Acta eruditorum 2010 Выпуск 7

Главный редактор

д-р филос. наук
Д. В. Шмонин

Отв. редактор

канд. филос. наук
М. Ю. Хромцова

Редакционная коллегия

канд. филол. наук
Е. Г. Андреева

д-р ист. наук
В. Н. Барышников

канд. искусствоведения
В. А. Булкин

канд. филос. наук
Л. В. Бурлака

д-р филос. наук
А. А. Ермичев

д-р ист. наук
К. Е. Нетужилов

канд. психол. наук
М. В. Руднева

д-р филос. наук
В. И. Рудой

д-р филос. наук
Р. В. Светлов

канд. богословия
о. Владимир Федоров

канд. филос. наук
Т. Ф. Фадеева

д-р филос. наук
А. А. Хлевов

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Вопросы культурологии и религиоведения

■ И. Р. Тантлевский
Историография истории древнего Израиля и Иудеи и проблемы интерпретации иудейского Писания 3

■ Н. В. Серов
Христианско-аксиологическая репрезентация идеальных знаково-медитативных атрибутов бытия 25

■ И. В. Богдановский
Социальные и мировоззренческие основы нетрадиционной религиозности 32

■ Т. Ф. Фадеева
Парацельс и его время. Комментарий на «Руководство по изготовлению и применению Философского Камня» Парацельса 38

■ А. В. Неронов
Общество и новые религиозные движения: проблемы отношения и понимания 49

■ В. А. Каюков
Гуманистическая роль хора в возрождении духовной жизни личности и общества . . 55

■ Фрагмент научного перевода «Хроник» Жана Фруассара:
Поход графа Дерби в Гиень и битва при Обероше (1345 г.) 58

■ М. В. Аникиев
«Хроники» Жана Фруассара и «Нормандская хроника» Пьера Кошона: проблема идейно-сюжетных аналогий. 65

■ Л. С. Кондратюк
Некоторые аспекты влияния духовной музыки на морально-эстетическое формирование личностии 72

■ О. А. Кухтенкова
Рыцарские добродетели. Представления о благородстве в XI–XIII вв. 75

■ Л. В. Рябова
Этапы посмертного пути как символическое выражение процесса индивидуации. (На примере «Мытарств души блаженной Феодоры») 78

■ Е. С. Плясова
Воспитательное общество благородных девиц и начало формирования системы женского образования в России во второй половине XVIII в. 80

■ Н. В. Фадеев
Магико-алхимическое применение металлов. Металлы — Чаша 88

■ Д. Н. Гесь
Метафизика детства в творчестве Марка Шагала 91

■ Е. А. Доценко
Советская киномузыка 30-х годов XX века. 97

■ О. Ю. Люлевич
Русско-германские культурные связи в первой половине XVIII века 99

■ Н. В. Карпеева
Культурологические взгляды Андрея Белого. 104

Философские исследования

■ В. Н. Томалинцев
Экстремальные принципы как фактор взаимопроникновения науки и религии 106

■ Е. Г. Лёвкина
Идеал просветителя в праксеологии Т. Котарбиньского: взаимодействие светской и религиозной морали 109

■ Н. Н. Пафомова
Между литературой и философией: ирония в творчестве йенских романтиков 115

Издание публикует тексты научных докладов и сообщений, представленных в ходе международных, российских, региональных и межвузовских научных мероприятий, проводившихся Русской христианской гуманитарной академией в 2009 г.
Для философов, богословов, культурологов, психологов, филологов.

Издается Русской христианской гуманитарной академией

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15
комн. 505.
Санкт-Петербург,
191023

Тел. (812) 570 02 36,
факс (812) 571 30 75
www.rhga.ru

■ Н. В. Бедрицкая
Феноменология религии о сущности религиозного акта 120
■ М. Н. Варламова
К истории одного отцеубийства, или О делении сущего по Платону 126
■ Е. В. Дудина
Особенности учения о первоначалах Нумения Апамейского 130
■ Н. Н. Мерзлякова
«Выбор себя» как условие экзистенции трансцендировать к Богу 135
■ И. И. Шаронов
Образ петуха и меловой черты в «Оправдании добра» Владимира Соловьева 140
■ Н. Н. Митрофанова
Художественный текст в культуре постмодерна 145
■ Р. В. Савинов
Экзегеза Филона Александрийского (появление аллегорического толкования Библии) 150
■ Е. А. Васильев
Понятия веры и знания в контексте диалога науки и религии 155
■ Ф. Суарес
«Метафизические рассуждения», Disput. XLI. Sect. III (текст и перевод). 157

Вопросы языкознания и литературоведения

■ Н. В. Белкина
Некоторые аспекты употребления этикетных формул приветствия–прощания в русском и финском языках 162
■ С. Г. Халипов
Что значит *Москва*? 165
■ Е. С. Марницына
Текст как речевой акт. 167
■ Н. В. Маклакова
Повтор как главный смыслообразующий прием в мотивной системе романа А. Белого «Котик Летаев» 169
■ О. Н. Щедринова
А. И. Куприн и романтизм 175

От редакции

Выпуск 7 сборника научных докладов и сообщений «Acta eruditorum» продолжает серию приложений к журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии».

Настоящий выпуск «Acta eruditorum» продолжает публикации результатов научных исследований преподавателей, научных сотрудников, аспирантов и студентов академии, а также материалов научных форумов, проходивших в академии в 2008–2009 гг.

В сборнике публикуются тексты докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» (19–20 февраля 2009 г.), на II ежегодной международной философско-религиоведческой конференции «Истина и диалог» (27–29 мая 2009 г.), проходившей в рамках IX Свято-Троицких академических чтений, а также 11-й ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (22–23 декабря 2008 г.)

Содержание выпуска свидетельствует о том, что совместными усилиями факультетов и кафедр академии успешно воплощается в жизнь задача привлечения к научно-исследовательским программам академии известных и молодых российских и зарубежных ученых, что является одним из приоритетных направлений деятельности РХГА как одного из ведущих частных образовательных учреждений высшего профессионального образования в Санкт-Петербурге.

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2010. Вып. 7.
СПб.: Изд-во Русск. христианск. гуманитарн. академии, 2010.

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

И. Р. Тантлевский
д-р филос. наук, проф.
Санкт-Петербургского
государственного
университета

ИСТОРИОГРАФИЯ ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ И ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИУДЕЙСКОГО ПИСАНИЯ[1]

Copyright © 2010, И. Р. Тантлевский

Историография в узком (эллинском) смысле слова не получила развития в Иудее вплоть до периода эллинизма. В определенном смысле можно даже говорить о том, что *Вторая Маккавейская книга* (последняя четверть II в. до н. э.) и сочинения иудейского историка Иосифа Флавия (последняя четверть I в. н. э.), относящиеся к традиции греческой историографии, во многом контрастируют с библейским нарративом. В самом еврейском языке нет точного эквивалента греческому термину «история» («расспрашивание», «исследование», «сведения»); ближайшие по значению библейские термины — это *толедот* («родословие», «происхождение»), *диврей хайямим* («хроники»; букв. «деяния (события) дней»), *мидраш* («исследование», «расследование», «описание», «толкование»; *2 Хр.* 13:22, 24:27). Парадоксально, однако, то, что именно в мировоззрении древних евреев впервые в истории мысли формируется представление о *линеарном*, *историческом* времени. Сотворенный Богом *'олам* — мир мыслится библейскими авторами как движущийся в потоке времени, в определенной мере совпадая с ним; с другой стороны, можно сказать, что *'олам* вмещает в себя время и несет в себе все сущее: это — «мир как история» или «мировое время» по преимуществу. В нашем очерке мы трактуем древнееврейскую историографию в широком смысле: библейская историография — это изложение историко-религиозных событий израильско-иудейского прошлого и их интерпретация в этико-религиозном аксиологическом ракурсе. С этой точки зрения библейская *девтерономическая («второзаконническая») история* (*Иисус Навин — 2 Царей [4 Царств]*), оформившаяся в VI в. до н. э. (см. ниже), может по сути рассматриваться как *первое* известное нам *историческое* произведение в мире. В определенном смысле эта оценка справедлива и по отношению к повествованию т. н. *Яхвиста*, писавшего, вероятно, в X или IX вв. до н. э. (см. ниже). (Знаменательно, что авторы древнееврейских исторических повествований впервые создали художественную прозу в собственном смысле этого слова, *неритмизованную* художественную прозу.)

Некоторые параллели к древнеизраильской историографии можно усмотреть в хеттских «историографических» сочинениях последней трети XIV — конца XII в. до н. э.

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных проблем библейской историографии, отметим, что в конечном счете именно для подтверждения содержащихся в Библии историографических данных конституировался в XIX в. ряд важнейших востоковедческих дисциплин (ассириология, египтология и др.).

Библейская историография

Пятикнижие. Говоря о начале библейской историографии, следует, прежде всего, остановиться на т. н. *документальной гипотезе*. Данная концепция, принятая большинством современных библеистов, предполагает, что в основе Пятикнижия — первой части Еврейской Библии — лежат четыре основных письменных источника, содержащих отдельные историографические материалы, касающиеся древнейшей истории и религиозно-мировоззренческих основ Израиля: эпохи патриархов, Египетского плена, Исхода из Египта, Синайского Откровения и Завета с Богом, пребывания в оазисе Кадеш-Барнеа, продвижения к Земле обетованной через страны, лежащие к югу и востоку от Мертвого моря. Этими документами являются: Яхвист (Y; сокр. от написания ТЕТРАГРАММАТОНА — Имени YHWH *ГОСПОДЬ*; в *нем.* традиции — J), Элохист (E; от термина Elohim — евр. *Бог*), Священнический источник (P — от *нем.* Priestercodex) и Второзаконие (D — Девтерономический материал; *лат.* Deuteronomium, «Второзаконие»). Согласно т. н. *классической* («велльхаузеанской»; по имени Ю. Велльхаузена [1844–1918]) документальной гипотезе, — подвергающейся, впрочем, в последние

Copyright © 2010

годы рядом исследователей кардинальной ревизии (см. ниже), — Яхвист являлся наиболее ранним из четырех источников и представлял собой памятник иудейской придворной историографии, созданный приблизительно в 870–800 гг. до н. э. Ряд же исследователей (Э. Зеллин, А. Лемэр, Х. Шулте, М. Грант и др.) датируют его временем царствования израильских царей Давида (ок. 1009/1001–969 гг. до н. э.) или Соломона (970/969–931 гг. н. э.), т. е. относят его появление ко времени единого Израильского царства. (По смерти Соломона в 931 г. до н. э. Израильское царство, возникшее ок. 1030 г. до н. э. во главе с Саулом (погиб в 1009 г. до н. э.), распалось на Южное (Иудейское) и Северное (Израильское) царства.) Р. Сменд предложил различать в Яхвисте два параллельных предания — Яхвист I и Яхвист II. Яхвист I был обозначен О. Айссфельдтом как «Светский источник» (L; от *нем.* Laienquelle)[2] и датирован 950–850 гг. до н. э. Что касается Яхвиста II, или собственно Яхвиста[3],то О. Айссфельдт относил его появление к середине VIII в. до н. э., хотя допускал и более раннюю датировку.

Название Яхвист возникло в результате того, что Имя YHWH ГОСПОДЬ употребляется в данном источнике с самого начала повествования; здесь выражается убеждение, что Имя Бога было открыто еще во времена Шета (Сифа; третьего сына Адама и Евы) и его сына Эноша (Еноса; *Быт.* 4:26). Данный источник, используя как изустные, так и записанные предания и эпос (например, *Книгу войн ГОСПОДНИХ*; *Числ.* 21:14–15), помещает древнейшую историю Израиля в широкий контекст общечеловеческой истории, начиная с антропогенеза (рассказ об Адаме и Еве). В этом документе выдвигается идея моногенеза языка (рассказ о Вавилонском столпотворении). Произведение Яхвиста обнаруживает глубокий интерес к южному региону страны (к Иудее); в частности, именно он содержит основные материалы о патриархе Аврааме, обычно ассоциирующемся с Южным Ханааном. Этот источник утверждает традицию о 12 сыновьях Иакова (Израиля) — эпонимах 12 колен (племен) Израиля, и представляет патриархов Авраама, Исаака и Иакова как членов одной семьи. В данном источнике эксплицитно выражен этический характер иудаистской монотеистической религии.

Сочинение Элохиста обычно датируется более поздним временем, чем произведение Яхвиста. Чаще всего, предлагается датировка между 850 и 750 гг. до н. э. Элохист проявляет особый интерес к центральным и северным израильским коленам, к культовым центрам в Бейт-Эле (Вефиле) и Шехеме (Сихеме); поэтому создание Элохиста локализуется на севере, в Израильском царстве[4]. Согласно Элохисту, Имя YHWH ГОСПОДЬ было открыто израильтянам через Моисея (*Исх.* 3:14). Этот источник акцентирует внимание на трансцендентности Бога. Элохист подчеркивает также особый замысел Бога, который поставил израильтян в особое, сравнительно с другими народами, положение. В частности, этот замысел раскрывается в счастливом спасении израильтян после их выхода из Египта, спасении, предварившем их вхождение в Землю обетованную. Элохист придает особую важность этическим аспектам бытия.

В рамках классической документальной гипотезы считается, что источники Яхвист (Y) и Элохист (E) были слиты в единый документ YE вскоре после падения Израильского царства под ударами ассирийцев (722 г. до н. э.), именно в конце VIII — начале VII в. до н. э. (т. е. еще до оформления Второзакония и Священнического кодекса; см. ниже). Это могло произойти в Иудее, куда беженцы с севера принесли материалы Элохиста. С другой стороны, ряд исследователей, в том числе П. Фольц, В. Рудольф, З. Мувинкель, отрицают существование двух параллельных самостоятельных источников — Яхвиста и Элохиста: по их мнению, существовало только одно изложение предания — Яхвист. Элохист же — это только интерполятор, вносивший свои дополнения с целью улучшить текст.

М. Нот, предложивший методику «истории традиций» (южных и северных колен) при анализе библейских текстов, постулировал существование некоего общего прототипа, лежащего в основе как сочинения Яхвиста, так и сочинения Элохиста, который он обозначил буквой G (от *нем*. gemeinsame Grundlage, «общая основа»). Е. А. Спейзер предложил обозначать священные устные предания израильтян предавидического периода, лежащие в основе Яхвиста, Элохиста и Священнического кодекса, символом T (от англ. Tradition, «Традиция»). Вероятно, основными сюжетами устных традиций домонархического периода были предания о патриархах (прежде всего, Божественные обетования патриархам), Исход их Египта, Синайское Откровение и Завет, Завоевание Ханаана. Предполагается, что эти темы представляли своего рода национальное кредо, и репрезентирующие их эпические произведения могли периодически рецитироваться в древнеизраильских священных городах, и прежде всего, в северном религиозном центре Шехеме (Сихеме), где проводились различного рода религиозные церемонии (см. *Втор.*, гл. 27, *И. Нав.* 8:30–35, 24; *ср*. *Втор.* 26:5–9). Некоторые исследователи полагают, что Синайский нарративный цикл (*Исх.*, гл. 19–24, 32–34) являлся более поздней интерполяцией и что первоначально схема священной истории была такой: патриархи, Исход и Завоевание Ханаана. Однако ссылки на Синай в древних поэтических произведениях (см., например, *Суд.* 5:5, *Пс.* 68 [67]:9), как кажется, свидетельствуют о том, что тема Синая имела глубокие корни в древнеизраильской традиции.

Согласно классической документальной гипотезе, в период между концом VII — первой половиной V в. до н. э. к документу Яхвист-Элохист (YE) было присоединено Второзаконие (документ D), по содержанию представляющее собой три прощальных обращения Моисея к израильтянам, когда они находились на равнинах Моава, незадолго до перехода ими реки Иордан и завоевания Ханаана. Со времен В. де Ветте (1805 г.) большинство исследователей

полагают, что книгу Второзакония (точнее, ее главы 12–26 [т. н. Девтерономический кодекс] или 5–26) следует отождествить с обнаруженной иудейским первосвященником Хелкией в Иерусалимском Храме в 621 г. до н. э. «Книгой Учения (Торы)» и что Второзаконие (или его первоначальная версия) возникло, по-видимому, около этого же времени, в период проведения царем Йошийаху (Иосией; 639–608 гг. до н. э.) религиозной реформы в Иудее (об этих событиях см. *2 Царей* [*4 Царств*] 22:1–23:28 и *2 Хр.* [*2 Пар.*], гл. 34–35). Центральными идеями данного документа являются: чистота монотеистического культа ГОСПОДА и установление *централизованного* Богослужения (в Иерусалимском храме). Предполагают также, что документ Яхвист-Элохист (YE), возможно, подвергся частичному девтерономическому редактированию (включая гипотетические интерполяции в данный документ отдельных девтерономических пассажей). Таким образом, в распоряжении священнического редактора (P), работавшего уже в эпоху после вавилонского плена иудеев (после 538 г. до н. э.), был комплекс YE + D. (Иудея пала под ударами вавилонян в 586 г. до н. э.) Предлагается и другой вариант последовательности присоединения источников: YEP + D. При этом допускается, что последним редактором всего Пятикнижия был в VI в. до н. э. *девтерономический историк* (см. также ниже).

Исторический обзор, представляемый автором Священнического кодекса (P)[5], служит основой для собрания религиозных предписаний и законов; они столь же важны, как и история спасения. Выявляя истоки религиозных установлений Израиля, «Священник» начинает свое сочинение с грандиозной картины Божественного космогенеза и антропогенеза (*Быт.* 1:1–2:4a). Священнический кодекс уделяет особое внимание генеалогиям, цитируя, в частности, «Книгу родословия человечества» (*Быт.* 5:1). Подобно Элохисту, Священнический кодекс подразумевает, что Имя YHWH ГОСПОДЬ было открыто израильтянам через Моисея (*Исх.* 6:2–3). Кульминацией истории, по «Священнику», является Синайское Откровение, обосновывающее, в частности, особое положение народа ГОСПОДА. Согласно школе Ю. Велльхаузена, культ, описанный в книге Левита, является созданием послепленного иудаизма, а Священнический кодекс в целом представляет собой наиболее позднюю часть Пятикнижия, которая начала создаваться в эпоху вавилонского плена (или в конце VI — начале V в. до н. э.) и получила свое окончательное оформление ко времени религиозной реформы книжника Эзры (Эздры) ок. 444 г. до н. э. Данная концепция доминировала в библеистике вплоть до середины XX в. В 1946–1947 гг. Й. Кауфманн опубликовал на иврите восьмитомное монографическое исследование «Происхождение израильской религии»; Иерусалим — Тель-Авив), в котором высказал серьезные возражения против данной гипотезы, суть которых сводилась к тому, что целый ряд религиозных предписаний и реалий в Священническом кодексе явно возник в эпоху *до* установления централизованного культа в Иерусалимском Храме, т. е. до реформы Йошийаху (621 г. до н. э.) и, следовательно, *старше* Второзакония; при этом отдельные аспекты религиозной практики сближают Священнический документ с Яхвистом-Элохистом (например, предписание приносить пасхальную жертву дома и предписание отдавать первородное, как принадлежащее Богу, в Святилище священникам; отдельные элементы культового комплекса и ряд законов ритуальной чистоты, зафиксированные в Священническом кодексе, коррелируются с соответствующими установлениями именно эпохи Первого Храма и т. д.). Ряд исследователей, следуя в русле хронологии Й. Кауфманна, датируют Священнический кодекс началом VII в. до н. э. Некоторые говорят о возникновении в VII в. до н. э. «собрания священнических сочинений», оформленных в условиях вавилонского изгнания (597/586–538 гг. до н. э.).

И. Кноэл разделил священнический документ P (Священнический кодекс) на две группы текстов: (1) *священническая Тора* (the Priestly Torah; *Тора*, евр. *Учение, Закон*) — материалы старой священнической школы и (2) материалы *школы Кодекса святости* (the Holiness School), или новой священнической школы[6]. (*Кодекс святости, Лев.*, гл. 17–26 — одна из основных частей, по сути ядро, книги Левита[7].) Возникновение документа школы священнической Торы И. Кноэл относит к периоду между строительством Соломоном Иерусалимского Храма (ок. 966 — ок. 959 гг. до н. э.) и правлением иудейских царей Ахаза (735 [731] –715 гг. до н. э.) и Хизкийаху (Езекии; 729 [715] –686 гг. до н. э.). Начало деятельности школы Кодекса святости и создание самого Кодекса — древнейшего, по мнению И. Кноэла, документа данной школы — относится им ко времени правления Ахаза или Хизкийаху[8].

П. Фольц, Ф. М. Кросс и некоторые другие исследователи отрицают существование Священнического кодекса как самостоятельного нарративного источника. По мнению же З. Мувинкеля, Священнический кодекс представляет собой компиляцию двух источников, исторического и ритуально-законодательного, составленную для реставрированной в период после вавилонского плена иудейской общины и соединенную неким редактором с Яхвистом.

Девтерономическая история. В рамках классической документальной гипотезы было принято говорить о *шестикнижии* (*hexateuch*), т. е. рассматривать книгу *Иисуса Навина*, повествующую о завоевании израильтянами Ханаана под предводительством этого героя, как произведение, тесно примыкающее в литературном, историческом и религиозно-теологическом отношениях к Пятикнижию. По мнению же Г. Хёльшера и его школы, повествование Яхвиста (Y), Элохиста (E) и Священнического кодекса (P) продолжается во *всех* сочинениях Первых Пророков: *Иисуса Навина*, *Судей*, *1–2 Самуила* [*1–2 Царств*], *1–2 Царей* [*3–4 Царств*]. Однако с середины XX в. ряд исследователей начинает склоняться к той точке зрения, что *Второзаконие* имеет больше общего

с книгами Первых Пророков — историческими книгами Библии, чем с первыми четырьмя книгами Торы. При этом предполагается, что первые три главы Второзакония следует рассматривать не как введение к девтерономическому закону, а как начало грандиозного сочинения по истории Израиля, т. н. *девтерономической истории*, включающей помимо Второзакония также книги Первых Пророков (М. Нот, М. Вейнфельд, А. М. Майес, О. Кайзер, Ф. М. Кросс, Р. Е. Фридман и др.). Первоначальная версия девтерономической истории, создававшаяся в рамках т. н. девтерономической школы, завершалась описанием религиозной реформы царя Йошийаху (*2 Царей* 22:1–23:25), направленной на очищение и утверждение единого централизованного монотеистического культа YHWH ГОСПОДА в Иерусалимском храме, и была создана в допленную эпоху, но позднее Второзакония; свой нынешний вид этот исторический цикл приобретает уже в эпоху вавилонского плена (VI в. до н. э.). На определенном этапе книга Второзакония была после соответствующей переработки включена в качестве «предисловия» в девтерономический исторический цикл. Таким образом, многие стали говорить не о *шестикнижии*, а о *четверокнижии* (*tetrateuch*; *Бытие — Числа*) и *девтерономической истории* (*Второзаконие — 2 Царей*). В книге Второзакония выдвигаются, в частности, следующие принципы, которыми руководствовался *Девтерономический историк*, представляя историю Израиля: верность ГОСПОДУ и послушание Его повелениям вознаграждаются благословениями и благодеяниями, свидетельством чего являются, в частности, чудеса, сотворенные Богом на заре истории Израиля; служение чужим богам и пренебрежение ГОСПОДНИМИ установлениями навлекают проклятие; почитание ГОСПОДА может происходить только в одном священном месте (Иерусалиме) всем Израилем; деятельность священников, пророков и царей регулируется законом ГОСПОДА, дарованным через Моисея. Девтерономист использует характерную лексику и увещевательный стиль, требуя от Израиля подчинения законам Завета (Союза) с ГОСПОДОМ и акцентируя внимание на избрании ГОСПОДОМ Израиля в качестве Своего особого народа. Широкоупотребительное обозначение «избранный народ» по сути является интерпретацией девтерономических обозначений *'ам сегулла*, «народ-сокровище» (*Втор.* 7:6, 14:2, 26:18; ср. *Исх.* 19:5) и *'ам нахалла*, «народ-наследие» (*Втор.* 4:20; ср. 9:26, 29). Здесь же отметим, что доктрина избранного народа достигает апогея в своей эволюции в пророчествах *Второ-Исайи* (кн. *Исайи*, главы 40–55; конец периода вавилонского плена). Этот пророк утверждал, что исторические события и судьбы всех народов суть не что иное, как этапы реализации Божественной Цели, а Цель эта заключается в конечном объединении всего человечества в единый народ, почитающий YHWH ГОСПОДА как Бога. Израиль — это орудие Бога для осуществления данного великого Откровения; он выступит в качестве посланника Бога, будет свидетельствовать о Его Реальности и даст Закон всем другим народам земли. Народ Израиля явит пример исполнения Божественных установлений, обучит им остальных людей и, таким образом, будет способствовать спасению всего рода человеческого.

Некоторые исследователи полагают, что Девтерономический историк осуществлял окончательное редактирование Пятикнижия, а также то, что документ Яхвист-Элохист (YE) создавался представителем девтерономической школы с учетом девтерономической истории (Х. Х. Шмид, М. Розе, Дж. Ван Сетерс и др.). Таким образом, предполагается, что материалы Яхвиста-Элохиста следует датировать периодом вавилонского плена или даже послепленным периодом. По мнению Дж. Ван Сетерса, документ YE (= повествовательные части книг Бытия, Исхода, Левита и Числ), — он обозначает его единым термином *Яхвист*, — создавался как пролог к девтерономической истории Израиля; благодаря этому национальная история Израиля оказывается важнейшей частью всемирно-исторического процесса. Таким образом, в распоряжении священнического компилятора, составлявшего Пятикнижие, был комплексный документ: Второзаконие + девтеронимическая история + материалы Яхвиста (= YE), а также собрание священнических текстов.

Исторические книги Библии. Составитель Первых Пророков, гипотетически Девтерономический историк, описывает события от конца эпохи Судей (ок. сер. XI в. до н. э.) до разрушения вавилонянами Иерусалимского храма в 586 г. до н. э. и начала вавилонского плена. Книги *Иисуса Навина — 2 Царей* получили свое окончательное оформление, вероятно, в середине VI в. до н. э., т. е. в последние десятилетия вавилонского плена. Повествование Книг Царей, рассказывающих об истории Иудеи и Израиля, начиная с раскола единого Израильского царства ок. 931 г. до н. э. (*1 Цар.* 12), построено по принципу синхронизма, принятому в вавилонской историографии VII–VI вв. до н. э.: рассказ об иудейском царе сопровождается повествованием о современном ему израильском царе или царях. Не позднее 400–350 гг. до н. э. в Иудее т. н. *Хронист* составляет *1 и 2 книги Хроник*, содержащие материалы от эпохи патриархов до декрета персидского царя Кира II (ок. 538 г. до н. э.), разрешающего иудеям возвратиться из вавилонского изгнания на родину и восстановить Иерусалим и Святилище ГОСПОДА Бога. (Септуагинта эти книги обозначает как *1–2 Паралейпомена*, т. е. «Пропущенное» — вероятно, в *1–2 Царей*.) В своей работе Хронист опирается, прежде всего, на корпус книг *1 Самуила — 2 Царей*. В центре его повествования находятся Иудея, Иерусалим и Храм; Северное царство отходит на второй план. Особое внимание уделяет Хронист вопросам богослужения. Стержневым принципом произведения является положение, согласно которому добродетель вознаграждается Господом, а нечестие Им карается.

Составитель *1 Самуила — 2 Царей*, а вслед за ним и Хронист, интерполировали в свои произве-

дения данные различных по содержанию, идеологии и жанру источников, названия отдельных из которых мы узнаем из самих этих историографических сочинений. Текст *1 Самуила*, гл. 16–*2 Самуила*, гл. 5 обычно обозначают как «История восхождения Давида к власти». Среди возможных авторов этого историографического произведения называют соратника Давида священника Эвйатара или кого-то из его круга. Повествование *2 Самуила*, гл. 9–20 и *1 Царей*, гл. 1–2 называют «Рассказом о престолонаследии» (т. е. рассказом о том, как Соломон унаследовал трон Давида), или «Историей царского двора». Возможным автором этого сочинения, как допускают некоторые исследователи, мог быть сын первосвященника Цадока Ахимаац. Полагают также, что часть повествовательного материала *1–2 Самуила* могла быть почерпнута из записей *мазкира* (ср. *2 Сам.* 8:16; *1 Цар.* 4:3), официального придворного хрониста, или историографа.

Первой упоминаемой в Библии записью исторических событий является «Книга деяний Соломона» (*1 Цар.* 11:41), лишь часть которой сохранилась в составе книг *Царей* и *Хроник*. *1–2 Царей* часто ссылаются на книги «Хроник царей Иудеи» и «Хроник царей Израиля». (Хронист упоминает «Книгу царей Израиля и Иудеи» [*2 Хр.* 27:7; ср. *2 Цар.* 15:36] и «Толкование (*Мидраш*) на Книгу Царей» [*2 Хр.* 24:27; ср. *2 Цар.* 12:20].) Помимо архивных документов двух царских домов, компилятор *книг Самуила-Царей* и Хронист имели в своем распоряжении выдержки из записей Иерусалимского храма, эпические произведения (например, упомянутую в *И. Нав.* 10:13, *2 Сам.* 1:18 и, возможно, *3 Царств* 8:53а [в Септуагинте] *Книгу Доблестного*), сказания о пророках, прежде всего циклы преданий о пророках Илие (Элийаху) и Елисее (Элише), а также записки очевидцев, прежде всего, записи речений пророков. Так, в *1 Хр.* 29:29 упоминаются такие не дошедшие до нас документы как «Записи (букв. «Речения» или «Деяния») Самуила провидца», «Записи Натана пророка» и «Записи Гада прозорливца» (содержащие материалы о времени и деятельности Давида); во *2 Хр.* 9:29 — «Записи Натана пророка», «Пророчество Ахийи из Шило», «Видения прозорливца Йеддо/и (*LXX*: Йоэл) о Йароваме, сыне Невата» (содержащие материалы об отдельных аспектах деятельности Соломона и его врага Йаровама); *2 Хр.* 12:15 — «Записи Шемайи пророка и записи Иддо прозорливца при родословиях» (о деятельности сына Соломона, иудейского царя Реховама (Ровоама); 931–913); *2 Хр.* 13:22 — «Толкование (*Мидраш*) пророка Иддо» (о деятельности иудейского царя Авийи; 913–911); 20:34 — «Речения Йеху, сына Ханани» (о деятельности иудейского царя Йехошафата; 872–848); 32:32 — пророческий документ, названный «Видением Исайи, сына Амоца» (ср. 26:22; о деятельности иудейского царя Хизкийаху); *2 Хр.* 33:19 — «Записи Хозайи» (где описаны греховные деяния иудейского царя Менашше (696 [686] —641), а также его раскаяние).

К *1–2 Хроник* хронологически и тематически примыкают книги *Эзры* (*Эздры*) и *Неемии*, содержащие ценную информацию по истории Иудеи второй половины V в. до н. э., когда Иудея находилась под персидским владычеством. Некоторые историки даже рассматривают комплекс *Эзра-Неемия* (в иудаистской традиции они считаются одной книгой) как часть *Истории Хрониста* (П. Р. Экройд, Ф. М. Кросс, Д. Н. Фридман и др.); другие говорят о едином составителе книг *Хроник* и *Эзры-Неемии* (П. Уэлтен, Т. Уилли и др.). Книги *Эзры* и *Неемии* вводят в еврейскую историографию важное новшество: поиск и использование официальных документов и корреспонденции (*Эзр.* 4; 6), а также сплошное повествование от первого лица.

Посланный персами из Вавилона в Иудею религиозный реформатор, «учитель Закона Бога небесного» Эзра прибыл в Иерусалим в седьмой год персидского царя Артаксеркса (*Эзр.* 7:7; без указания, какого именно Артаксеркса). Скорее всего, Эзра появился в Иудее до Неемии, назначенного персами наместником в 445 г. до н. э. и занимавшего этот пост до 433 г. до н. э., а позднее, после перерыва, еще какое-то время до 424/423 г. до н. э., — и тогда речь может об Артаксексе I (465/464–424/423). Некоторые исследователи полагают, — вопреки относительной библейской хронологии, — что Эзра прибыл в Иерусалим в седьмой год Артаксеркса II (т. е. в 397 г. до н. э.), когда Неемия уже сошел с исторической арены. Есть также точка зрения, согласно которой деятельность Эзры протекала в период второго губернаторского срока Неемии. Главной целью религиозно-политической реформы Эзры было установление Торы (Учения) в качестве основного Закона для еврейской гражданско-храмовой общины. Он инициировал также заключение евреями торжественного Договора с Богом, согласно которому они обязывались не вступать более в смешанные браки, воздерживаться от работы в субботу, возложить на себя ежегодный налог на поддержание Храма, регулярно доставлять десятины и приношения, а также во всех других отношениях соблюдать требования Торы.

В основе книги *Неемии* лежит *автобиография* этого наместника, в которой он зафиксировал ключевые моменты своей деятельности в Иудее, прежде всего упорядочивание ряда аспектов религиозной жизни, установление контроля над культурными и социально-экономическими процессами в Иерусалиме, строительство иерусалимской стены и борьба с противниками иудеев, в том числе с лидером общины самаритян (см. ниже) Санваллатом. Примерно в то же время литературный жанр автобиографии появился и у греков (например, Ион Хиосский).

Определенное значение для реконструкции религиозно-политической ситуации в Иудее и Самарии в конце V в. до н. э. имеют папирусы из египетской Элефантины (остров на Ниле, в районе первого порога), принадлежавшие проживавшим там еврейским военным поселенцам. Элефантинские документы датируются периодом между 495 и 399 гг. до н. э.

Особый интерес представляют копии писем еврейского общинного лидера Йеданийи персидскому наместнику в Иудее Багохи, а также сыновьям наместника Самарии Санваллата Делайи и Шелемайе (408 г. до н. э.) с просьбой помочь восстановить разрушенное египтянами в 410 г. до н. э. местное еврейское святилище. В переписке с Иерусалимом запрашивается также информация относительно корректного соблюдения праздника Опресноков (Пасхи) и вопросов культовой чистоты.

Последующие два с половиной века еврейской истории почти совсем не отражены в письменных памятниках. Исключение составляют рукописи из Вади-Далиеха и отдельные замечания Иосифа Флавия в «Иудейских древностях» (см. ниже). В Вади-Далиехе, в 13,6 км к северу от древнего Иерихона, было открыто около 40 сильно поврежденных правовых документов, спрятанных в пещере самаритянами (см. ниже), которые были умерщвлены здесь же солдатами Александра Македонского в 331 г. до н. э. Все эти документы написаны по-арамейски, печати же выполнены палеоеврейским шрифтом. Будучи наиболее ранней (375–335 гг. до н. э.) находкой значительной группы папирусов в Палестине, документы из Вади-Далиеха представляют собой огромную ценность для историков. В частности, они проливают новый свет на социально-экономические отношения в Иудее в персидский период; позволяют восстановить последовательный список наместников Самарии и т. д. (Упомянем также крайне фрагментарные арамейские остракa из Арада, датируемые V–IV вв. до н. э.)

Основные труды, в которых рассматриваются вопросы библейской историографии, приведены в отдельном библиографическом списке в конце данного очерка.

Иудейская историография эпохи эллинизма и раннеримского периода

Книга Даниила. Апокрифы и псевдоэпиграфы. К книгам *Эзры* и *Неемии* примыкает апокрифическое произведение, именуемое *Греческой книгой Эздры* (сокр. *1 Ездра*) и созданное во II в. до н. э., вероятно, египетским евреем. В этой книге суммируются сведения по отдельным аспектам истории Иудеи с приблизительно 621 по 444 г. до н. э., зафиксированные в библейских книгах *2 Хр.* 35:1–36:23, всей канонической книге *Эзры* и книге *Неемии* 7:73–8:12. По сути, единственным экстрабибейским материалом, представленным здесь, является «Рассказ о трех стражах» (в основе которого лежит персидское фольклорное сказание), утверждающий величие еврейского Бога, отождествляемого с Истиной. Особый акцент в *1 Ездре* также делается на соблюдении Закона, Богослужении в Иерусалимском храме и установлениях, запрещающих евреям смешанные браки. Еврейский историк I в. н. э. Иосиф Флавий использует этот апокриф в большей мере, чем библейские книги *Эзры* и *Неемии.*

В последней по времени создания библейской книге, книге *Даниила* (ок. 165 г. до н. э.), — вторая часть которой написана в форме Апокалипсиса (гл. 7–12), — в аллегорической форме отражены некоторые важные военно-политические события, имевшие место в переднеазиатском регионе в конце VII — первой трети II в. до н. э. Центральное место в данном произведении занимает история Иудеи в период религиозных гонений 167–164 гг. до н. э. на евреев со стороны селевкидского царя Антиоха IV Епифана (175–163). В книге *Даниила* развивается идея о последовательной смене империй, наступлении Эсхатона и установлении вечного («метаисторического») мирового Царства Божьего, в котором лидирующее место отводится «народу святых Всевышнего». Особую роль в его установлении сыграет предсуществующий, трансцендентный Мессия, «подобный сыну человеческому», которому будут служить все народы, племена и языки. Автор книги разрабатывает мессианско-эсхатологическую хронологию; выдвигает идею о загробном воздаянии и телесном воскресении мертвых.

Апокрифическая *Первая Маккавейская книга*, написанная с резко антиэллинистических позиций, повествует о событиях, непосредственно предшествующих религиозным гонениям Антиоха, самих этих гонениях, Маккавейских войнах, очищении Иерусалимского храма (декабрь 164 г. до н. э.) и возобновлении храмового богослужения, возникновении Хасмонейского государства и его истории вплоть до вступления на престол Иоанна Гиркана I (134 г. до н. э.; в *1 Макк.* 16:23–24 упоминается не дошедшая до нас *Книга дней первосвященства Иоанна*). Еврейский оригинал *Первой Маккавейской книги*, написанной, вероятно, в конце II— начале I в. до н. э. с саддукейских позиций, не сохранился; до нас дошел греческий перевод. Автор выступает как горячий сторонник независимости Иудеи под властью династии Хасмонеев, но одновременно и как апологет римского империализма (ср. гл. 8).

Вторая Маккавейская книга, охватывающая период между 176 и 161 гг. до н. э., представляет собой краткое изложение (с некоторыми дополнениями и изменениями) написанного по-гречески в пяти книгах и не дошедшего до нас сочинения Ясона из Кирены о Маккавейских войнах, осуществленное, вероятно, александрийским евреем после 125 г. до н. э. Сочинение Ясона — первого еврейского историка, имя которого дошло до наших дней — было написано в традициях эллинистической имперской историографии. *Вторая Маккавейская книга* содержит значительные риторические, дидактические и патетические элементы, также присущие эллинистической историографии. В то же время автор *2 Макк.* выступает как глубоко верующий в Господа иудаист, ратующий за сохранение традиций предков. В этой книге эксплицитно выражается идея Творения Богом мироздания «из ничего» (7:28). Автор верит

в телесное воскресение мертвых (7:29). Во *Второй Маккавейской книге* упоминается об активности иудейского наместника Неемии и лидера антиселевкидского восстания Йехуды (Иуды) Маккавея (166–161 гг. до н. э.), главного героя книги, по собиранию (кодификации?) еврейских исторических книг: «Повествуется также в записях и памятных книгах Неемии, как он, составляя библиотеку, собрал сказания о царях и пророках, и о Давиде, и письма царей о священных приношениях. Подобным образом и Иуда затерянное по случаю бывшей у нас войны (Маккавейская война. — *И. Т.*), все собрал, и оно есть у нас» (2:13–14).

В Александрии в первой половине I в. до н. э. создается по-гречески *Третья Маккавейская книга*, содержащая материалы (подчас полулегендарные) по истории египетских и палестинских евреев во времена юдофобски настроенного египетского царя Птолемея IV Филопатора (221–204 гг. до н. э.). В начале произведения содержится краткое описание победоносного для Птолемея сражения при Рафии с селевкидским царем Антиохом III (217 г. до н. э.). Вероятно, в Александрии же в I в. н. э. (до разрушения Иерусалимского храма в 70 г.) создается *Четвертая Маккавейская книга* на греческом языке, в которой акцентируется внимание на случаях мученической смерти за веру во время религиозных гонений на иудеев Антиоха IV.

Важнейшие иудейские апокрифы и псевдоэпиграфы эпохи эллинизма и раннеримского периода (в англ. пер.) и их исследования собраны в изданиях: *Charles R. H.* (ed.). The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Oxford: vol. I (Apocrypha, 1971); vol. II (Pseudepigrapha, 1973); *Charlesworth J. H.* (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I–II, N. Y., 1983/1985.

Сочинения еврейских эллинистических историков и мыслителей. Греческие авторы о евреях. В эпоху эллинизма александрийскими евреями был создан по-гречески еще ряд произведений по истории и хронографии древнего Израиля и Иудеи, от которых до нас дошли лишь крохотные фрагменты, зафиксированные греческим компилятором Александром Полиистором из Милета (сер. I в. до н. э.) в сочинении «Об иудеях» (содержатся в работах: «Приготовление к Евангелию», IX, 17–39 Евсевия Кесарийского и «Стромата», I, 141; 153 Климента Александрийского). Основывающееся на древнееврейских хронографических материалах сочинение «О царях иудейских» Деметрия Хронографа, работавшего в последней четверти III в. до н. э., вероятно, сопоставимо с «Хронографиями» Эратосфена (ок. 275–194), а также «Историей Египта» (ок. 280 г. до н. э.) Манефона и «Историей Вавилона» (ок. 290 г. до н. э.) Беросса. Отметим также сочинение Артапана (кон. III–II вв. до н. э.) «Об иудеях», от которого дошли расцвеченные легендами фрагменты об Аврааме, Иосифе и Моисее. Возможно, в Александрии написал свою работу «Об иудеях» и Аристей Экзегет (до сер. I в. до н. э.). Отдельные сведения по истории, идеологии и культуре александрийского еврейства (а в некоторых аспектах — и Иудеи) содержатся в псевдоэпиграфе «Письмо Аристея» (создано, вероятно, между 150 и 100 гг. до н. э.), рассказывающем об обстоятельствах осуществления перевода Пятикнижия на греческий язык в Египте ок. середины III в. до н. э. В Северной Африке, возможно в Карфагене, работал Клеодем Малх (до сер. I в. до н. э.), написавший «Историю евреев» (см.: Иосиф Флавий, Древности, I, 239–241; Евсевий, Приготовление к Евангелию, IX, 20, 2–4).

В Палестине работу «О царях в Иудее» написал по-гречески Эвполем (возможно, ок. 158/7 гг. до н. э.). В своем труде этот автор использует не только греческий перевод Библии — Септуагинту, но и еврейский оригинал. К выдержкам из Эвполема примыкают два греческих фрагмента об Аврааме т. н. Псевдо-Эвполема (до I в. до н. э.; см.: Евсевий, Приготовление к Евангелию, IX, 17, 2–9; 18, 2).

Еврейский эллинистический философ Филон Александрийский (ок. 30 до н. э. — ок. 40 гг. н. э.) написал два исторических трактата (вероятно, являвшимися частями не дошедшего до нас большого исторического труда в пяти книгах), в которых стремился продемонстрировать, что еврейский народ находится под защитой Божественного Провидения. Трактат «Против Флакка» посвящен описанию гонений на александрийских иудеев, предпринятых в период правления в Египте префекта Авла Авилия Флакка и проводившегося при его непосредственном участии, а также — последовавшему воздаянию Флакку (37–38/39 гг. н. э.). В сочинении «О посольстве к Гаю» Филон также рассказывает об александрийском погроме при Флакке, подробно останавливаясь на осквернении синагог, о попытке римского императора Гая Калигулы осквернить Иерусалимский храм, о посольстве евреев к императору, в котором принимал участие сам философ; в трактате уделено место и характеристике Гая. В конечном счете события завершились благополучно для иудеев, в чем разум подсказывает видеть деятельность Божественного Провидения.

Современник Филона Николай Дамасский, секретарь иудейского царя Ирода (37–4 г. до н. э.), не был евреем, но оказал значительное влияние на еврейскую историографию, прежде всего, потому, что в своей всемирной истории (до нас не дошла) дал подробное описание правления Ирода. Значительные фрагменты этого описания (вероятно, в почти неизмененном виде) дошли до нас в исторических сочинениях иудейского историка Иосифа Флавия.

Политический противник последнего, Юст Тивериадский — секретарь царя Агриппы II (правителя части Галилеи с сер. I в. н. э. по 70 г. н. э.), друга римского императора Калигулы — написал по-гречески историю иудейского восстания против Рима 66–73 (74) гг. н. э., или же, по крайней мере, описал его ранний этап, где, в частности, язвительно отзывался о двусмысленной военной деятельности Иосифа Флавия в Галилее. Этот труд утрачен, но он

использовался Иосифом, защищавшимся от нападок Юста. Последний написал также не дошедшее до нас сочинение об иудейских царях.

Иудейский историк Иосиф Флавий (Йосеф бен-Маттатйа; 37/38 — после 100 г. н. э.) является одним из крупнейших историков древности. Он происходил из священнического рода, был близок к религиозному течению фарисеев. Активный участник антиримского восстания, он, будучи пленен, перешел на сторону врагов Иудеи, за что был презираем многими соплеменниками. Иосиф использовал и цитировал многие ценные источники и документы, часто in extenso, хотя его парадоксальный еврейский патриотизм (не распространявшийся, впрочем, на тех евреев, кто стоял в оппозиции Риму) подчас заставлял его модифицировать используемые тексты. Для трудов Иосифа характерно сочетание проримской позиции в изображении Иудейской войны с апологией еврейства. Его сочинение «Иудейская война» (ок. 75–79 гг. н. э.), первоначально написанная на арамейском (или еврейском) языке (до нас же дошло только греческое переложение), не только содержит изложение событий самой войны, но и дает подробное описание политических и иных событий, способствовавших ее возникновению. Книга содержит много ценных сведений по истории возникновения и развития иудейских религиозно-политических течений (фарисеи, саддукеи, ессеи и др.), их идеологии. Подобно греческим историкам, Иосиф вкладывает в уста исторических персонажей речи, которые они в действительности не произносили, но которые тем не менее служат их яркой характеристикой. Написанные по-гречески «Иудейские древности» (ок. 95 г. н. э.) Иосифа представляют собой историю еврейского народа от начала его существования до периода, непосредственно предшествующего восстанию против римлян. В первой части этого труда, основанного на библейском повествовании, дополненном легендами и аллегорическим морализированием, предпринимается попытка реинтерпретировать древние традиционные источники в соответствии со стандартами современной ему историографии. Исторический труд Иосифа вступает в новую фазу с переходом к описанию им возникновения и функционирования Хасмонейского государства, римского завоевания Иудеи, правления Ирода и его преемников, деятельности римских префектов и прокураторов вплоть до начала Иудейской войны в 66 г. н. э. Незадолго до смерти Иосиф Флавий написал также «Автобиографию», в которой пытался, главным образом, оправдать свое предательское поведение в ходе Иудейской войны, а также апологетическое сочинение «Против Апиона: о древности еврейского народа», направленное на защиту иудаизма и евреев от антисемитски настроенных александрийских авторов, в частности, Апиона (пер. пол. I в. н. э.), написавшего книги «Против иудеев» и «История Египта», в которых третировал евреев и искажал их прошлое. Иосиф был первым иудеем, обратившимся к нееврейскому читателю с повествованием об истории еврейства не только как религии, но и как национально-политического организма.

Отдельные факты по истории древнего Израиля и Иудеи, — как правило, крайне искаженные, — содержатся в сочинениях многих греческих и римских авторов, начиная с Гекатея Абдерского (ок. 300 г. до н. э.). Особый интерес у античных авторов вызывали религиозные установления евреев и события, связанные с Исходом из Египта и фигурой Моисея. Если Гекатей в своей «Истории Египта» пишет об этом с явно юдофильских позиций, то, начиная с Манефона, коррелировавшего евреев с гиксосами, эти события трактуются с явно антиеврейских позиций; аналогичный подход мы встречаем у Диодора, Апиона, Херемона, Плутарха и др. Самые ранние из известных нам нееврейских авторов, в трудах которых говорится о древнеизраильских царях, — это греческие писатели II в. до н. э. Менандр Эфесский и Дий, упоминающие Соломона (их тексты приводятся в: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 112–120, 126; Иудейские древности, VIII, 144–149).

Соответствующие фрагменты из античных авторов, их переводы и комментарии к ним можно найти в издании: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vols. 1–3, Jerusalem, 1980–1984 (русск. пер.: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Под. ред. Н. В. Брагинской. Москва; Иерусалим, 1997–2002). Сочинения многих античных авторов по-гречески и на латыни, в том числе произведения Филона Александрийского и Иосифа Флавия доступны в электронном виде (например, на CD: MUSAIOS Version, 1995 [by D. J. Dumont, R. M. Smith]).

Рукописи Мертвого моря. В 1947–1956 гг. в одиннадцати пещерах, расположенных в районе пустынной местности Вади-Кумран и развалин поселения Хирбет-Кумран (близ северо-западного побережья Мертвого моря), были обнаружены фрагменты около 800 рукописей на еврейском (около 90%), арамейском и греческом языках. Рукописи были написаны на коже, папирусе, меди и, по всей вероятности, составляли библиотеку проживавшей здесь во II в. до н. э. — I в. н. э. иудаистской ессейской религиозной общины. Манускрипты Кумрана проливают, в частности, новый свет на происхождение и историю иудейских религиозно-политических течений эпохи эллинизма и позволяют лучше понять генезис ряда основополагающих доктрин первоначального христианства. Кумранские сочинения (*Устав Кумранской общины*, *Благодарственные гимны*, *Свиток войны сынов Света против сынов Тьмы*, *Комментарий на книгу пророка Аввакума* и др.) и иудаистские апокрифы и псевдоэпиграфы, прежде всего, ессейско-кумранского толка (кн. *Еноха*, *Юбилеев*, *Завещания 12 патриархов* и др.), показывают, что в эпоху эллинизма в сектантском иудаизме получает распространение концепция предестинации. Так, по представлениям кумранитов-ессеев, первоначально идея, план будущего мироздания возникают в Разуме, Мысли Господа Бога. Более того, можно сказать, что вся мировая исто-

рия, еще не начавшись, *уже состоялась* в идеальной форме в Мысли Господа. Жизнь каждого человека, праведника и нечестивца, — включая не только его поступки, но и мысли, побуждения, чувства и даже отдельные слова, — оказывается *реализованной* идеально в Божественном Разуме еще до творения его души и тела; так что человек выступает как бы двуединой сущностью, самостью, существует как бы в двух ипостасях — супердуховной (как дотварная идея Господа) и духовно-материальной (как тварь мироздания).

Особую группу рукописей Мертвого моря составляют *Комментарии* (*пешарим*) на библейские пророческие тексты и Псалмы. Члены Кумранской общины полагали, что пророческие тексты Священного Писания предвещают в иносказательной форме исторические события периода жизнедеятельности их сообщества и, прежде всего, факты, непосредственно связанные с судьбой конгрегации, и что, следовательно, «адекватное» истолкование соответствующих библейских текстов и их «актуализация» применительно к современности позволяют правильно истолковывать текущие события, а также предвидеть будущее: пророчества непременно осуществятся — ведь все предвещаемое *уже исполнилось* в Божественном Замысле. В отличие от автора *Первой Маккавейской книги*, выступающего с проримских позиций, составитель *Комментария на Аввакума* (вероятно, первая четверть I в. до н. э.) — убежденный антиимпериалист, резко осуждающий экспансию римлян и выстраиваемый ими мировой порядок.

В арамейском тексте из Кумрана, условно называемом «Молитвой Набонида» (*4Q OrNab*), говорится о семилетнем пребывании в Тейме (оазис в с.-з. части Центральной Аравии) последнего вавилонского царя Набонида (556–539), который «был поражен злой проказой по велению Бо [га небе] с». Грех вавилонского царя отпустил иудей, «ясновидец»; Набонид воздал «почести и вели [кое прославление] Имени Бо [га небес]». Зафиксированную в данном тексте традицию исследователи соотносят с четвертой главой книги *Даниила*, где говорится о том, что этот иудейский провидец предрек вавилонскому царю Навуходоносору (605–562) отлучение от людей по болезни на «семь времен» по определению Всевышнего, а также его последующее исцеление; поправившись, правитель прославил Царя небес.

Документы, обнаруженные в других пещерах близ западного побережья Мертвого моря — Вади-Мураббаат, Пещера писем (Нахал-Хевер), Пещера бассейна, Пещера клада, Пещера ужасов, — проливают новый свет на хозяйственную жизнь и социально-экономические отношения в Иудее в период между Иудейской войной и антиримским восстанием иудеев под руководством Бар-Кохбы (132–135 гг. н. э.). Здесь же обнаружены многочисленные документы, относящиеся к самому восстанию Бар-Кохбы, включая собственные письма последнего. Основным источником по истории этого восстания является пересказ римского историка Диона Кассия (ок. 160–235; писал по-греч.), сделанный византийским монахом Ксифилином (XI в.). Отдельные разрозненные и тенденциозные сведения сохранились также у церковных авторов, начиная с IV в. (Евсевий Кесарийский, Иероним, Епифаний Саламинский и др.). Талмудическая традиция содержит во многом фольклорный и легендарный материал.

Официальное научное издание рукописей Мертвого моря осуществлено в специальной серии «Открытия в Иудейской пустыне» (Discoveries in the Judaean Desert, Oxford University Press, 1955–2002, тт. I–XXIX). Рукописи изданы на микрофишах (The Dead Sea Scrolls on Microfiche, ed. by *E. Tov*, 1993/1995) и в электронном виде (1997–2003). Основные кумранские тексты с англ. пер. можно найти в издании: The Dead Sea Scrolls Study Edition. Edited and Translated by *García Martínez F.* and *Tigchelaar E. J. C.* Vol. 1: 1Q1–4Q273. Leiden, 1997; vol. 2: 4Q274–11Q31. Leiden, 1998. Опубликована двухтомная «Энциклопедия рукописей Мертвого моря» (Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls, Oxford University Press, 2000).

Историография истории Израиля и Иудеи в период поздней античности, Средние века и Новое время (до XX века)

В течение нескольких столетий после подавления римлянами восстания иудеев под руководством Бар-Кохбы (135 г. н. э.) еврейская историография пребывала в состоянии застоя. В Талмуде и Мидраше отсутствует связное повествование об исторических событиях (даже название «Иудея» не упоминается). Там сохранились лишь намеки, связанные с правлением Хасмонеев (исследованы, в частности, Г. Аллоном), разрушением римлянами Иерусалимского Храма в 70 г. н. э., римским владычеством в Иудее, отдельные сведения по истории иудейских религиозных течений эпохи эллинизма и раннеримского периода, социально-экономической ситуации в стране и т. д. Своего рода исторический календарь представляет собой Мегиллат Та'анит (*Свиток Поста*), сочинение, составленное на арамейском языке, вероятно, незадолго до разрушения Второго Храма, — во всяком случае, не позднее восстания Бар-Кохбы. В сочинении Седер 'олам рабба (*Большой Седер 'олам* [«порядок мира»]), приписываемом таннаю (законоучителю Мишны) Йосе бен-Халафте (ок. 150 г. н. э.), предпринимается попытка установить хронологические рамки библейской истории от сотворения мира до восстания Бар-Кохбы. Книга написана на иврите и содержит мидрашистские интерпретации библейских текстов, использующихся для хронологических подсчетов. Автор сочинения, вероятно, опирался на древние традиции, которые послужили также источником для хронологических выкладок еврейского хронографа Деметрия (см. выше). Возобновление деятельности еврейских хронистов в Италии в VIII в. привело к попытке переложить на иврите исторические сочинения Иосифа Флавия в хронике, приписываемой Йосефу

бен-Гориону хак-Кохен: ок. 953 г. в Южной Италии появляется *Книга Иосиппон* (евр.-греч. форма имени Йосеф). Основными источниками книги были: латинская рукопись, включавшая перевод с греческого 16-ти из 20-ти книг «Иудейских древностей» и латинский пересказ «Иудейской войны» (т. н. *Гегесипп* [втор. пол. IV в.]; из оригинальной версии «Иудейской войны» автору были известны лишь отдельные факты), латинская версия *1–2* Маккавейских книг, а также различные средневековые хроники, служившие составителю источником информации о языческих народах. Это произведение явилось основным источником для евреев в Средние века (включая крупнейших ученых) по истории последнего периода Второго Храма.

В историческо-апологетическом труде еврейско-испанского ученого Авраама ибн-Дауда «Сефер («Книга»; в нек. рукописях *Седер*, «Порядок») хаккаббала» (1160–1161), направленном против секты караимов, затрагиваются отдельные аспекты древней истории евреев, прежде всего связанные с передачей (*каббала*; евр. «принятие», «получение») Торы из поколения в поколение, начиная с Моисея. Первые два трактата, входящих в «Сефер хай-йухасин» (*Книгу родословий*) Авраама Закуто (труд завершен в Тунисе в 1504), охватывают эпоху Второго Храма, Мишны и Талмуда. Обращение к истории Второго Храма, использование многочисленных нееврейских источников, критический подход к религиозным проблемам, затрагиваемым в раввинистических сочинениях, характеризуют книгу Азарии деи Росси «Меор эйнаим» («Светоч глаз»; Мантуя, 1573). В этом произведении затрагиваются вопросы древнееврейского летосчисления; автор показал, что персидский период владычества в Палестине был намного длиннее, чем это отражено в Талмуде. Внимание деи Росси привлекала и еврейско-эллинистическая литература, забытая евреями приблизительно с начала н. э., в частности творчество Филона Александрийского. В книге дан перевод на иврит «Послания Аристея» (см. выше).

Труд Давида Ганса «Цемах Давид» («Отпрыск Давида»; Прага, 1592), написанный под влиянием центральноевропейской историографии, представляет собой хронологическое описание событий всеобщей (1-я часть) и еврейской (2-я часть) истории с отдельными повествовательными вставками, более подробно освещающими те или иные события. Первая часть сочинения Ганса во многом суммирует данные исторических сочинений ибн-Дауда и Закуто.

Определенный вклад в исследование библейской историографии и истории внесли христианские теологи, философы и ученые XVI–XVII вв. Среди них один из вождей Реформации в Германии Андреас Карлштадт (De canonicis scripturis libellus D. Andreae Bodenstein Carolstadii Sacrae Theologiae Doctoris et Archidiaconi Wittenbergensis, 1520), нидерландский католический богослов и историк XVI в. Андреас Мазиус (Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata, 1547), испанский иезуит Бенто Перейра (Benedicti Pereira e Societate Jesu, tomus I–IV commentariorum et disputationum in Genesim, 1594–1600), французский иезуит Жак Бонфрер (Pentateuchus Mosis commentario illustratus, 1631), английский философ Томас Гоббс (Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government, 1651), французский кальвинист Исаак де ля Пейрер (Praeadamitae sive exercitatio super versibus duadecimo, decimotertio et decimoquarto capitis quinti epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi homines ante Adamum conditi, 1655), французский кальвинистский богослов Жан Ле Клерк (Sentiments de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par Richard Simon de l'Oratoire, 1685) и др.

Особое значение для развития исторической критики Библии, библейской герменевтики и историографии имеет труд еврейско-голландского философа Бенедикта (Баруха) Спинозы, опубликованный анонимно в 1670 г. в Амстердаме (в целях конспирации местом издания был указан Гамбург) под мудрым названием «Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе как вместе со спокойствием государства и самим благочестием» («Tractatus Theologico-Politicus…»). Значительная часть трактата посвящена рассмотрению вопросов, связанных с религиозно-политическим устройством государства вообще и анализу особенностей государства древних евреев в частности. В качестве методологической основы Спиноза выдвигает принцип, согласно которому «мы должны утверждать только то, что очевидно из самого Писания или что выводится путем законных заключений только из его оснований, а не из того, что кажется согласным с разумом». «Общее правило толкования Писания таково: не приписывать Писанию в качестве его учения ничего, чего мы не усмотрели бы самым ясным образом из его истории». Следует учитывать «природу и свойства языка, на котором книги Писания были написаны и на котором их авторы обыкновенно говорили. Ведь таким образам мы будем в состоянии найти все значения, которые каждая речь может допускать на основании обычного способа выражения. А так как все писатели как Ветхого, так и Нового Завета были евреи, то несомненно, что история еврейского языка прежде всего необходима для понимания книг не только Ветхого Завета, но и Нового…» Следует учитывать обстоятельства возникновения библейских книг, а в тех случаях, где это возможно, иметь в виду также обстоятельства «жизни, характер и занятия автора… книги; кто именно он был, по какому случаю, в какое время, кому и, наконец, на каком языке он написал; потом судьбу каждой книги, именно: как она первоначально была принята и в чьи руки попала, потом сколько разночтений ее было и по чьему решению она была принята в число священных; и, наконец, каким образом все книги, которые теперь всеми признаются за священные, со-

единились в одно целое. Все это… должна содержать история Писания». В результате своих исследований Спиноза пришел, в частности, к заключению, что Пятикнижие, а также книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Самуила и Царей были составлены книжником Эзрой в середине V в. до н. э.

Французский католический теолог и ученый, член ордена ораторианцев Ришар Симон опубликовал в 1678 г. сочинение «Историческая критика Ветхого Завета» (Histoire critique du Vieux Testament). Следуя установкам социниан (возникшего в Швейцарии в XVI в. движения протестантов-антитринитариев, связанного с именами Лелио и Фауста Социнов) и Спинозы, Симон делает акцент на рациональной интерпретации библейских текстов и считает, что для адекватного понимания и истолкования библейских текстов следует прежде всего установить время, место и обстоятельства их возникновения. В результате своих изысканий Симон пришел к заключению, что Моисею принадлежат лишь законодательные тексты Пятикнижия; исторические же повествования написаны *анналистами* (здесь сказывается влияние идей Мазиуса и Перейры). Несогласованности, повторы и т. п., встречающиеся в Пятикнижии, являются, по мнению Симона, следствием того, что анналисты составляли свои летописи в разное время и независимо друг от друга, а при объединении и кодификации всех анналов не ставилась задача их упорядочения и согласования. Особо следует отметить, что французский исследователь придавал большое значение *устной традиции* в процессе создания книг Еврейской Библии. Почти все 1300 экземпляров книги Симона были уничтожены клерикалами-обскурантами. Лишь в 1776 г., когда сочинение Симона было переведено на немецкий язык, с его соображениями смог познакомиться широкий круг библеистов.

Первым систематическим трудом по истории евреев, включая древнюю историю, явилось семитомное сочинение гугенота Ж. Банажа «История и религия евреев от эпохи Иисуса Христа до настоящего времени» («L'histoire et le réligion des Juifs depuis Jésus Christ jusqu'à present»), написанное и опубликованное им во время пребывания в изгнании в Голландии в 1706–1711 гг. В работе Ж. Банажа, который принадлежал к историографической школе, искавшей в истории точного осуществления библейских пророчеств, еврейская история рассматривается в контексте всеобщей. Этот историк с большим сочувствием описывает судьбу еврейского народа и его упорство в отстаивании своей веры. Сочинение Банажа призвано было дополнить и продолжить исторические произведения Иосифа Флавия. Неадекватное владение ивритом вынуждало историка пользоваться латинскими переводами еврейских источников и авторов. Еще одной работой этого автора были «Иудейские древности» (Antiquitès judaïques, 1713). В 1796 г. еврейско-австрийстский представитель радикального крыла *Хаскалы* (еврейского Просвещения) П. Беер опубликовал на иврите «Историю Израиля» (*Толедот Йисраэл*), включавшую материалы по библейской истории. (Это произведение в оригинале и переводах (включая русский) получило широкое распространение в еврейских школах в XIX — начале XX в.) Первым еврейским автором, опубликовавшим систематическую историю евреев с древнейших времен, был проживавший в Англии М. Майерс (The History of the Jews, from their Origin to their Ultimate Dispersion, 1824).

Ярким выразителем просветительских тенденций в области еврейской историографии был И. М. Иост, лидер немецкого реформистского иудаизма на раннем этапе его развития. В ряде отношений именно он заложил основы интенсивного развития *научной иудаики* (Wissenschaft des Judentums) в Германии в XIX в. В то же время его девятитомный труд «История евреев от времен Маккавеев до наших дней» (Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage; 1820–1829) отличается холодным рационализмом, характерным для историографических представлений эпохи Просвещения, и критическим отношением к еврейской традиции. Уделяя особое внимание духовным процессам и религиозным течениям в еврействе, Иост написал также трехтомное сочинение «История иудаизма и его сект» (Geschichte des Judentums und seiner Sekten; 1857–1859), отличающееся богатым фактическим материалом.

Большое значение для изучения истории древнего Израиля и Иудеи в XIX в. имел фундаментальный труд Г. Греца «История евреев с древнейших веков до настоящего времени» (Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart; т. 1–11, 1853–1875; т. 12, 1888). Для сочинения Греца характерны глубокое знание исторических источников и тонкий критико-филологический анализ. Он рассматривает еврейский народ как живой организм, продолжающий непрерывное национальное существование со времен патриархов. Мировоззрению Греца присущ рационализм, сближающий его со взглядами крупного еврейского просветителя М. Мендельсона и в определенной мере продолжающий рационалистическую тенденцию средневековой еврейской философии.

Значительный след в историографии истории древнего Израиля и Иудеи сыграли труды французского историка и семитолога Э. Ренана «История происхождения христианства» (Histoire des Origines du Christianisme; в русском переводе: «История первых веков христианства», 7 т.; 1864–1907) и «История израильского народа» (Histoire du Peuple d'Israël; 5 т.; 1887–1893; русск. версия: СПб., 1908–1912, 2 т.). Концепция Ренана базируется на признании древнего Израиля наряду с Древней Грецией главными формирующими началами европейской цивилизации. Основная заслуга еврейства, по Ренану, — это мессианская идея спасения, идеалы социальной справедливости и прогресса, создание этической религии и базирующихся на ней норм морали. Только еврейство было способно породить идею единого Бога, а тем самым понятие универсального чистого духа, вне которого никогда не возникла бы европейская культура.

Среди авторов, внесших заметный вклад в изучение библейской историографии и отдельных аспектов библейской истории во второй половине XVIII–XIX в. отметим также французского врача (лейб-медика Людовика XV) и библеиста Жана Астрюка, с именем которого обычно связывают возникновение т. н. «документальной гипотезы», о которой речь уже шла выше (Conjectures sur les Mémoires Originaux, dont il proit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse…, 1753; русск. пер.: Происхождение Библии. М., 1964. С. 126–253), английского католического богослова А. Геддеса (The Holy Bible or the Books accounted Sacred by Jews and Christians, 1792), немецких библеистов и историков Й. Д. Михаэлиса (Einleitung in die Göttlichen Schriften des Alten Bundes, 1787), Й. С. Землера (Abhandlung von freier Untersuchung des Canons. Halle, 4 т., 1771–1775), Й. Г. Эйхгорна (Urgeschichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von *Johann Philipp Gabler*, 2 т., 1790–1793), К. Д. Ильгена (Die Urkunden des jerusalemisches Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur geschichte der Religion und Politik, 1798), Й. С. Фатера (Commtetar über den Pentateuch, 3 т., 1802–1805), Г. Г. Эвальда (Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 2. Ausg. Göttingen, 4 т., 1852), Г. Гупфельда (Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853), В. Фатке (Die Religion des Alten Testaments. Berlin, 1835; Die biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt, 1835; Historisch-kritische Einleitung in das Alten Testament, 1886), Э. В. Рейсса (Die Geschichte der heiligen Schriften des alten Testaments. Braunschweig, 1881; к своим основным идеям Рейсс пришел еще в 1833/34 гг., однако тогда не решился их опубликовать), К. Г. Графа (Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, 1866), Р. Киттеля (Geschichte der Hebräer, 2 т., 1888; русск. пер.: История еврейского народа, т. I, 1917), Ю. Велльхаузена (Prolegomena zur Geschichte Israels, 1878 [русск. пер.: Введение в историю Израиля / Пер. Н. М. Никольского. СПб., 1909]; Israelitische und Judische Geschichte, 1894). В 1895–1940 гг. на иврите выходит четырнадцатитомная «История Израиля» З. В. Явица, выдержанная в духе национально-религиозной традиции, хотя и не лишенная некоторых элементов критического подхода. Особо отметим работы В. М. Л. де Ветте (Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus libris diversum, alius cuiusdam recensoris opus esse monstratur, 1805; Beiträge zur Einleitung in das Alten Testament, 1806–1807; Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel, 1817), усматривавшего непосредственную связь между содержанием книги *Второзакония* и религиозной реформой 621 г. до н. э. иудейского царя Йошийаху. По мнению известного библеиста и семитолога О. Эйссфельдта, значение концепции В. де Ветте для библеистики может быть приравнено к той точке опоры, при помощи которой Архимед считал возможным повернуть землю. О развитии библейской историографии и, в частности, «документальной гипотезы» со времен Ю. Велльхаузена мы уже говорили в первом разделе нашего очерка.

Историография истории древнего Израиля и Иудеи в XX в.

В первой четверти XX века появляется ряд фундаментальных трудов, в которых значительное внимание уделяется историко-религиозному фону происхождения христианства. Среди работ христианских ученых назовем, прежде всего, трехтомные сочинения немецких историков Э. Шюрера «История еврейского народа в эпоху Иисуса Христа» («Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi»; 1898–1901) и Эд. Мейера «Происхождение и начальная история христианства» («Ursprung und Anfänge des Christentums»; 1921–1923). Труд Э. Шюрера в сильно переработанном виде (с учетом данных рукописей Мертвого моря, новых археологических открытий и т. д.) был в 1970–1980-х гг. переиздан на английском языке (The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. —A. D. 135). A New English Version Revised and Edited by *G. Vermès, F. Millar, M. Black,* and *M. Goodman*, 4 т., 1973–1987). С другой стороны, еврейский ученый И. Г. Клаузнер опубликовывал на иврите книги «Иисус из Назарета, его время, жизнь и учение» (1922) и «От Иисуса до Павла» (1939). Перу Клаузнера принадлежат также написанные на иврите «История Израиля» (*Хистория йисреэлит*; 1909), в которой рассматриваются события от завоевания Ханаана до времени Хасмонеев, и «История Второго Храма» (*ха-Хистория шел ха-Баит ха-Шени*; 5 т., 1949). В приложении к 3-у изд. последнего труда (1952) Клаузнер на основе анализа рукописей Мертвого моря первым выдвинул предположение об их зелотском происхождении; эта гипотеза нашла сторонников в лице С. Рота и Г. Драйвера. (Зелоты, евр. *канаим*, «ревнители» — религиозная партия, инициировавшая восстание 66–73 [74] гг. н. э. против Рима; близкой к ним по идеологии группой были т. н. сикарии [«кинжальщики»; от лат. sica, короткий кривой кинжал].) По мнению Клаузнера, именно в эпоху Второго Храма сформировалась национальная идея, господствовавшая в жизни еврейского народа на протяжении многих веков. Он полемизирует с некоторыми христианскими историками, с его точки зрения исказившими облик эпохи Второго Храма во имя апологетики христианства. Израильский историк считал, что еврейская мессианская идея никогда не приобретала чисто духовного религиозно-этического характера, но всегда сохраняла политическую основу и связь со страной Израиля. Аналогичный подход к истории Второго Храма во много характерен для работы С. Цейтлина «Возникновение и падение Иудейского государства в эпоху Второго Храма» («The Rise and Fall of the Judaean State in the Second Commonwealth; 3 т., 1968–1978). Вопреки широко распространенному мнению, Цейтлин пытается выявить элементы сектантского иудаизма уже в эпоху персидского владычества в Иудее. В своей работе Цейтлин тщательно анализирует не только источники эпохи Второго Храма, но и талмудическое

законодательство. Большое внимание он уделяет вопросам хронологии. Высокую значимость для изучения истории Иудеи в эпоху эллинизма и раннеримский период, особенно событий, связанных с восстанием Маккавеев, имеют работы Э. Бикермана (Der Gott der Makkabäer, 1937; Institutions des Séleucides, 1938 (русск. пер. с дополнениями автора: Государство Селевкидов, М., 1985); From Ezra to the Last of the Maccabees, 1962; Studies in Jewish and Christian History, 3 т., 1976–1986; The Jews in the Greek Age, 1988). Этот автор выдвинул, в частности, парадоксальный тезис, согласно которому инициатором антиеврейского указа Антиоха IV Епифана, послужившего началом страшных гонений на евреев в 167–164 гг. до н. э., был тогдашний иудейский первосвященник-эллинизатор Менелай (172–162) и его сторонники, стремившиеся «модернизировать» иудаизм и преодолеть его «сепаратизм». Вообще Бикерман считал, что эллинизм оказал глубокое воздействие на еврейское общество. (Ту же идею развивал в своем большом сочинении М. Хенгель; Judentum und Hellenismus, 1969.) Отметим также важный хронологический труд Э. Бикермана «Хронология древнего мира» (Chronology of the Ancient World; русск. пер.: М., 1968), включающий таблицы годов правлений царей Израиля и Иудеи и владык сопредельных стран. (Здесь же отметим, что хронологические расчеты, связанные с историей Иудеи, позволяют делать таблицы, содержащиеся в издании: *Parker R.*, *Dubberstain W.* Babylonian chronology, 626 B. C. —A. D. 75. Providence, 1956.)

Написанная на русском языке «Всемирная история еврейского народа» С. Дубнова (полное изд. в подлиннике на русск. яз.: Рига, 1934–1938; впервые опубликовано в нем. пер. в Берлине в 1925–1929; 10 т.) открыла новую страницу в еврейской историографии, внеся социологический подход в интерпретацию истории. Дубнов рассматривает еврейскую историю с точки зрения перехода гегемонии в ней от одного «центра» к другому и полемизирует с широко распространенным в его время хронологическим разделением истории еврейского народа на периоды, основанные на литературных критериях. К социологической школе относится и С. У. Барон, написавший «Социальную и религиозную историю евреев» (Social and Religious History of the Jews; т. 1–14, 1952–1970; пер. изд. — 1937, 3 т.), в котором уделяется особое внимание глубокой взаимосвязи жизни и культуры евреев и окружающего их мира. Барон акцентирует внимание на социальных процессах в функционировании еврейского сообщества, а не на достижениях отдельных личностей.

В. Чериковер заложил основы систематического исследования папирусов эллинистического периода, относящихся к евреям. Собрание этих папирусов, снабженное комментариями, издано им при участии А. Фукса и М. Штерна (Corpus Papyrorum Judaicarum [3 т., 1957–1964]; ок. 600 документов, относящихся к жизни египетского еврейства в эллинистический, римский и византийский периоды воспроизведены по-гречески с английским переводом и комментариями). Предисловие к изданию представляет собой ценное историографическое исследование, посвященное еврейской египетской диаспоре. Основополагающий характер носят труды Чериковера, посвященные отношениям между еврейской и эллинистической культурами (Palestine under the Ptolemies, 1937; Hellenistic Civilization and the Jews, 1959). В отличие от Э. Бикермана и М. Хенгеля, В. Чериковер рассматривал влияние эллинизма на иудеев как во многом поверхностное и не имевшее принципиальной значимости (так же Ф. Миллар, С. Сэндмел и др.).

В 1964 г. началось издание монументальной многотомной «Всемирной истории еврейского народа» («The World History of the Jewish People»; также на иврите), первые восемь томов (1964–1979) которой, посвященные древнейшей эпохе, эпохе патриархов и судей, единому Израильскому царству и раздельным царствам Иудеи и Израиля, персидской эпохе, эллинистическому и римскому периодам, а также раннему Средневековью были написаны коллективами историков и публиковались под ред. Е. А. Спейзера, Б. Нетанйаху, Б. Мазара, А. Маламата, С. Рота, А. Шалита, Ц. Бараса и др. В 1969–1970 гг. на иврите была издана трехтомная «История еврейского народа» под общей редакцией Х. Бен-Сассона. (Сокращенный русский вариант — «Очерк истории еврейского народа» — вышел под редакцией Ш. Эттингера; последнее издание: М.; Иерусалим, 2001). С 1996 г. начат выпуск многотомной «Библейской энциклопедии» (Biblische Enzyklopädie) под общей редакцией В. Дитриха и В. Штегеманна; каждый том энциклопедии представляет собой монографическое исследование по истории древних евреев в определенный период (как правило, в течение 1–2 веков; см. *Библиографию*). Важнейшие сведения по проблемам истории, религии и культуры древнего Израиля и Иудеи, библейской историографии, а также соответствующую библиографию можно найти в концентрированном виде в энциклопедическом словаре Anchor Bible Dictionary (editor-in-chief *D. N. Freedman*, 1992); электронная версия издания (на CD) была выпущена в 1997.

Некоторые основные направления современных исследований по истории древнего Израиля и Иудеи

Проблема этногенеза. Господствующей ныне концепцией происхождения протоевреев является т. н. *аморейско-сутийская гипотеза*, виднейшим отечественным адептом которой является И. М. Дьяконов. В Сирии и Ханаане переход от первой фазы среднебронзового века (заканчивается ок. 2000/1950 гг. до н. э.) ко второй его фазе, подпериоду А (ок. 2000/1950 — ок. 1750 гг. до н. э.), характеризуется значительными изменениями

в материальной культуре и активным развитием городской цивилизации (т. н. период реурбанизации). Большинство исследователей связывают эти процессы с интенсивной иммиграцией групп амореев-сутиев. «Амореи» — термин условный. Слово Amurrû (букв. «западные»; шумерское MAR. TU) используется только в специфических контекстах, а обычным наименованием (и *самообозначением*) для западносемитских пастушеских племен в Месопотамии служило слово Sutī'ū, которое, очевидно, является передачей аморейского Š] tī'u, означающего «потомков (некоего) Шуту (Суту)». С аморейским Шуту (это имя должно было в аккадской передаче *писаться* «Суту») тождественен библейский Шет (úù; *синод.* Сиф), третий сын Адама и Евы (*Быт.* 4:25, 5:3). В рамках *аморейско-сутийской гипотезы*, скорее всего, и следует рассматривать странствование Авраама, в частности его переселение из северомесопотамского Харана в Ханаан и, следовательно, идентифицировать патриархов как амореев-сутиев. Эпоху же патриархов, описанную в книге *Бытия* 11:27–50:26, вероятно, можно соотнести с археологическим периодом среднебронзового века второй фазы, подпериод B (ок. 1750 — ок. 1630 гг. до н. э.). В Двуречье это был т. н. Старовавилонский период, когда правила аморейская династия царя Хаммурапи (1792–1750 гг. до н. э.) и его преемников; в Сирии это была т. н. *эпоха Мари* — период расцвета этого управляемого амореями верхнемесопотамского города-государства, при раскопках которого обнаружен большой клинописный архив (документы датируются XVIII в. до н. э.). Тексты из Мари рисуют *диморфическую* социальную структуру амореев — сосуществование обитателей городов и племенных групп (включая как скотоводов-кочевников и полукочевников, так и жителей деревень). Эта картина хорошо согласуется с общественной ситуацией, описанной в Книге Бытия: патриархи кочуют и живут в шатрах по соседству с городскими центрами. Подобного рода социальные структуры сохранялись, вероятно, и в более поздние времена; однако до нас не дошли *документальные* данные, подобные архиву из Мари, которые бы *эксплицитно* свидетельствовали об этом для *более поздних периодов*. (Среди наиболее видных критиков «аморейской гипотезы» можно назвать М. Ливерани, Т. Л. Томпсона, Дж. Ван Сетерса, С. Ричарда.)

Авраам первым из библейских героев обозначен термином *'иври* (к нему восходит русск. «еврей»). Некоторые исследователи — несколько десятилетий назад их было довольно много — соотносят *'иврим* (мн. ч. от *'иври*) с т. н. *хапиру* (wapirū/wabirū) аккадских текстов и *апиру* ('apirū) древнеегипетских, а также *шосу*. В египетских текстах, содержание которых имеет отношение к южной и центральной Палестине, часто упоминаются пребывающие здесь *шосу* (šosū-*š3œw*) и *апиру* в эпоху поздней бронзы (ок. 1550 — ок. 1200 гг. до н. э.). Оба термина употребляются не как этнонимы, а как обозначения социальных групп. *Шосу* ведут кочевнический («бедуинский») образ жизни: живут в шатрах, владеют скотом и практикуют сезонные перемещения на новые пастбища (transhumance). В отличие от *шосу*, *апиру* не являются номадами; в основном они фигурируют в египетских текстах как наемники. Египетское 'apirū восходит к аккадскому термину wapirū/wabirū, произведенному от глагола wabāru, «насильственно, вынужденно покинуть дом», «быть изгнанным». *Хапиру* — это лица, стоящие за пределами социальной организации, «изгои, парии, странники, бродяги, беженцы». Самое раннее из дошедших до нас упоминаний о SA. GAZ, или *хапиру*, встречается в тексте от эпохи Третьей династии Ура (ок. 2050 г. до н. э.). В течение последующих семисот–восьмисот лет *хапиру* (*апиру*) упоминаются в ассирийских, вавилонских, египетских, угаритских, хеттских текстах. В т. н. письмах из Телль эль-Амарны (обнаруженная в 1887 г. часть дипломатического архива Аменхотепов III и IV; XIV в. до н. э.) на аккадском языке они обозначаются логографически как SA.GAZ.MEŠ, — что является шумерезированной транскрипцией семитского šaggāšu, «убийцы, разбойники», — атакующие ханаанские города Первоначально многие исследователи прямо соотносили их с евреями под водительством Иисуса Навина. Связь между *'иврим* и *хапиру* представляется крайне проблематичной. Хапиру не были кочевниками, кем несомненно являлись *'иврим*, и их этнический состав был не только и не столько аморейско-сутийским, сколько ханаанейским, аккадским и, возможно, хурритским и т. п. Далее, *хапиру* изображаются в источниках как воины-наемники, мародеры, торговцы и т. д., функционирующие на территории *всего* древнего Ближнего Востока — что отнюдь не соответствует описанию евреев в Священном Писании. Кроме того, термин *' 'иври/' 'иврим*, восходящий к глаголу «переходить (часто, через реку)», имеет в Библии первоначальное значение «перешедшие (через реку Евфрат)» (ср. *И. Нав.* 24:2–3) и не связан с аккадским wabāru/*resp.* wabirū.

Исход из Египта. Большинство исследователей, допускающих историчность библейского рассказа об Исходе евреев из Египта, полагают, что он мог произойти в XIII в., скорее всего, при фараоне Рамсесе II (1279–1212 гг. до н. э.) и что, следовательно, Израиль появляется в Ханаане во второй половине — конце XIII в. до н. э. В пользу этого говорит как библейский текст (в частности, упоминающийся в *Исх.* 1:11, 12:37 и *Числ.* 33:3, 5 город Рамесес [Раамсес], который строили евреи — вероятно, новая столица Рамсеса II, построенная им в Дельте Нила), так и *Стела фараона Мернептаха*, датируемая 1208/1207 гг. до н. э. и являющаяся наиболее ранним из дошедших до нас внебиблейских упоминаний о пребывании Израиля в Земле обетованной. На стеле «Израиль» выписан с детерминативом для понятия «народ», т. е. он еще *не успел* сформироваться как

определенное *территориальное* конфедеративное образование; это предполагает, что израильтяне, вероятно, появились в Ханаане *незадолго* до написания стелы Мернептаха.

Лишь очень немногие исследователи, основываясь на хронологическом ориентире, содержащемся в тексте *1 Царей [3 Царств]* 6:1[9], допускают возможность Исхода в XV в. до н. э., при Тутмосе III (1490–1436) или Аменхотепе II (1438–1412), могущественных фараонах, совершавших широкомасштабные походы в Ханаан. Существует точка зрения, согласно которой Исход из Египта имел место в XIV в. до н. э., после религиозной реформы фараона Эхнатона (Аменхотепа IV; 1353–1335). При этом допускается влияние монотеистических тенденций Эхнатона на становление древнеизраильской религии. Упоминаемые же в тель-эль-амарнских документах хапиру, атакующие ханаанские города, коррелируются с израильтянами во главе с Иисусом Навином. Выдвигается и концепция о двух (по крайней мере) Исходах: (1) в XV в. (под водительством Моисея) и XIII в. (под водительством Иисуса Навина); (2) в XIV и XIII вв. Ряд ученых не исключают также возможности того, что не все племена (колена) Израиля переселились в свое время в Египет, но часть их осталась в центральном Ханаане; и что именно этим фактом объясняется связь вышедших из Египта племен с Палестиной.

Поселение в Ханаане. Ряд палестинских городов, — в том числе и те, которые, согласно *Книге Иисуса Навина*, захватили израильтяне в Земле обетованной после своего освобождения из египетского рабства и сорокалетнего пребывания в пустыне, — судя по данным археологических раскопок, подверглись разрушению в XIII в. до н. э. Среди этих городов Еглон, Девир, Бейт-Эл, Хацор, Мегиддо, Бейт-Шеан, Тель Абу-Хавам, Тель Зерор, Афек, Гезер, Бейт-Шемеш, Тимна, Тель Сера, Ашдод (Лахиш, вероятно, был разрушен не ранее времени правления Рамсеса III [1182–1151 гг. до н. э.]). Многие исследователи (например, Й. Кауфманн, У. Ф. Олбрайт, И. Йадин, А. Маламат, А. Мазар) полагают, что, по крайней мере, некоторые из данных ханаанских городов были взяты именно израильтянами (отдельные же города могли быть разрушены египтянами, а также в ходе нашествия «народов моря»).

Ряд исследователей, вслед за А. Альтом и М. Нотом, говоря о поселении израильтян в Земле обетованной, рассматривают этот процесс не как завоевание в течение непродолжительного отрезка времени (как об этом говорит *Книга Иисуса Навина*), как *мирную инфильтрацию* кочевых и полукочевых групп, приходящих вместе со своими стадами из Заиорданья, постепенно оседающих в центральных, холмистых районах Ханаана и строящих здесь свои деревни. Эти пришельцы обозначаются как Израиль и объединяются по типу греческой *амфиктионии* (своего рода священный союз греческих городов или племен, обычно числом двенадцать, объединявшихся вокруг культового центра). YHWH ГОСПОДЬ, неханаанейское Божество, становится Богом этой «амфиктионии» и почитается в особом культовом центре. С течением времени процесс поселения переходит в военную фазу, когда Израиль, расширяя жизненное пространство, вступает в конфронтацию с местным ханаанейским населением (как об этом рассказывается в *Книге Судей*).

Еще одна гипотеза относительно появления Израиля в Земле обетованной — теория *крестьянского восстания* — была выдвинута Г. Е. Менденхоллом и Н. К. Готтвальдом. Согласно Менденхоллу, новыми поселенцами на центральных возвышенностях Ханаана были не кочевники, а *местные* ханаанейские крестьяне (а также присоединившиеся к ним скотоводы, люди вне закона, наемники и т. п.) — люди *различные по этническому происхождению*, которые восстали против своих владык в городах-государствах и ханаанейского общества в целом (по аналогии с восстанием *хапиру* в середине XIV в. до н. э. против ханаанейских городов-государств, управляемых вассальными царьками, назначаемыми из Египта). В целях создания новых общественных структур эти крестьяне (и присоединившиеся к ним элементы) уходят в горные местности. Ферментом восстания, начавшегося еще в Заиорданье, была, согласно данной гипотезе, группа бежавших из Египта почитателей YHWH ГОСПОДА. Ханаанейские инсургенты отвергают старые политические идеологии в пользу создания общины Завета с YHWH. Г. Е. Менденхолл связывает начало социальной революции с появлением новой религии, в то время как Н. К. Готтвальд, находясь под влиянием марксизма, полагает, что новые религиозные представления возникают как функция революции, для поддержки социальных доктрин раннего Израиля.

Существует точка зрения, согласно которой израильтяне ведут свое происхождение от местных ханаанейских племенных общностей и групп неоседлого населения позднего бронзового века, таких, например, как хабиру или шосу, известных из египетских источников (см. выше). В этой связи обращается внимание на определенное сходство между поселенческим процессом в центральной нагорной Палестине в период первой фазы железного века (ок. 1200 — ок. 1000 гг. до н. э.) и во второй фазе среднего бронзового века (заканчивается ок. 1550 г. до н. э.). И. Финкельштейн выдвинул гипотезу, согласно которой оседлое население среднего бронзового века II после того, как оно было вынуждено принять пастушеский или полукочевой образ жизни в эпоху поздней бронзы (ок. 1550 — ок. 1200 гг. до н. э.), воспользовалось сложившимися в эпоху железного века I обстоятельствами и вернулось к оседлой жизни.

Ряд исследователей, выдвигая гипотезы о возникновении Израиля, предлагают те или иные комбинации вышеперечисленных теорий применительно к отдельным группам внутри израильской общности.

Некоторые проблемы изучения истории ранней монархии и эпохи Первого Храма.

(1) Исследователи, известные как *«библейские минималисты»* — отрицая в целом историческую значимость библейских материалов, касающихся времени до воцарения Соломона (период правления которого уже имеет надежные археологические корреляты), — рассматривают, например, царя Давида как мифического лидера, введенного в повествование позднейшими библейскими авторами для того, чтобы «создать» для Израиля героическое прошлое (так что это повествование оказывается чуть ли не сопоставимо с кельтскими мифами о короле Артуре). Говорят также об «эпонимичном и метафоричном характере» как фигуры самого Давида, так и понятия *династия («дом») Давида.* В этой связи большое значение приобретают релевантные экстрабиблейские материалы, и прежде всего, фрагменты A и B, 1–2 арамейской стелы, найденные в 1993–1994 гг. в Тель-Дане и палеографически датируемые серединой — второй половиной IX в. Этот памятник представляет собой победную стелу дамасского царя, вероятно Хазаэла, в которой упоминается «царь Израиля» (т. е. Северного царства), скорее всего Йехорам, сын Ахава (раненный в сражении с сирийцами у Рамот-Гил‘‘ада в 841 г. до н. э. и вскоре умерщвленный в ходе военного переворота израильского военачальника Йеху), а также « [ца] рь Дома Давида» ([ml] k. bytdwd; строки 8–9) — т. е. основанной Давидом династии иудейских царей — вероятно, Ахазйаху, сын Йехорама Иудейского (убитый во время того же переворота). Имя «Давид» и его «дом», возможно, упоминаются и в тексте стелы Меши (строки 12, 31), обнаруженной в Дибане в 1868 г. и датируемой сер. IX в. до н. э. Моавитский царь Меша похваляется тем, что ему удалось освободиться от владычества Северного царства, Израиля. События, отраженные в тексте стелы, вероятно, относятся ко времени израильских царей Ахазйаху (853–852 гг. до н. э.) и Йехорама (852–841 гг. до н. э.).

(2) Важное значение для изучения истории религии раздельных Иудейского и Израильского царств имеют теофорные антропонимы, зафиксированные в острака из израильской столицы Самарии (вероятно, сер. IX в. до н. э.) и письмах острака из иудейского Лахиша (ок. 587/586 гг. до н. э.), а также надписи из Кунтиллет-‘‘Аджруда (ок. 50 км к югу от оазиса Кадеш-Барнеа; ок. сер. IX — сер. VIII вв. до н. э.) и Хирбет-эль-Кома (в 11 км к востоку/юго-востоку от Лахиша; ок. 700 г. до н. э.). В частности, среди надписей, обнаруженных в 1975/1976 гг. в Кунтиллет-‘‘Аджруде (букв. «Одинокий холм при колодце») — израильском (?) аванпосту и караван-сарае (по другой интерпретации, религиозном центре), — зафиксированы фразы lYHWH. šmrn. wl’’šrth и lYHWH. t (y) mn (*тж.* hty [mn]?). wl’’šrth. В связи с последним термином, присутствующим в каждой из фраз, отметим, что в ханаанейской мифологии Ашера (’ăšērāh) — супруга Баала. Но термин *ашера* также может употребляться в значении «священная роща», «священное дерево» (*Втор.* 16:21; *Суд.* 6:25–30) и шире, *культовый символ*. Это слово засвидетельствовано в аккадском (aširtu), финикийском (’šrt) и арамейском (’šrt, от ’trt) языках в значении «святилище», «священное место». В то время как одни исследователи переводят фразу YHWH w’šrth как «YHWH *ГОСПОДЬ* и Его священное место (или культовый символ)», другие интерпретируют ее как «YHWH *ГОСПОДЬ* и Его Ашера» и усматривают здесь синкретизм религии YHWH ГОСПОДА и баализма. Уместно упомянуть в данной связи и фрагмент надписи апотропеического характера на колонообразной перегородке между двумя комнатами гробницы II Хирбет эль-Кома, датируемой приблизительно 700 г. до н. э. (строки 2–3). Эта фраза может быть переведена как: «Будь благословен Урийаху перед YHWH *ГОСПОДОМ*. И от врагов его посредством Своей ашеры спаси его». Под «врагами» Урийаху подразумеваться потенциальные грабители/осквернители гробницы (или темные силы потустороннего мира); термин же «ашера» может быть интерпретирован здесь как «священный столб». Возможна также следующая интерпретация фразы: «Благословен Урийаху перед ГОСПОДОМ; и от врагов его посредством Своей ашеры Он спас (спасает, спасет) его».

Что касается обозначения YHWH šmrn, то оно может быть переведено «YHWH Шомерона (Самарии)» либо как «YHWH, Хранитель наш». Обозначение же YHWH t (y) mn, вероятно, может быть интерпретировано как «YHWH Теймана (*зд.*, возможно, последний термин употребляется для обозначения “дальнего юга”)», т. е. истолковываться таким образом, что Господь контролирует и дальний юг. Определенную библейскую параллель к обозначению *YHWH Теймана* можно, как кажется, найти в книге *Аввакума* 3:3: «Бог от Теймана грядет и Святой — от горы Паран» (ср. также, например, *Втор.* 33:2, *Суд.* 5:4–5, *Пс.* 68 [67]:8–9). (Ср. «Молитву Набонида» из Кумрана; см. выше.)

Материалы, связанные с языческими культами и богами в Ханаане, собраны в издании: *K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst.* Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden: Brill, 1999 (2-е изд.; 1-е изд. — 1996).

Некоторые факты, касающиеся отдельных аспектов религиозной жизни, истории, хозяйственно-административной и военной практики и т. д. Иудеи в эпоху Первого Храма, можно извлечь из сильно фрагментированных острака из Арада, написанных на иврите в X–VI вв. до н. э.

(3) При изучении истории древнего Израиля и Иудеи большое значение имеет учет релевантных материалов, содержащихся в ассирийских, вавилонских, египетских, сирийских, персидских и др. источниках, которые подчас дополняют библейские данные. (Эти материалы собраны, в частности, в изданиях: *Pritchard J. B.* (ed.). Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 1969; *он же*

(ed.). Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament, 1969.) Так, например, в ассирийской исторической надписи на скале в Курхе, в верхнем течении Тигра (т. н. Монолитическая надпись), перечисляются военные силы, которыми располагала коалиция двенадцати, в которую входил израильский царь Ахав (874–853), в битве с армией ассирийского царя Салманасара III (859–824) в 853 г. до н. э. в окрестностях Каркара на реке Оронт (северная Сирия). У сирийцев было 1200 колесниц, 1200 всадников и 20000 пехотинцев; у царя Хамата было 700 колесниц, 700 всадников и 10000 пехотинцев; у царя Ахава Израильского (*А-ха-аб-бу мат Сир-'и-ла-а-а*) было 2000 колесниц и 10 000 пехотинцев. Таким образом, по количеству колесниц Израиль превзошел всех своих союзников, вместе взятых (всего в битве участвовало со стороны союзников 3940 колесниц); это служит показателем не только военной, но и экономической мощи Израиля, занявшего в этот период одно из доминирующих мест во всем Восточном Средиземноморье. Некоторые исследователи, впрочем, подвергают сомнению цифру в 2000 колесниц, предполагая ошибку писца и допуская цифру 200. (Однако число колесниц у Ахава в Монолитической надписи вполне сопоставимо с числом сирийских и хаматских колесниц. А ведь царь Ахав наносил поражения сирийцам; ср. также тексты *1 Цар.* 10:26 и *1 Хр.* 1:14, согласно которым у царя Соломона было 1400 колесниц). Загадкой остается тот факт, что в надписи на основании трона Салманасара, где в связи с битвой при Каркаре упоминаются сирийский царь Бен-Хадад, царь Хамата Ирхулина и двенадцать царей морского побережья, отсутствует упоминание израильского царя Ахава.

Другой израильский царь, Йеху (841–814), ввиду военной угрозы со стороны агрессивного дамасского царя Хазаэла, в первый же год своего царствования вынужден был в поисках сильного союзника послать обильную дань Салманасару III. На т. н. *Черном обелиске* Салманасара (обнаруженном А. Х. Лэйардом в 1846 г. в Нимруде) Йеху изображен коленопреклоненным перед ассирийским царем, а его слуги — несущими ему дань. Данный рельеф представляет *первое* дошедшее до нас *изображение* конкретного еврея.

Еще один пример. Самария, столица Израильского царства, по всей вероятности, пала в последний год царствования Салманасара V (723/722 гг. до н. э.), незадолго до смерти последнего. То, что именно Салманасар взял Самарию, говорит и Библия (*2 Цар*. 17:5–6; 18:9–10), и так называемая *Вавилонская (Халдейская) хроника* (обнаружена в 1956 г.). С другой стороны, ассирийский царь Саргон II (722–705), преемник Салманасара, в своих надписях, созданных несколькими годами позже упомянутых событий, утверждает, что именно он разрушил Самарию в первый год своего царствования. Вероятно, Саргон был командующим армией Салманасара в то время, когда пала Самария. По смерти же Салманасара именно Саргон осуществил в 722 г. до н. э. депортацию населения Самарии (Эфраима), по его собственным словам, 27 290 человек.

Так называемый Цилиндр персидского царя Кира II (559–529), в котором, в частности, упоминается о данном этим царем разрешении переселенным вавилонянами народам возвратиться на родину и отстроить разрушенные храмы своих богов, проливает дополнительный свет на зафиксированный в Библии (*2 Хр.* 36:23; *Эзр.* 1:2–4) знаменитый Декрет Кира 538 г. до н. э., разрешающий выселенным евреям возвратиться из вавилонского плена в Иудею и восстановить Иерусалимский храм.

Основные проблемы археологии Библейской земли с древнейших времен до разрушения Первого Храма вавилонянами в 586 г. до н. э. обобщены в труде: *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible; 10,000–586 B. C. E., 1990 (русск. сокр. пер.: Археология Библейской земли, 2 т., 1996). Проблемы хронологии Израильского и Иудейского царств подробно рассматриваются в книге: *Thiele E. R.* The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, 1983 (rev. ed.).

Некоторые проблемы изучения истории Второго Храма

(1) Одним из наименее изученных этапов древнееврейской истории является период персидского владычества в Иудее. При этом следует иметь в виду, что около двух с половиной веков этого периода — с конца V в. (*Эзра-Неемия*, Элефантинские папирусы) до середины II вв. до н. э. (кумранские рукописи) — почти совсем не отражены в письменных памятниках (исключение составляют рукописи из Вади-Далиеха и отдельные замечания Иосифа Флавия). Мы уже упоминали о дискуссия, которая ведется вокруг вопроса о времени деятельности религиозно-политического реформатора Эзры в Иудее (при Артаксексе I или II). Еще один дискуссионный вопрос — взаимоотношения между иудеями и самаритянами. После падения Самарии в 722 г. до н. э. часть израильтян была насильственно расселена по территории Ассирийской империи, а на землях бывшего Северного, Израильского, царства были поселены «люди из Вавилона, и из Куты, и из Аввы, и из Хамата, и из Сефарваима» (*2 Цар*. 17:24; ср. также: *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, X, 184). Переселенцы в целом переняли религиозные представления местного израильского населения, религию YHWH ГОСПОДА, однако отчасти сохранили и свои языческие обряды и обычаи (ср. *2 Цар.* 17:27–41). С течением времени переселенные народы частично смешиваются с остатком израильтян, и образуется новая, родственная еврейской, народность — самаритяне. Одни исследователи полагают, что разрыв иудеев с самаритянами и строительство последними вследствие этого собственного храма на горе Геризим произошел ок. 450 г. до н. э., другие — ок. 425 г. (ср. *Неем.* 13:28). Ряд исследователей, основываясь на указании Иосифа Флавия (Древности, XI, 304–347) о том, что самаритянский

храм был построен накануне нашествия Александра Македонского, т. е. ок. 332 г. до н. э., относят время схизмы приблизительно к этой дате. Есть также мнение, согласно которому окончательный разрыв между иудеями и самаритянами произошел только после разрушения иудейским первосвященником и правителем Иоанном Гирканом I геризимского храма ок. 128 г. до н. э.

(2) В связи с недостатком письменных источников по персидскому периоду в истории Иудеи особое значение приобретают данные археологии, анализ артефактов материальной культуры (персидский период, по классификации У. Олбрайта — железный век III). В этом отношении первостепенное значение имеет труд Э. Штерна «Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538–332 B. C.» (1982). Израильский ученый показал, что в персидский период страна Израиля была разделена на два региона, *резко* различающиеся в культурном отношении. Один регион включал территорию гористой области Иудеи и Заиорданье (в меньшей степени — Самарию); другой регион — Галилею и средиземноморскую прибрежную равнину. Иудея сохраняла и продолжала более ранние местные культурные традиции, хотя ее культура отражает также ассирийское, вавилонское и египетское влияние. Галилея же и средиземноморская полоса испытывали влияние греческой и финикийской культур. Влияние персидской материальной культуры *очень ограничено* — некоторые заимствованные формы керамики и отдельные выполненные в персидском стиле финикийскими мастерами ювелирные изделия; прямое влияние можно усмотреть в монетах и печатях. Полагают, что основное влияние персов на Иудею могло выражаться в политической и военной областях, экономической жизни, системе налогообложения.

(3) Среди проблем изучения истории Иудеи в эллинистический период отметим, прежде всего, дискуссию о степени эллинизации иудейского общества и причинах т. н. «эллинистического кризиса» 167–164 гг. до н. э. (см. выше). Полемика ведется и по вопросу о времени и обстоятельствах возникновения религиозно-политических течений в иудаизме, а также о том, какому сообществу принадлежат рукописи Мертвого моря (о них см. выше). На сегодняшний день их *ессейская* идентификация является доминирующей, хотя и продолжаются попытки отождествить членов Кумранской общины с самыми разнообразными религиозными и общественными течениями в Иудее II в. до н. э. — I в. н. э., как-то: с саддукеями, фарисеями, зелотами и сикариями, самаритянами, адептами Иоанна Крестителя, эбионитами, общиной Иакова, брата Иисуса Галилеянина. Говорят и о том, что кумранские рукописи происходят из библиотеки Иерусалимского храма. Есть также мнение, что пещеры Кумрана служили в качестве своего рода генизы (хранилища старых и вышедших из употребления рукописей).

Большинство исследователей, следуя хронологическим ориентирам, содержащимся в работах Иосифа Флавия, а также данным некоторых кумранских текстов (прежде всего, Комментария на Аввакума и «Некоторых из предписаний Торы»), говорят о середине II в. до н. э. как о времени возникновения течений фарисеев, саддукеев и ессеев. В то же время хронологический ориентир, содержащийся в т. н. «Дамасском документе» (обнаружен еще в 1896 г. в Кембриджском хранилище рукописей из генизы Каирской синагоги Эзры среди рукописей секты караимов, а затем и в Кумране) 1:5–11, свидетельствует в пользу *самого начала* II в. до н. э. В данных текстах говорится о возникновении общины (прото) ессеев через 390 лет по предании Иудеи в руку Навуходоносора, т. е. ок. 197/196 гг. до н. э. Тексты апокрифических произведений *1 Еноха,* гл. 90 и *Завещания Левия*, гл. 17–18, а возможно, и книги *Даниила* 11:14 относят появление (прото) ессейской(?) общины ко времени завершения борьбы селевкидского царя Антиоха III Великого с Птолемеями за обладание Келесирией и Иудеей, т. е. к 198/197 гг. до н. э. Лишь немногие исследователи (прежде всего, С. Цейтлин) ищут истоки возникновения иудейских сект в персидскую эпоху.

Акцентируя внимание на кумранском тексте «Некоторые из предписаний Торы», представляющем собой письмо членов Кумранской общины к иерусалимскому первосвященнику и правителю, вероятно Ионатану Маккавею (152–142), исследователи полагают, что главным водоразделом между иудейскими течениями, по крайней мере на начальном этапе их развития, являлись законодательно-ритуальные вопросы и религиозный календарь (лунно-солнечный — у фарисеев и саддукеев и солнечный — у ессеев). Однако в официальном письме к первосвященнику кумраниты могли умышленно не обсуждать идеологические проблемы, прежде всего мессианско-эсхатологические. Во всяком случае, содержание ряда рукописей Мертвого моря не оставляет сомнений в том, что, по крайней мере, ессейское движение практически с самого начала возникает как мессианское. В кумранских рукописях обнаруживаются значительные элементы мистицизма и даже гностицизма.

Анализ мессианско-эсхатологических и апокалиптических текстов из Кумрана, прежде всего опубликованных в 1990-х гг., проливает новый свет на генезис ряда основополагающих доктрин первоначального христианства. Можно прийти к выводу, что на определенном этапе кумранское сообщество становится общиной актуального мессианизма. Здесь выкристаллизовывается доктрина о Божественном происхождении Мессии, его трансцендентности и универсализме; акцентируется внимание на его сотерологических и судебных функциях; вероятно, ожидалось второе пришествие идентифицируемого с Мессией лидера Кумранской общины, Учителя праведности. В вопросе о соотношении в идеологии и религиозной практике первоначального христианства иудейского и эллинистического начал все большее число современных исследователей говорит о преобладании первого.

(4) Среди обобщающих трудов, освещающих основные проблемы истории евреев в раннерим-

ский период, отметим уже упоминавшуюся выше четырехтомную работу «The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ» (1973–1987), а также труды: Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum Sec. I: The Jewish People in the First Century, ed. by *S. Safrai* and *M. Stern.* 2 vols., 1974/1976; The World History of Jewish People. Vol. 7: The Herodian Period, ed. by *Z. Baras*, 1975; *E. M. Smallwood.* The Jews Under Roman Rule, 1976 (repr. 1981).

Производившиеся в 1963–1965 гг. под руководством И. Ядина раскопки в крепости Масада, расположенной на отвесной скале в южной части западного побережья Мертвого моря, осветили эпилог Иудейской войны 66–73 (74) гг. Эта крепость явилась последним оплотом восставших против Рима иудеев. Здесь были обнаружены фрагменты рукописей, в том числе библейских, и многочисленные острака. В частности, были найдены 11 черепков с написанными на них именами. Одно из них, *Бенйаир*, совпадает с отчеством вождя сикариев и руководителя повстанцев в крепости Элеазара бен-Йаира. Согласно правдоподобному предположению И. Ядина (которое, впрочем, оспаривается рядом ученых), эти черепки — свидетельство последнего акта описанной Иосифом Флавием в «Иудейской войне» (VII, 9, 1) драмы в Масаде, когда последние оставшиеся в живых десять (так у Иосифа) защитников крепости — дабы не сдаться римлянам — метали жребий, на чью долю падет обязанность убить девятерых, поджечь крепость и затем покончить с собой. (До этого аналогичным образом погибли, согласно Иосифу, еще 950 человек, которые предпочли смерть рабству: мужчины убивали вначале своих жен и детей, а затем по жребию — друг друга.) Обнаружение в Масаде фрагментов кумранского произведения «Песни субботнего всесожжения» по-новому ставит вопрос о взаимоотношениях кумранитов (и, шире, ессеев), и зелотов, и сикариев, поднявших восстание против Рима. Результаты раскопок в Масаде суммированы в фундаментальном издании: Masada: The Yigael Yadin Excavations 1963–1965: final reports (6 тт; 1989–1999).

В заключение данного очерка отметим, что вопросы исторической географии Страны Израиля в библейский период подробно анализируются в работе: *Kallai Z.* Historical Geography of the Bible, 1986; подробные карты Святой Земли в библейский период содержаться в издании: *Aharoni Y.* The MacMillan Bible Atlas, 1993. Основные современные монографии по истории древнего Израиля и Иудеи приведены ниже в отдельном библиографическом списке.

Избранные монографические исследования по библейской историографии

От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе / Науч. ред. Д. Фишман, Б. Высоцки. — М., 2002.

Библейские исследования: Сборник статей / Составитель Б. Шварц. — М., 1997.

Вейнберг Й. П. Введение в Танах. Ч. 1: Пространство и время в Танахе; часть 2: Пятикнижие. — М.; Иерусалим, 2002.

Вейберг Й. П. Введение в Пророков. — М.; Иерусалим, 2003.

Происхождение Библии. (Из истории библейской критики.) Ветхий Завет. Составитель, автор вступительной статьи и примечаний И. А. Крывелев. — М., 1964.

Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск 1970.

Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М., 2000.

Тищенко С. В. Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия. — Библия. Литературные и лингвистические исследования. — М., 1998.— С. 11–82.

Учение. Пятикнижие Моисеево. Введение, перевод и комментарии И. Ш. Шифмана. — М., 1993.

Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. — М., 1987.

Anchor Bible Dictionary (editor-in-chief D. N. Freedman, New York 1992; электронная версия на CD, 1997).

Blenkinsopp J. The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible.— New York, 1992.

Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Mass. 1973.

Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen (1953) ^{4}1976 (Англ. версия: Eissfeldt O. The Old Testament: An Introduction. Trans. by P. R. Ackroyd.— N. Y., 1965).

Eissfeldt O. Hexateuch-Synopse.— Leipzig, 1922.

Engnell I. A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament. Translated from the Swedish and edited by John T. Willis. With the Collaboration of H. Ringgren.— Nashville, 1969.

Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1965.

Friedman R. E. The Exile and Biblical Narrative. The Formation of Deuteronomic and Priestly Works.— Chicago, 1981.

Feuillet A. Introduction to the Old Testament.— New York, 1968.

Halpern B. The First Historian: The Hebrew Bible and History.— Philadelphia, 1996.

Holeviński A. Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie.— Roma, 1976.

Hölscher G. Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten.— Lund, 1952.

Ishida T. History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography.— Leiden; Boston; Köln, 1999.

Kaiser O. Einleitung in das Alte Testament.— Berlin, 1984.

Kaufmann Y. The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Trans. and abr. by M. Greenberg.— Vols. 1–2.— Chicago, 1960.

Knohl I. The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School.— Minneapolis, 1995 (вариант на иврите: Иерусалим, 1992).

Koch K. The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method. Trans. S. M. Cupitt.— London, 1969.

LaSor W. S., Hubbard D. A., Bush F. Wm. Old Testament Survey.— Grand Rapids, 1985. [Rev. ed. — 1996; русск. пер.: Одесса, 1998]

Mathias D. Die Geschichte der Chronikforschung im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Behandlung der Prophetennachrichten des chronistischen Geschichtswerkes. 3 vols.— Leipzig, 1977.

Mayes A. D. The Story of Israel Between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History.— London, 1983.

Newsome J. D., Jr. A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles.— Grand Rapids, 1986.

Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien. Tübingen (1942)^{3} 1967.

Noth M. A History of Pentateuchal Traditions. Transl. by B. W. Anderson.— Englewood Cliffs, 1972.

Pfeifer R. H. The Books of the Old Testament.— London, 1957.

Pohlmann K.-F. Studien zum dritten Esra.— Göttingen, 1970.

Rad G. von. The Problem of the Hexateuch and Other Essays. Trans. by E. W. T. Dicken.— Edinburgh, 1966.

Rendtorff R. Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.— Berlin, 1977.
Rose M. Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke.— Zürich, 1981.
Schmid H. H. Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung.— Zürich, 1976.
Schulte H. Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel.— Berlin, 1972.
Sellin E. Einleitung in das Alte Testament. Berlin (1910)[9] 1959 (bearb. von L. Rost).
Smend P. Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht.— Berlin, 1912.
Soggin J. A. Introduction to the Old Testament.— London, 1993.
Van Seters J. Abraham in History and Tradition.— New Haven; London, 1975.
Van Seters J. The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus — Numbers.— Louisville, 1994.
Van Seters J. J. Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis.— Louisville, 1992.
Vink J. G. The Priestly Code and Seven Other Studies.— Leiden, 1969.
Vorländer H. Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes.— Frankfurt-am-Main, 1978.
Weinfel M. Deuteronomy and the Deuteronomic School.— Oxford, 1972.
Wellhausen J. Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments.— Berlin, 1894.
Wellhausen J. Israelitische und Judische Geschichte.— Berlin, 1894.
Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels.— Berlin, 1878 [русский перевод: Введение в историю Израиля / Пер. Н. М. Никольского.— СПб., 1909; англ. пер.: Prolegomena to the History of Ancient Israel. 1878; репринт: N. Y., 1957].
Williamson H. G. M. Studies in the Historical Books of the Old Testament.— Leiden, 1979.

Избранные монографические исследования по истории древнего Израиля и Иудеи

Амусин И. Д. Кумранская община. — М., 1983.
Амусин И. Д. Тексты Кумрана.— Вып. I.— М., 1971.
Амусин И. Д. Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тыс. до н. э.) по библейским источникам: Сб. статей. — М., 1993.
Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма.— Москва; Иерусалим, 2000.
Вейнберг Й. П. Происхождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. — М., 1993.
Елизарова М. М. Община терапевтов (Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). — М., 1972.
Лившиц Г. М. Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима.— Минск, 1957.
Лившиц Г. М. Кумранские рукописи и их историческое значение.— Минск, 1959.
Раджак Т. Иосиф Флавий: Историк и общество. Москва; Иерусалим, 1993.
Старкова К. Б. Литературные памятники кумранской общины. — Палестинский сборник 24 (87) (1973).
Тексты Кумрана. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. Выпуск 2.— СПб., 1996.
Тантлевский И. Р. Книги Еноха. Сефер Йецира. Москва; Иерусалим, 2000 [репр. 2002]
Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины.— СПб., 1994.
Филон Александрийский. Против Флакка; О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа: Против Апиона. С приложением: С. Я Лурье. Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины.— Москва; Иерусалим, 1994.
Шиффман Л. От текста к традиции.— Москва; Иерусалим, 2002.
Ahlström G. W. The History of Ancient Palestine. Sheffield; Minneapolis (1993) [2]1994.
Albertz R. Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann), Band 7.— Stuttgart; Berlin; Köln, 2001.
Albertz R. Religionsgeschichte Israels in aktestamentlicher Zeit, Band 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit. Band 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern. Grundrisse zum Alten Testament.— Göttingen, 1992.
Albright W. F. From the Stone-Age to Christianity. Baltimore (1940) [2]1957.
Albright W. F. The Biblical Period from Abraham to Ezra.— New York, 1963.
Bautz F. J. (Hrsg.) Geschichte der Juden. Von der Biblischen Zeit bis zur Gegenwart.— München, 1983.
Beek M. A. Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba. Urban-Taschenbücher, Band 47.— Stuttgart (1961) [5]1993.
Ben-Sasson H. H. (Ed.) History of the Jewish People.— London; Cambridge, Mass, 1976.
Bock S. Kleine Geschichte des Volkes Israel. Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testamentes. Mit einer Einleitung von Norbert Lohfink.— Freiburg, 1989.
Bright J. A History of Israel. Philadelphia (1960) [3]1981 (Нем. изд.: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes.— Düsseldorf, 1966).
Bruce F. F. Israel and the Nations.— Exeter, 1963.
Castel F. L'Histoire d'Israel et de Juda. Paris 1983 (Англ. изд.: Castel F. The History of Israel and Judah in the Old Testament Times.— Mahwah, 1985).
Cazelles H. Histoire politique d'Israel à Alexandre le Grand.— Paris, 1982.
Clauss M. Geschichte Israels, von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.).— München, 1986.
Cross F. M., Miller P. D., Jr. et al. (eds.). Ancient Israelite Religion.— Philadelphia, 1987.
Davies P. R. In Search of «Ancient Israel».— Sheffield, 1992.
Dietrich W. Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann), Band 3. Stuttgart; Berlin; Köln, 1997.
Donner H. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn. Grundrisse zum Alten Testament. Göttingen, Band I, 1984, Band II 1985 ([2]1995).
Efron J. Studies on the Hasmonean Period.— Leiden, 1987.
Ehrlich E. A Concise History of Israel from the Earliest Times to the Destruction of the Temple in AD 70.— London; New York 1962/1965.
Eph'al I. (Ed.) The History of Eretz Israel. I. Introduction. The Early Period.— Jerusalem, 1982.
Fohrer G. Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.— Heidelberg (1977) [4]1985.
Fritz V. Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann), Band 2.— Stuttgart; Berlin; Köln, 1996.
Garbini G. Storia ed Ideologia nell'Israele Antico. Brescia 1984 (Англ. изд.: History and Ideology in Ancient Israel.— London, 1988)
Garelli P., Nikiprowetzky V. Le Proche-Orient Asiatique: Les Empires Mésopotamiens; Israel. Nouvelle Clio, L'Histoire et ses Problèmes, Band 2bis.— Paris, 1974.
Grant M. The History of Ancient Israel. London /New York 1984 (русск. пер.: М., 1998; нем. версия: Grant M. Das Heilige Land. Geschichte des Alten Israel.— Bergisch Gladbach, 1985)

Gunneweg A. H. J. Geschichte Israels bis Bar Kochba. — Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart. Theologische Wissenschaft, Band 2.— Stuttgart (1972) ^{6}1989.
Hayes J. H., Miller J. M. (Eds.) Israelite and Judaean History.— Philadelphia; London, 1977.
Hayes J. H., Miller J. M. A Histiry of Ancient Israel and Judah.— Philadelphia, 1986.
Herrmann S. Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit.— München (1973) ^{2}1980 (Англ. изд.: A History of Israel in the Old Testament Times. Rev. ed. London; Philadelphia, 1981).
Jagersma J. Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak. Kämpen 1979 (Англ. изд.: A History of Israel in the Old Testament Period.— London; Philadelphia, 1983).
Jagersma J. History of Israel to Bar Kochba.— London, 1999.
Kinet D. Geschichte Israels.— Würzburg, 2001.
Lemaire A. Histoire du peuple hébreu.— Paris, 1981.
Lemche N. P. Ancient Israel. A New History of brachte Society. Translated from the Danish.— Sheffield, 1988.
Lemche N. P. Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr. Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann), Band 1.— Stuttgart; Berlin; Köln, 1996 (Англ. изд.: Prelude to Israel's Past: Background and Beginning of Israelite History and Identity. 1998).
Malamat A., Eph`al I. (Eds.) The World History of the Jewish People. First Series: Ancient Times. Vol. IV: The Age of the Monarchies. 2 Vols.— Jerusalem, 1979.
Mazar B. et al. (Eds.) The World History of the Jewish People.— London; Cambridge, Mass. 1964–1984.
Metzger M. Grundriß der Geschichte Israels. Neukirchen (1963) ^{9}1994.
Michaud R. De l'Entrée en Canaan à l'Exil en Babylone.— Paris, 1982.
Moor J. C. de The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism.— Leuven, ^{2}1997**.**
Noth M. Geschichte Israels. Göttingen (1950) ^{6}1966 (Англ. изд.: The History of Israel.— London; New York, ^{2}1960)
Orlinsky H. M. Ancient Israel. Ithaca, N. Y., ^{2}1960.
Schoors A. Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise. Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann), Band 5.— Stuttgart; Berlin; Köln, 1998.
Shanks H. (Ed.) Ancient Israel A Short History from Abraham to the Destruction of the Temple.— Washington, 1988.
Soggin J. A. Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochba. Con due appendici di D. Conrad e H. Tadmor. Brescia 1984 (Англ. изд.: A History of Israel:: From the Beginning to the Bar Kochba Revolt, A. D. 135. London; Philadelphia, 1984/1985; нем. изд.: Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas.— Darmstadt, 1991).
Stern E. Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538–332 B. C. Warminster, 1982.
Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vols. 1–3, Jerusalem, 1980–1984. (Русский перевод: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Под. ред. Н. В. Брагинской. Москва; Иерусалим, 1997–2002).
Thompson T. L. Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources. Studies in the History of the Ancient Near East, volume IV.— Leiden, (1992) ^{2}1994.
Thompson T. L. The Mythic Fast. Biblical Archaeology and the Myth of Israel.— London, 1999.
Toorn K. van der. Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religiuos Life.— Leiden; New York; Köln, 1996.
Toorn K. van der, Becking B., Horst P. W. van der. Dictionary of Deities and Demons in the Bible.— Leiden: Brill, (1996) 1999.
Vaux Roland de. Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan. Paris 1971; La Période des Juges. Paris 1973 (Англ. версия: The Early History of Israel. London/Philadelphia 1978)
Will E., Orrieux C. Ioudaïsmos-hellénismos. Nancy, 1986.
Zevit Z. The Religion of Ancient Israel. Cassell, 2000.

Примечания

[1] Статья выполнена в рамках проекта № 08-03-12133в Российского гуманитарного научного фонда.

[2] К материалам «Светского источника» (L) О. Айссфельдт относит следующие тексты (звездочкой помечены те библейские пассажи, которые включают позднейшие добавления, так что соответствующая ссылка относится только к части указываемого фрагмента): *Быт.* 2:4b — 3:24*; 4:1, 17a, 18–24; 6:1–4; 9:21–27; 11:1–9; 12:1–4a*, 6–8;13:2, 5, 7–11, 12bâ — 18; 18–19; 25:1–6, 11b, 21–26a, 29–34; 26:1–2a, 3a, 6–23, 25b — 33; 29:1–30:24*, 25–43*; 31:1, 3, 19–54*; 32:24b — 33; 33:18–19*; 34; 35:5, 21–22á; 36:2b — 5*, 9–39*; 38; 49:1*, 2–7; *Исх.* 1–2*; 3:21–22; 4:1–9, 19–26, 30b — 31a; 7:15b, 17b*, 20aâb; 12:21–27, 33–39; 13:3–16*, 20; 14*; 15:20–27; 16*; 17:1a, 8–16; 19:2–25*; 24:1–2, 9–11, 13a, 14–15a; 32:17–18, 25–29; 33:3b — 4; 34:10–13*; *Числ.* 10:29–36*; 11:1–3, 4–35*; 12*; 13–14*; 20:1–13*, 14–21*; 21:1–3, 10–35*; 25:1–5*; 32*. Г. Форер обозначает Яхвист I (первоначальный источник) как «номадический источник», а Р. Х. Пфейфер — как «южный».

[3] К материалам Яхвиста О. Эйссфельдт относит тексты: *Быт.* 2:4b — 3:24*; 4:2–16, 17:b, 25–26; 5:28 (с «и родил») и 29; 6:5–9:19*, 20; 10*; 11:28–30; 12:1–4a, 10–20; 13:1; 15*; 16:1b — 2, 4–14; 21:1–7*, 22–34*; 22*; 24*; 25:18, 27–28*; 26:2b, 3bá, 24–25a; 27*; 28:13–16, 19; 29:1–30:24*, 25–43*; 31:19–54*; 32:1–24a; 33*; 36:2b — 5*, 9–39*; 37:3–36*; 39–50*; *Исх.* 1–2*; 3*; 4:18, 29, 31b; 5*; 6:1*; 7–11*; 12:29–30, 32; 13:21–22; 14*; 16*;17:1b — 7*; 18*; 19:2–25*; 20:18*, 20*; 23:20–33*; 33:1–3a; 34:1–28*; *Числ.* 10:29–36*; 11:4–35*; 13–14*; 16*; 20:14–21*; 21:10–35*; 22–24*; 25:1–5*; 32*; *Втор.* 31:14*, 16*, 23*; 34:1*, 2–6.

[4] К материалам Элохиста О. Айссфельдт относит тексты: *Быт.* 15*; 20; 21:1–7*, 8–21, 22–34*; 22*; 24*; 25:11a, 27–28*; 26:3bâ — 5; 27*; 28:10–12, 17–18, 20–22; 29:1–30:24*; 31:2, 4–18aá, 19–54*; 32:1–24a; 33*; 35:1–4, 6b — 8, 14, 16–20; 36:2b — 5*, 9–39*; 37:3–36*; 39–50*; *Исх.* 1–2*; 3*; 4:10–17, 27–28, 30a; 5*; 6:1*; 7–11*; 12:31; 13:17–19; 14*; 17:1b — 7*; 18*; 19:2–25*; 20:18*, 19, 20*; 21:1–17; 23:20–33*; 24:3–8, 12, 13b, 18b; 31:18b; 32:1–16, 19–24, 30–35; 33:5–11; *Числ.* 11:4–35*; 12*; 13–14*; 20:11b, 14–21*; 21:4–9, 10–35*; 22–24*; 32*; *Втор.* 31:14–18*, 23*; 34:1*.

[5] Считается, что Священнический кодекс включал тексты *Быт.* 1:1–2:4a, 5:1–32, 6:9–22, 7:6–9, 9:1–17, 11:10–22, 17:1–27, 25:1–18, 28:1–9, 36:1–43, *Исх.* 1:1–7, 6:1–30, 12:1–20, 43–51, гл. 25–31, 35–40, *Левит*, passim и *Числ.* 1:1–10:28, гл. 13–19, 26–36. Полагают также, что тексты *Быт.* 7–8; *Исх.* 16; 19–20; 24:18; *Числ.* 13–14; 16; 20; 32, в основе своей несвященнические, были обработаны священническим редактором или содержат существенные священнические дополнения.

[6] К текстам данной школы И. Кноэл относит следующие пассажи из Священнического кодекса: *Быт.* 17:7–8, 14; 23; *Исх.* 6:2–7:6; 12:1–20, 43–49; 20:11; 24:15b — 17; 31; 35–40; *Лев.* 17–22; 24–26 и ряд редакционных дополнений в других главах книги *Левита*; *Числ.* 1:48–5:10; 6:22–10:28; 13:1–17a; 14:26–35; 15; 17–18; 25:6–18; 27; 31; 35–36; *Втор.* 32:48–52. Редактор школы Кодекса святости переработал также некоторые материалы школы священнической Торы (*Исх.* 25–30; *Лев.* 23; *Числ.* 19; 28–29) и отдельные несвященнические материалы источника Яхвист-Элохист (*Быт.* 16; *Исх.* 18; *Числ.* 16; 20; 32).

[7] И. Ш. Шифман, говоря о времени возникновения Кодекса святости, обращает внимание на сходство молитвы царя Соломона при освящении построенного им в Иерусалиме Храма (*1 Цар.* [*3 Цар.*] 8:31–32) и его речи, обращенной по этому поводу

к народу (*1 Цар.* [*3 Цар.*] 8:56–61), с фрагментами *Лев.* 18:2–5, 19:2, 19:37, 20:7–8, 20:22. Это обстоятельство позволяет российскому исследователю предположить, что Кодекс святости был создан в период строительства Соломоном Первого Храма. Ряд исследователей полагают, что данный документ был создан священническим автором (или школой) в VII или VI в. до н. э. По мнению А. Холевиньски, Кодекс святости складывался из нескольких документов в течение продолжительного отрезка времени. Свою окончательную форму он приобрел в эпоху Вавилонского плена благодаря усилиям священнического редактора, принадлежавшего к реформаторскому крылу девтерономической школы. Попытка установить возможное влияние отдельных предписаний Девтерономического кодекса (*Втор.* 12–26) на соответствующие установления Кодекса святости предпринимается Г. Беттензоли.

[8] С. В. Тищенко выдвигает идею об одном авторе Пятикнижия, которого он идентифицирует с представителем священнической *школы Кодекса святости*, работавшим, как он полагает, не ранее конца V — начала IV в. до н. э. При этом структурно-тематическую цикличность Торы российский исследователь коррелирует с трехлетним циклом ее литургических чтений, полагая, что «*Тора и трехлетний литургический цикл сложились одновременно*» в результате «единого процесса, сопровождавшего становление института синагоги», существенным признаком которого было регулярное публичное чтение Торы. (Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия. — Библия. Литературные и лингвистические исследования.— М., 1998.— С. 11–82.)

[9] «В четыреста восьмидесятом году по выходу сынов Израиля из страны Египта, в четвертый год царствования Соломона над Израилем (т. е. ок. 966 г. до н. э. — *И. Т.*), в месяц зив, который есть второй месяц, (начал) он строить Дом (т. е. Храм. — *И. Т.*) ГОСПОДУ».

Н. В. Серов
д-р культурологии,
проф. Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы

ХРИСТИАНСКО-АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИДЕАЛЬНЫХ ЗНАКОВО-МЕДИТАТИВНЫХ АТРИБУТОВ БЫТИЯ

Copyright © 2010, Н. В. Серов

Тело и душа сотворены в одно время
Иоанн Дамаскин

Ибо не было ни тела прежде души,
ни души прежде тела.
Анастасий Синаит[1]

Введение

Вообще говоря, цветообозначение, как любое другое вербальное выражение, оказалось языковым знаком целостной системы «внешняя среда — интеллект», в котором закодирован, с одной стороны, определенный смысл (идеальное) и, с другой — соответствие обозначаемой краске предмету (материальному). Вместе с тем возникает вопрос о том, каким образом цветовые сублиматы (то есть характеристические признаки архетипических представлений о внешнем мире) могли сохраниться на протяжении последних столетий, если Европа пошла по пути индивидуализации и отказа от цветовых канонов традиционных культур.

В качестве возможного ответа на этот далеко не тривиальный вопрос можно рассмотреть позиции христианства, которое определяло путь культурного развития европейской мысли, с одной стороны, опираясь на традиции иудаизма и, с другой — вводя в культурные установки новый религиозный феномен — СЛОВО, которое в его абсолютизации непосредственно отождествляется с Богом (Иоанн 1, 1). Преимущественная религиозность женщин, а также постоянно отмечаемая в дифференциальной психологии их оптимальная способность к вербализации позволит нам далее сформулировать хроматический принцип относительного детерминизма духа, души и тела[2].

В хроматизме анализ цветовой семантики традиционных культур основывался на достоверно подтвержденном выводе о канонизированных цветах как традиционной основе естественного сочетания социального, культурного и природного начал человека. И разумеется, этой основой нельзя манипулировать с момента ее исторического возникновения. Сегодня же, в частности из-за постмодернистских деконструкций, мы все чаще и чаще сталкиваемся с неприятием традиции, с абсолютизацией рацио, с унижением Церкви и/или женщины, с неприкрытым апофеозом наукообразной психологии и т. д. и т. п.

Душевный образ Марии

Русская софиология различала в сфере божественного ту биполярную взаимодополнительность, которая передает нам всю напряженность единения мужского и женского в человечестве. Так, у Сергия Булгакова София являет не только воплощение мудрости, но и прообраз божественной Мудрости женского существа, способного воплотиться в ипостаси по воле Бога.

Поэтому говоря о доминанте сознания в интеллекте женщины, я не могу не привести великолепные слова Элизабет Бер-Сижель: «Церковь возвещает о Женщине, от которой Бог воспринял плоть, и дает Марии титул Богородицы. Бог не прибегал к Пресвятой Деве как к какому-то орудию. Он явил божественную смелость связать осуществление своего исполненного любви замысла с ее “да будет” (Лк 1: 38) с ее свободным согласием, основанным на вере в Него… Мария стала причастна делу спасения мира не только телом; но и телом она участвовала в нем по причине своей веры и своего личного послушания, которые полностью как супругу открыли ее Духу святому и силе Всевышнего, который осенил ее»[3].

Итак, слова Марии «да будет» означают согласие всего человечества на преображение мира воплощенным ею Богом на земле от Святого Духа. И в личности женщины — жертвующей свое тело ради этого воплощения — можно узреть участие смиренной рабы как по Божьей воле, так и по воле человеческой. Завершить самое себя — это именно дать согласие Божественному Святому Духу на ипостатическую женственность этого завершения[4].

Как подчеркивает Мирча Элиаде, откровения, привносимые христианством, не разрушали дохристианского значения символов: они лишь добавляли им новые смыслы[5]. Так, в христианстве получает свое воплощение образ Троицы, то есть Бога, сущность которого едина, но бытие которого есть личностное отношение трех ипостасей: Отца безначального первоначала, Сына — Логоса, то есть абсолютного смысла[6], воплотившегося в Иисусе Христе, и Духа святого — «животворящего» начала.

В трактовке С. С. Аверинцева[7], все эти три лица участвуют в сотворении и бытии космоса по следующей формуле: все от Отца (ибо наделено от него бытием), через Сына (ибо устроено через его оформляющую энергию смысла) и в Духе (ибо получает

Copyright © 2010

от него жизненную целостность). Вместе с тем выше мы уже видели ипостатическую воплощенность Духа в Марии. Ибо душа — это не частица Бога, но действие Пресвятого Духа, Который сотворил и создал душу, однако сам не стал ею. «Изойдя, этот Дух не сделался душою, но сотворил душу; не сам преложился в душу, но создал ее. Ибо Дух Святой созидателен, и он принимает участие и в создании тела, и в создании души[8].

Вместе с тем причастность Девы Марии к непостижимому таинству вочеловечивания возвысила ее в глазах христиан до самого Бога. Так, Палама восхваляет Деву-Матерь как уникальную границу между тварным и божественным естеством, как умонепостигаемое вместилище Невместимого. «Она — слава сущих на земле, наслаждение сущих на небе, украшение всего творения». Царь всего «возжелал таинственной красоты сей Приснодевы», сошел с небес и осенил ее. В ней свершилось «формирование» «воплотившегося Слова Божия». С этого момента она превзошла всех людей, став единственным посредником между ними и Богом. Сына Божия она сделала Сыном Человеческим, людей же вознесла до сынов Бога; «землю онебесила и род людской обожила»[9].

Обращаясь к духовной красоте, святоотеческая эстетика палеологовского времени достаточно регулярно связывает ее с особым познанием, которое осуществляется без посредства слов и/или логического мышления и оказывается, как правило, более глубоким, чем понятийное познание[10]. Григорий Палама, например, был убежден, что *«красота сущего», т. е. всего тварного мира, несет знание о Боге и чрез неё мы могли бы познать Его, но не познали*[11].

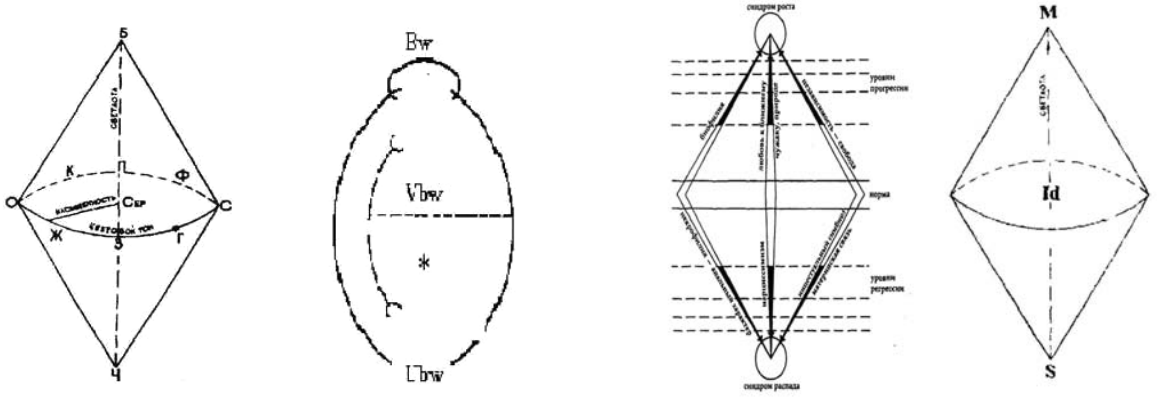
Иначе говоря, духовное (Ид-) единение в Марии души (Мт) и тела (С-плана АМИ) позволяют говорить о сущностно-женственной функции Церкви, которая веками вынашивает, рождает, вскармливает и вербально социализирует младенца-человечество. Не зря же до сих пор Мария отождествляется с Церковью[12]. Это связано и с тем обстоятельством, выделяемым святыми отцами, что тело не может существовать без души, равно как и душа без тела. Создавая тело, Бог тотчас же создает и душу, о чем пишет Анастасий Синаит: «Ибо не было ни тела прежде души, ни души прежде тела». А Иоанн Дамаскин, возражая Оригену, афористично подчеркивает, что «тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословит Ориген, что одна прежде, а другое после». Душа не существовала прежде создания тела, но создается вместе с ним: «Ибо Он не ставит душу до или после тела, но вместе с его возникновением создается и она»[13].

В то же время Иоанн Дамаскин говорит: Бог дал «душу… одаренную разумом и умом… посредством своего дуновения». Святитель Григорий Палама, указывая, что душа создана по образу Божию, а Святая Троица есть Ум, Разум и Дух, говорит, что душа, создаваемая Богом по Его образу, «умна, разумна и духовна». Душу раздирают страсти и грехи, поэтому ее необходимо сделать единой, принося Богу. Соединение сил души достигается многими способами, и главным образом исполнением слова Христа[14].

Благодаря этому появляется реальная возможность установления семантической связи между полученными в хроматизме репрезентативными данными по ахромным цветам и хром-планами АМИ: сознание (белый цвет социума — М-план АМИ), подсознание (серый цвет креативности — Id-план АМИ) и бессознание (черный цвет неизвестности — S-план АМИ). На рис. 1 изображено развитие представлений от цветового тела XIX в. — через наглядные образы З. Фрейда и Э. Фромма XX в. — к АМИ XXI века.

Подтверждение этим данным можно видеть практически во всех мифологиях, где Белая женщина (Великая Мать-богиня) являлась подательницей благ, высшей мудростью, охранительницей традиций. И одновременно «черное женское начало» в этих же мифах символизировало нечто иррациональное, непознаваемое, «тайну времен», а известные всем женские качества эмоциональности и интуиции противопоставлялись рациональному мышлению мужчин.

Легко видеть всю относительность этих представлений: по сравнению с мужским подсознанием (как Ид-планом АМИ) женское бессознание (С-план) в силу аффектов всегда было и будет более эмоционально. В то же время материнское сознание М-план АМИ) — более мудро, более реалистично, чем мужское.



Цветовое тело | Интеллект по Фрейду | Развитие по Фромму | АМИ по Серову

Рис. 1. Развитие образ-концептов от «цвета» до «интеллекта»

Таблица 1. Локус контроля и планы АМИГО[15]

Гендерные планы АМИ (Цвет)	Внутренний локус контроля (ср. «героизм», «доблесть») $m > f$	Гендерные планы АМИ (Цвет)	Внешний локус контроля (ср. «сенситивность», «женственность») $f > m$
Id- (Серый)	Стремление к новому, неизведанному, внеморальная потребность в творчестве, относительный инфантилизм, социально неограниченный стиль поведения вплоть до преступности, агрессивность, потребность в эротических образах, деликвентно-образное общение в социуме, «цинизм», макиавеллизм Низкая выживаемость, снятие противоречий M- и S-планов АМИ в опредмечивании чувственности познания, творец новой информации (философ, композитор, художник), «внеморализм секса в познании нового», вынашивание и рождение идей	*M*- (Белый)	Материнство, сохранение традиций, рационализм, доминанта моральной требовательности, миролюбие, рассудочность, восприимчивость к воспитанию и обучению, вербально-предметная коммуникативность, социальная уровновешенность и конвенциональность
		S- (Черный)	Повышенная адаптивность (гомеостаз), деликвентно-образное общение в сексе, негативизм, предубежденность относительно f-образа творца, сексуальность, аффекты аноргазмии, аутизм, инстинкты, интуиция, вынашивание и рождение детей
Sm- (Красный)	Личностное качество действовать решительно в опасной обстановке, уверенность в себе, преодоление возможных чувств страха и неуверенности, властность, активность, относительный нонконформизм	*Idf*- (Голубой)	Застенчивость, робость, заниженный уровень притязаний, неуверенность в своих способностях, эмоциональность, подчиняемость, пассивность, нерешительность, тревожность, конформизм
Mm- (Зеленый)	Я-концепция, контроль импульсивных порывов, самоанализ, рационализм, независимость, уравновешенность, компетентность, уверенность в себе, опредмечивание времени в деньги, самообладание в любых (N и E) условиях	*Mf*- (Пурпур)	Впечатлительность, интуиция, религиозность, противоречивость, беспокойство, эмоциональная поддержка, потребностная сфера, опредмечивание денег в быту, потеря личностных черт в E-условиях
Idm- (Фиолет)	Игра, умение мобилизовать силы и настойчивость в достижении цели, способности к творчеству, интуиция, чувственная эффективность контактов, юмор, духовное самоуважение	*Sf*- (Желтый)	Продолжительное переживание событий, уход от реализации намерений, эмоциональная теплота, изменчивость, инстинктивная готовность к контактам, самолюбование внешностью

Психология гендера

Общими же или близкими по цвету компонентами АМИ с гендерной оппонентностью (АМИГО) для обоих полов могут являться бессознание (О = = К+Ж) и подсознание (С = Г+Ф), как это представлено в цветовых канонах, тысячелетиями воспроизводимых человечеством. Очевидно, это обусловлено единым принципом восприятия цветов друг друга в гомеостатическом соответствии с определенным локусом контроля.

Так, в частности, сопоставление данных локуса контроля и гендерных характеристик позволяет выявить кажущиеся противоречия (контрасты) в представлении интеллекта как взаимодействующей с внешней средой гомеостатической системы. Действительно, сопоставление (по планам АМИГО) канонизированных цветов с основными предикатами локуса контроля в *табл. 1* достоверно согласуется и с типическим контрастом полоролевых стереотипов.

Из *табл. 1* легко видеть, что АМИГО не только по форме, но и по существу является гендерно оппонентной, в которой женственному осознанию социума противостоит мужская логика его формального отображения. Последнее объясняется социализирующим воспитанием мальчиков как «настоящих мужчин» («Не реви, ты не девочка — придумай что-нибудь, дай сдачи, и т. п.»), которое практически элиминирует их эмпатические способности, — в отличие от природно обусловленной социальности девочек («Поплачь, милая, поплачь, и все пройдет»). И эта социализация мужской «Я-концепции», с одной стороны, необходима обществу как надежная опора для будущего поколения женщин, а с другой, по-видимому, может представлять серьезную опасность для развития общественных отношений на основе права. Таким образом, даже на онтологическом уровне сознание как компонент АМИ подразделяется на вербальную душевность социально фемининного правосознания (*Mf*) и формальную логику искусно социализированного маскулинного самосознания (*Mm*), как это и представлено на *рис. 2* и *3*.

И по-видимому, далеко не случайно представленные здесь знаково-медитативные атрибуты интеллекта воспроизводятся в образ-концептах цветового тела и/или круга. Ибо без общеизвестных образов ни один социум обычно не выживал. И сегодня все чаще вспоминают, что религия способствует сплоченности коллективов и в канонах, и в символах. Многие ученые допускают, что религия может стимулировать людей к «просоциальному» поведению (то есть к заботе об общем благе, в том числе и с ущербом для себя). Действительно, большинство религиозных систем открыто поощряет просоциальное поведение.

Рис. 2. Аксиология личности по Шварцу

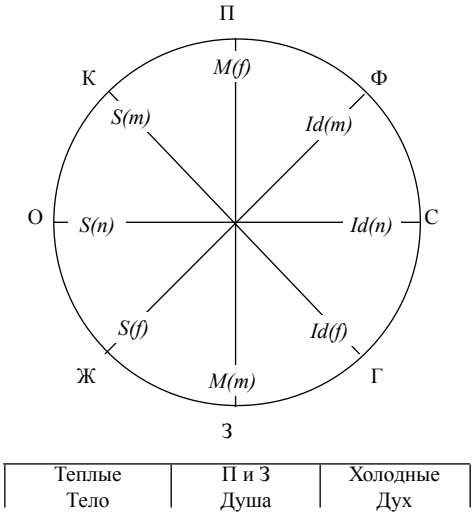


Рис. 3. Цветовой круг АМИГО по Серову

Поэтому мысль о том, что религия могла возникнуть как адаптация, повышающая приспособленность (репродуктивный успех) индивидов, живущих большими коллективами, кажется вполне правдоподобной[16].

Цвета и каноны

Цвет выступал в византийской культуре в качестве одной из основных модификаций прекрасного, занимая важное, хотя и своеобразное место в системе эстетических категорий. Уже к V–VI вв. в Византии сложилась более или менее устойчивая цветовая лексика, опирающаяся на небольшое количество значимых цветов в образно-символической системе Псевдо-Дионисия. Основу византийского цветового канона в VI в. составляли пурпурный[17], красный[18], белый[19], желтый (золотой)[20], зеленый[21], синий (голубой)[22] и черный[23] цвета[24].

Сопоставим эти данные с исследованием литургических цветов, проведенным А. А. Ткаченко[25], документированная основа которого поможет нам разрешить и весьма специфический вопрос о глубинно-семантической составляющей так называемой «символики цвета».

Первое систематическое описание литургических цветов приводится в трактате «О святом таинстве алтаря» Джованни Лотарио Конти, графа Сеньи, будущего папы Иннокентия III (1198–16.7.1216). Примеры цветовых ассоциаций с христианскими реалиями встречаются у авторов IV–V вв. Например, св. Амвросий Медиоланский отмечал, что фиолетовый цвет характеризует исповедников, красный — мучеников, а белый — дев.

Гонорий Августодунский пишет следующее: «Зверь пантера имеет семь цветов: черный, белый, серый, желтый, зеленый, небесный, красный…» Под пантерой подразумевается пресвитер, который имеет семь облачений и семь добродетелей. Черный цвет — смирение, белый — непорочность, серый — способность различения, желтый — мудрость, зеленый — вера, небесный — надежда, красный — любовь». Согласно трактату о правилах совершения служб, основных цветов пять: белый (albus)[26], красный (ruber)[27], зеленый (viridis)[28], фиолетовый (violaceus)[29], черный (niger)[30] и розовый (color rosaceus)[31].

Так как «человек» — это родовая абстракция, то по принципу его полового и/или гендерного диморфизма можно выявить конкретные видовые предикаты, что в хроматизме было осуществлено на основе цветовых канонов, которые тысячелетиями воспроизводились в памятниках мировой культуры и частично представлены в табл. 2:

Итак, «гендерно-половая составляющая» и в патристике, и в позднее-богословской трактовке «символики» белого, серого, черного, красного и желтого (золотого) цветов полностью соответствует и хроматической, и аксиологической. Зеленый также может трактоваться именно как маскулинно-разделяющий женственную «белизну-черноту» и усредняющий собственную красноту. Фиолетовый же, как «цвет исповедников» по Амвросию Медиоланскому, и здесь характеризует творчески подсознательную маскулинность. Остается розовый, семантика которого, быть может, действительно определялась выбором королевских особ, а быть может, являлась тем насыщенным пурпуром, который впоследствии был присвоен кардиналам. Даже с учетом последнего как исключения[35] получаем более 85% «совпадений», что вполне согласуется с принципами научной идеализации[36].

Заключение

Каноны воспроизводились для сохранения духовности, т. е. собственно культуры. И в частности,

Таблица 2. Семантика цветовых канонов в христианстве Востока и Запада

Цвета и каноны	Планы АМИ (ГО)	Функции и предикаты планов АМИ и АМИГО по Серову	Аксиология личности по Шварцу[32]	Псевдо-Дионисий[33]	Иннокентий III етс[34]
Белый (ИНЬ – металл)	*M-*	Мать, душа, понятное прошлое, сохранение традиций, социализация членов семьи	—	Чистота, святость божественного сияния	Белые одеяния на празднике дев
Серый — (ЯН = К+З)	*Id-*	Отец, дух, незаметное настоящее, творчество, игра с членами семьи	—	Из пепла и праха	Способность различения
Черный (ИНЬ – вода)	*S-*	Инстинкты тела будущей матери Дети, непознаваемое будущее	—	Грех и ад	Символ смерти, греховности и тьмы
Пурпур — София, св. Анна, Дева Мария	*Mf*	Ипостась женской интуиции — сверх- и правосознание	Самостоятельность универсализма	Божественно и царский	Пурпур — одежда ее
Красный — маскулинный (m) Ян, тела богов и воинов	*Sm*	Мускулы, активность, драки, войны, фанатизм	Самостоятельность, стимуляция	Цвет жизни, огня, цвет крови Христовой	На праздники Крови Христовой
Оранж = К+Ж, совместный, общий (андрогинный)	*Sn*	Физическое развитие, питание, сексуальность	Гедонизм	—	—
Желтый — фемининный (*f*) Инь, тела богинь и женщин	*Sf*	Жирок, «жена, облеченная в солнце»	Достижение	Божественный свет — «облеченная в солнце»	Мудрость
Зеленый — Ян, Осирис, Магомет, Робин Гуд	*Mm*	Самоутверждение «Я-концепция», власть	Власть	«Противостоит небесным цветам»	Средний между белизной и чернотой
Голубой — Инь (небо), богини неба, «сердца дев»	*Idf*	Романтичность, дамские романы, гадания, фатализм	Безопасность, традиции	(Трансцендентные) запредельные сферы	Надежда
Синий = Г+Ф, совместный, общий, (андрогинный)	*Idn*	Религиозность, работа, эстетика, отдых, сон	Конформность, доброта		
Фиолетовый — Ян (гроза), Вишну, Кришна, Лель	Idm	Творчество, хобби, игровая зависимость	Универсализм	—	Характеризует исповедников

цветовые каноны, коррелирующие в науке с терминами родства, т. е. с продолжением рода человеческого, передавали нашим предкам настолько бесценное знание, что до сих пор его глубинную семантику не смогло выразить, развить, и/или понять ни одно из когнитивистских учений. Недаром же еще Кант противопоставлял прагматизм ученых и духовность знания.

«Как правило, произведения искусства в первую очередь интерпретируются как эстетический феномен… Так, заказчик, по просьбе которого изготовляли миниатюры, мог просто любоваться изображениями… Однако анализ лишь одного эстетического аспекта не может быть исчерпывающим при характеристике иконографической программы. Ныне историки пытаются вписать искусство в более широкий социально-исторический контекст, — отмечает С. И. Лучицкая[37], заключая, — за тем, что и как изображается, скрывается определенная оценка событий. Памятуя о том, что крестовый поход — это, по мысли многих хроников и церковных авторов, действительно божественное деяние…»

И если деяния эти материальны, то причина их совершенства может заключаться лишь в идеальном. Поэтому, чтобы выявить законы эстетики и/или культурологии, по-видимому, необходимо было найти адекватный коррелят для идеального. Таковым тысячелетиями являлся цвет в его канонизированных человечеством формах. Не зря же в Священном Писании (Быт. 9: 11–16) говорится: «Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа <…> Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением между Мною и между землею <…> И будет радуга в облаке, и вспомню завет».

Поэтому наука XXI века, быть может, включит и веру (к примеру, в опыт предков с их канонизацией архетипических цветов, воспроизводивших жизнь человечества в идеализированной форме), и ее объяснение, и понимание ее принципов. Обращаясь к синтезу знаний, отметим, что архетипическая модель интеллекта (АМИ) является системно-функциональной моделью, полученной при аде-

кватном подразделении философской категории «сознание»[38] — как интеллекта — на «неделимые» составляющие элементы, которые позволили единообразно описывать структуру любого личностного проявления.

Примечания

1 Цит. по: [Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.— С. 102.

2 Напомню, что в хроматизме используется метаязык построения информационных моделей, согласно которому были выведены соотношения между компонентами «атомарной» модели интеллекта (**АМИ**). Интеллект (лат. intellectus — «ощущение», «восприятие», «понимание») — взаимообусловленная система таких функций, как *душевная* социальность сознания (*М*-план АМИ), *духовная* эстетика подсознания (*Ид*-план АМИ) и *телесная* природа бессознания (*С*-план АМИ).

3 Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви.— М.: ББИ, 2002.— С. 112.

4 На уровне архетипической модели интеллекта (АМИ) это завершение означает сущностно экстремальное заполнение *Ид*-планом субдоминантного информационного пространства между женственными доминантами *М*- и *С*-планов. Завершение же мужчины осуществляется (матерью, социумом) лишь как становление М-плана («не плачь», «не бойся»), тогда как С-план мужчины может уподобиться женственной ипостатичности Святого Духа лишь в истинном творчестве.

5 Элиаде М. Священное и мирское.— М.: МГУ, 1994.— С. 87.

6 Основное достижение христианства — принцип вербальной действительности, то есть абсолютизация и опредмечивание словесных обобщений на уровне обозначений: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог… И Слово стало плотию и обитало с нами полное благодати и истины* (Иоанн: 1, 1–14). Поскольку вербализация — функция преимущественно женственного сознания, то моделирующий его белый цвет в христианстве имеет наиболее существенные значения.

7 Аверинцев С. С. Троица // Мифы народов мира.— М.: СЭ, 1982.— Т. 2.— С. 527.

8 Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.— С. 102.

9 Цит. по: Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. — Киев: ПУТЬ К ИСТИНЕ, 1991.— С. 375–376.

10 Одной из существенных особенностей православной эстетики В. В. Бычков считает ее принципиально нерефлективный, во многом недискурсивный характер; отмечает повышенную пронизанность эстетическим сознанием всей православной культуры, органическое единство религиозно-мистического и художественно-эстетического опыта [Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. — М.: Искусство, 1977.— С. 102]. Культуротворчество есть по сути трансценденция, человек, создавая среду, в которой он живет, не просто репродуцирует, но превосходит себя… Если бы вечность не притягивала человека, а человек — вечность, то он не осуществлял бы трансценденции во времени. Религия же и есть сублимация этих взаимопритяжений. [Бурлака Д. К. Метафизика культуры. СПб: РХГА; СПбГУ, 2007.— С. 80.] О сублимации см. [Серов Н. В. Природа человека: дух, душа и тело // Acta eruditorum 2008. Вып. 5. СПб. изд-во РХГА. С. 184].

11 Цит. по: Бычков В. В. Малая история…— С. 375–376.

12 Балека Я. Синий — цвет жизни и смерти. Метафизика цвета. — М.: Искусство-XXI век, 2008.— С. 233.

13 Цит. по: [Митрополит Иерофей. Православная психотерапия, с. 102]. То есть, если в патристике душа и тело, в отличие от духа, существуют в своем неразрывном единстве, то хроматическое сопоставление души (*М*-) и тела (*С*-) — как противоречиво женственных составляющих воспроизводство мироздания (*М*-социума и *С*-человека) — позволяют полагать дух составляющей мужественность.

14 Цит. по: [Митрополит Иерофей. Православная психотерапия. С. 102–105]. И вот здесь-то мы и видим все то, что до сих пор является камнем преткновения как богословия, так и проистекающей из него психотерапии и/или психологии. Никак не природно-социальную душу женщины, а тело ее раздирают страсти и грехи, и если в женщине «они объединены», то она так и останется «душой греховной». Если же показать их раздельность, то возможно, и феминизм наконец уступит богословию и/или психологии право на истину.

15 Серов Н. В. Светоцветовая терапия: информация — цвет — интеллект. — СПб.: Речь, 2001.— С. 138–146.

16 Ara Norenzayan, Azim F. Shariff. The Origin and Evolution of Religious Prosociality // Science. 2008.— V. 322.— P. 58–62.

17 Третий Вселенский собор (Эфес, 431 г.) постановил в знак наивысшего почитания Марии и Анны изображать их в пурпурных одеждах.

18 Красный (erythros) цвет у Псевдо-Дионисия — цвет пламенности, огня. Этот цвет также является «животворным теплом»; и цвет крови прежде всего, крови Христа, а следовательно, по богословской аргументации, знак истинности его воплощения и грядущего спасения рода человеческого [Бычков В. В. Византийская эстетика. — С. 103].

19 Известное противопоставление мужественности и женственности в византийской цветовой эстетике выражалось в противостоянии красного и белого (leycos).

20 О женственности желтого и/или золотого цвета см. [Серов Н. В. Цвет культуры.— СПб., 2004.— Гл. 5].

21 Зеленый цвет (chloeros) символизировал юность, цветение (Псевдо-Дионисий). Это — типично земной цвет мужественности, согласно В. В. Бычкову, он «противостоит в изображениях небесным и “царственным” цветам — пурпурному, золотому, голубому», т. е. цветам женщины. Вероятно, поэтому цвет травы и листвы, зеленый цвет предельно материален и как фон полезен женщине своей неназойливой повсеместностью, вполне аналогичной незаметности серых цветов мужчины.

22 Темно-синий цвет (cyanos), символизирующий, но Псевдо-Дионисию, непостижимые тайны, начинает свой ассоциативный ряд от восприятия цвета неба. Отсюда — наименьшая материальность и «чувственность» этого цвета, его сильное духовное очарование. В восточнохристианской культуре он воспринимался как символ трансцендентного мира и ассоциировался с вечной божественной истиной [Бычков В. В. Византийская эстетика.— С. 104].

23 Черный цвет (melas), в противоположность белому, суть завершение любого явления. Это — цвет конца, цвет смерти. Одежда черного цвета — «знак скорби» (PG, 155, 396 A). Не потому ли черный стал не только траурным, но и модным в XX веке, что женщины проявили в нем свою телесную сущность, которая при доминировании в интеллекте, в самом деле, напоминает «смерть души» (см. [Серов Н. В. Хроматизм мифа.— Л., 1990.— Гл. 7]).

24 Бычков В. В. Византийская эстетика.— С. 102.

25 Ткаченко А. А. Эмблематика литургических цветов в трактате Дж. Лотарио (папы Иннокентия III) «О святом таинстве алтаря» // SIGNUM.— М., 2005.— № 3.— С. 21–40. <http://www.mzh.mrezha.ru/TextorCv. doc> Далее определенные ссылки приведены по этой работе.

26 В белые — на праздники исповедников и дев по причине их чистоты и непорочности. Ведь белы становятся назореи Его и ходят с ним всегда в белом. Девы же потому, что таковы и есть, и следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел».

27 Красный — на праздники Крови Христовой, Святого Духа, Креста, апостолов и мучеников.

28 Зеленый — в воскресные и будние дни после праздников Богоявления и Пятидесятницы. Согласно Лотарио, «остается,

следовательно, то, во что [облачаются] в будние дни (in diebus ferialibus) и общие памяти (communibus): пусть используются зеленые (viridibus) облачения, так как зеленый цвет является средним между белизной (albedinem), чернотой (nigredinem) и краснотой (ruborem). Этот цвет подразумевается, когда говорится: "Киперы с нардами, нард и шафран" (Песн 4: 13–14)».

[29] Фиолетовый — в периоды постов, Семидесятницы и на бдениях (кроме праздников Вознесения и Пятидесятницы). Фиолетовый используется и на праздник Вифлеемских младенцев (28 декабря), кроме тех случаев, когда тот падает на воскресенье (тогда он заменяется на красный).

[30] «Черные (nigris) же одеяния должны использоваться в день скорби и поста, из-за грехов и [памяти об] умерших»,— говорит Дж. Лотарио. Ибо черный цвет выступает символом смерти, греховности и тьмы уже у раннехристианских авторов (Послание Варнавы. 4. 10; *Ерм.* Подобия. 9. 19. 1; 1 Клим 8. 3). Однако, например, Киприан Карфагенский (О смертности. 20), наоборот, запрещает ношение черного в знак траура и рекомендует носить белое как символ небесного блаженства усопшего (см.: Rush A. *C.* The Colours of Red and Black in the Liturgy of the Dead // Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten. / Hrsg. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster, 1970. Bd. 2. S. 698–708). Такую же позицию по этому вопросу занял II Ватиканский Собор (Конституция о священной литургии. 81 (1963 г.). С чем же это может быть связано? Не с теми ли предикатами «женственности черного цвета», которые упоминал еще Дж. Лотарио: «Ибо невеста говорит в Песни песней: "Дщери Иерусалимские! Черна я, но красива, как шатры Кидарские, как завесы Соломоновы. Не смотрите на меня, что я смугла, ибо солнце опалило меня"» (Песн 1: 4–5).

[31] Розовый — согласно Caerimoniale Episcoporum, используется в кафедральных соборах вместо фиолетового в 3-е Воскресенье Адвента (Gaudete) и Преполовение Поста (Laetare) (в связи с обычаем благословлять золотые розы для королевских особ).

[32] Schwartz S., Bilsky W. Toward A Universal Psychological Structure of Human Values // Journ. of Personality and Social Psychology. 1987.— V. 53.— № 3.— P. 550–562.

[33] Цит. по: [Бычков В. В. Византийская эстетика.— С. 105.

[34] Ткаченко А. А. Эмблематика литургических цветов.

[35] III Вселенский собор (Эфес, 431 г.) постановил изображать Марию и Анну в пурпурных одеждах «в знак наивысшего почитания». «Добродетельная жена <…> виссон и пурпур — одежда ее» (Прит 31: 10, 22).

[36] Серов Н. В. Атомарная модель социума…— С. 57.

[37] Лучицкая С. И. Иконография крестовых походов // Одиссей: Человек в истории (Гл. ред. А. Я. Гуревич). — М.: Наука, 2002.— С. 101–131.

[38] «Сознание — это то, что противоположено его отсутствию, например, при наркозе? Или это то, что противоположено бессознательному? Или это способность к рефлексии? Это уже ближе. Способность к пониманию? Еще ближе. Но это целый спектр». [Черниговская Т. В. Язык и сознание: что делает нас людьми? // http://www.polit.ru/lectures/2008/12/24/langmind.html].

И. В. Богдановский
канд. филос. наук, доцент
кафедры философии
Национального авиационного
университета, г. Киев

СОЦИАЛЬНЫЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Copyright © 2010, И. В. Богдановский

Становление глобальной цивилизации сопровождается усилением экономических, политических, культурных и религиозных контактов между народами мира. В условиях обострения экономических, экологических, продовольственных и других глобальных проблем, стоящих перед современным человечеством, религия превращается в один из главных инструментов установления нового мирового порядка. Неорелигии пока еще не имеют достаточной силы, чтобы серьезно влиять на мировые процессы (суммарное количество их сторонников составляет несколько десятков миллионов людей), но динамика их распространения и общественная активность обусловила необходимость внимательного исследования этого феномена.

Основная часть нетрадиционных религиозных движений возникла во второй половине XX века, однако существуют и такие, которые были основаны еще в XIX веке (например, «Свидетели Иеговы» и мормоны). В представлении граждан постсоветских стран они остаются нетрадиционными религиями, поскольку их деятельность активизировалась только после распада СССР. В постсоветских странах активно обсуждаются вопросы о степени реальной опасности неокультов для граждан, о методах их влияния на психику адептов и о возможных способах нейтрализации их негативных действий, что обусловило актуальность данной темы исследования. Под религиозным нетрадиционализмом в предлагаемой статье понимается направление религиозной жизни общества, в пределах которого функционируют нетрадиционные религиозные сообщества. Наиболее важную роль в его изучении, по мнению автора, сыграет осмысление его мировоззренческих основ.

Систематическое исследование нетрадиционной религиозности началось в США и странах Западной Европы в 70-е годы прошлого века. Феномен новых религий привлек к себе внимание философов, религиоведов, теологов, социологов, психологов и публицистов. Разработкой этой проблемы занимались такие известные исследователи религии, как М. Елиаде, Х. Кокс, Т. Роттаки и др. Социологические аспекты этого феномена исследовались в трудах А. Баркера, Д. Белла, Р. Лифтона, Р. Елвуда, Б. Уилсона и других известных западных ученых.

Стремительное распространение новых религий вызывает тревогу в среде религиозных мыслителей, симпатизирующих традиционным конфессиям. Их работы позволяют ориентироваться в содержании вероучений и методов деятельности новых религиозных движений. В этом контексте наиболее известными являются труды протестантских теологов: У. Мартина, Т. Гондоу, П. Робертсона и др. Позиция Православной Церкви представлена такими авторами, как А. Л. Дворкин, А. Кураев и др. Их исследования содержат оригинальные материалы, посвященные истории и доктринам неокультов. Также анализируются методы заманивания в секты, приемы экономического и психического подчинения неофитов, рассматриваются способы манипулирования сознанием адептов этих организаций.

Глубокий анализ проблем, которые касаются формирования новых религий и их эволюции, сложных и противоречивых процессов их взаимоотношений с государством и обществом, содержится в работах И. Я. Кантерова, С. А. Токарева, В. А. Белова, Е. Г. Филимонова, К. Е. Привалова, И. А. Кунидина, Е. Х. Балагушкина, В. М. Петрика, В. В. Гринько, С. М. Левченко и других ученых. Собственно философский анализ нетрадиционных религиозных движений осуществлен в исследованиях Л. И. Григорьевой, В. И. Ибрагимова, О. В. Асеева и других авторов. Однако в работах упомянутых исследователей, по мнению автора, недостаточно раскрыта проблема мировоззренческих истоков религиозного нетрадиционализма, что обусловило необходимость дальнейшего исследования.

История развития ведущих религий XX столетия свидетельствует, что прогнозы об их неминуемом и быстром отмирании оказались ошибочными. Стремительное развитие науки не вытеснило религию на обочину социальной жизни, однако оно способствовало глубоким изменениям в религиозном мировоззрении. В большинстве своем религии оказались способными нужным для себя способом интерпретировать научные открытия и вернули себе моральный авторитет критикой антигуманных способов их использования. Многие наши современники под влиянием религиозной критики науки приходит к выводу, что невиданное ранее в истории техническое могущество человека становится опасным в первую очередь для него же самого. Религиозные деятели, используя эту ситуацию, берут на себя функцию общественной совести, призывая к проведению реформ, во избежание широкомасштабной экологической катастрофы и преодоления других, т. н. глобальных, проблем современности.

Copyright © 2010

По мнению С. Хантингтона и др. исследователей, на основе доминирующих религий в XX ст. сформировались четыре основные цивилизации (христианская, арабо-мусульманская, индуистская и буддистско-конфуцианская), которые ведут между собой необъявленную конкурентную борьбу за полное доминирование. В XXI ст. именно религии в своей совокупности превращаются в главный фактор, который сдерживает окончательную глобализацию, поскольку существуют отличия между ценностными ориентациями разных религий. Например, индивидуализм, свобода совести и другие ценности, которые являются базовыми для населения демократических стран Запада, как правило, негативно воспринимаются населением мусульманских стран.

Для того чтобы сделать обоснованный прогноз будущего развития цивилизации, следует внимательно присмотреться к прошлому, в первую очередь к тем эпохам, которые напоминают современную. Часто можно услышать мнение, что современная эпоха является чем-то беспрецедентным в истории человечества. Однако автор убежден, что такое понимание современности является не совсем верным. С одной стороны, действительно никогда раньше в своей истории человечество не переживало такой стремительный научно-технический прогресс, но в духовном измерении современность во многих аспектах напоминает эпоху позднего эллинизма, которая оказалась переходным этапом от античности к средневековому христианству.

Христианство возникло в условиях кризиса традиционных верований и морали, когда стремительно развивались большие поликультурные империи (аналог современной глобализации). В результате завоеваний Александра Македонского западная (греческая) культура распространилась на огромных пространствах Азии и Африки. Межкультурный диалог Востока и Запада обогатил эллинистическую цивилизацию многими идеями. В частности, в учениях ведущих философских школ этой эпохи можно увидеть положения, которые четко коррелируют с индийской мудростью (например, учение об апатии и атараксии напоминает буддистскую нирвану, а учение о господстве фатума похоже на индуистское понимание кармы).

Язычество, которое господствовало в ту эпоху, содействовало развитию религиозного синкретизма (поскольку сущность и функции многих богов были общими). Де-факто существовала религиозная терпимость и толерантность. В свою очередь, эти обстоятельства создавали благоприятную почву для проведения эллинистическими правителями религиозных реформ, целью которых было внедрение централизованного государственного культа, что, в свою очередь, укрепило идеологический базис их правления. В философии религиозный синкретизм также нашел свое отражение и обоснование. Например, Плутарх отмечал, что не следует выделять богов у разных народов. Он писал: «Как солнце, месяц, небо, земля и море являются общими для всех и только называются у разных людей по-разному, так и для единственного Разума, что все создал, и для единственного Провидения, которое всем распоряжается, и для благотворных… сил у разных народов согласно их обычаям существуют разные почести и названия»[1].

Обострение социально-экономического и политического кризиса в Римской империи, усиление классовой и межэтнической борьбы, упадок традиционных верований и морали, отсутствие внутренних государственных границ и наличие понятных для большинства населения языков (латинского на Западе и греческого на Востоке) создавали ту историческую почву, которая содействовала стремительному развитию христианства. Решающим фактором этого развития стало наличие единого централизованного государства (имперского Рима), в пределах которого и состоялась историческая победа и утверждение христианства. В результате завоеваний римлянами огромных территорий вокруг Средиземного моря образовались благоприятные условия для нового религиозного и культурного синтеза. Христианство, которое возникло в эпоху позднего эллинизма, было в определенной мере синкретической религией, поскольку абсорбировало в себя элементы многих вероучений и культов той эпохи.

Возникает вопрос: возможна ли подобная эволюция одной из существующих в настоящее время неорелигий? Попробуем рассмотреть такой вариант развития событий. Для этого мы сначала должны проанализировать сам феномен неорелигий. К ним, как правило, относят религии, вероучение которых вышло за пределы традиционных национальных и мировых религий. Среди основных причин возникновения и стремительного развития неорелигий можно отметить следующие: во-первых, традиционные религии часто не успевали адекватно реагировать на вызовы со стороны научного познания, занимали оборонительную позицию относительно экономических и политических изменений, которая уменьшала их авторитет, в первую очередь среди интеллигенции. Во-вторых, традиционная христианская культура, начиная с XIX ст., переживала кризис, который нашел свое проявление в росте популярности альтернативных христианству мировоззренческих систем (марксизма, ницшеанства, фрейдизма и др.) и в упадке христианской морали.

Следует также указать на некоторые социокультурные особенности современной эпохи. В условиях прогресса средств массовой информации и коммуникации уже почти не существует преград для межкультурных связей и взаимодействий. Культурно-религиозный синтез стал одной из специфических черт современной эпохи. Вместо следования собственным традициям, современные культуры начинают терять четкие этнические границы, заимствуются иностранные обычаи. Неорелигии, отвечая на запросы эпохи, также четко ориентируются на универсализм, а в их вероучении и культе переплетаются элементы многих традиций. «Новое мистическое откровение»,

которое проповедуют представители неорелигиозных движений, есть, как правило, эклектическая «смесь» из вероучений одного, а чаще нескольких традиционных религий, научных знаний (в первую очередь психологии), идей теософов и личного мистического опыта («контактов» с духами, богами, пришельцами или со «всемирным разумом» и т. п.) их основателей.

Отвечая на вопрос относительно возможной трансформации одной из существующих в настоящее время неорелигий во влиятельную (а возможно, и единственную!) мировую религию, автор придерживается скептической позиции. В течение истории человечества попытки создать и внедрить единственную религию делались неоднократно. Нетрудно предположить, что и в дальнейшем будут предприняты такие попытки. Однако объединение существующих религиозных течений в общую для всех людей на нашей планете религию никогда так и не было реализовано на практике. Такие попытки приводили лишь к возникновению новых маргинальных синкретических сектантских организаций и культов, которые враждебно воспринимались сторонниками традиционных верований. Религиозные традиционалисты считают такие секты порождением дьявола, а их вероучения опасными ересями. «По ясному указанию Слова Божьего, в “последние времена”… некоторые… “перейдут к другому благовещению”, иначе говоря, появятся антихристы… Отступники сами пожелают быть законоучителями, хотя они и невежды, которые ничего не понимают. Принявшись учить себя и других, они “перекручивают Писание”, “повреждают Слово Боже”… Действуя льстивыми словами, “искушая лаской и хитрым искусством” отступники порождают “распределения и искушения”»[2].

Бурное распространение новых религиозных концепций в XX ст. стало возможным, прежде всего, благодаря изменениям в общественном сознании, которые начались еще в период Реформации. В результате этих изменений стала возможной свободная критика догматизма любой религии, и, как следствие, стремительно распространился религиозный плюрализм. Инициативы реформирования и обновления традиционных церквей и даже прямые выпады против вероучения любой христианской церкви больше уже не вызывали потрясений в общественном сознании. В результате Реформации популярными стали идеи о возможности спасения только для избранных Богом людей и об ответственности человека лишь перед Богом и голосом собственной совести. Это содействовало развитию идей пиетизма (религиозного индивидуализма). Пиетист не принимает систематического участия в церковных обрядах, не придерживается постов и считает, что знание особенностей церковной жизни ему не нужно. Он просто верит в Бога, надеясь, что это зачтется ему на небесах. Сначала это была вера в Божественность Христа, а затем, в результате популяризации в западных странах восточной философии и религий, эта вера становится верой в «Бога вообще». Развитие пиетизма способствовало росту количества людей, которые относились индифферентно к религиозным организациям. Как правило, пиетист ассоциировал себя с традиционной для той территории, на которой он проживал, религией, не прибегая к осознанию тонкостей ее вероучения и культовой практики. В массовом сознании все более популярной становится идея, что в каждой отдельно взятой религии содержится не вся полнота истины, а лишь ее часть, а это, в свою очередь, привело к возникновению и развитию синкретических культов. Популярным становится и экуменистическое движение, поощряемое со стороны государств, которые усматривали в нем удобное для либеральной демократии проявление религиозной толерантности.

В условиях, когда традиционные церкви теряли значительную часть своего авторитета, люди в поисках своей «духовной ниши» часто обращались к «пророкам» новых религий, искренне надеясь, что именно они откроют им высшую истину. Следует также учитывать и возрастающее влияние на массовое сознание информационных технологий. Огромное количество религиозных, философских, научных и псевдонаучных знаний, которые накопило человечество, благодаря телевидению и Интернету становится доступным для все большего числа людей, стимулируя их собственные религиозные поиски.

Питательной средой для распространения новых религиозных идей становится обыденный уровень мировоззрения. На этом уровне сознание представляет собой совокупность фрагментарных и несистематизированных образов, представлений, иллюзий, стереотипов, привычек, настроений, чувств, желаний, надежд и убеждений, которые являются непосредственным отражением условий социального бытия людей. Бессистемные, хаотические представления о Боге и различные суеверия в благоприятных социальных условиях становятся основой для возникновения и развития синкретических религиозных идей. Поскольку вероучение новых религиозных объединений, как правило, является синкретическим и (либо) эклектическим, а идеологическое обоснование религиозных концепций в большинстве нетрадиционных культов находится на стадии формирования, то в них содержатся много противоречивых идейных положений. Сглаживаются между собой эти противоречия благодаря поверхностности и фрагментарности знаний, существующих на уровне обыденного сознания. Большинство рядовых представителей неорелигиозных организаций неспособны осознать противоречивость своих представлений, не обладая для этого ни достаточным уровнем эрудиции, ни достаточными интелектуальными способностями (т. е. способностями к сопоставлению, сравнению, анализу и т. п. различных вероучений). В сознании адептов неокультов эти разрозненные представления совмещаются благодаря высокой степени эмоциональности их веры. Как правило, у сторонников новых религий, особенно на начальном этапе пребывания в религиозной общине, возникает ощущение эйфории,

творческого подъема, убежденность в своей богоизбранности и правоте.

Часто мировоззренческой основой нетрадиционных религиозных культов становится мифология. В научной литературе имеются разные толкования содержания понятия «миф». В нашем случае под мифом имеется в виду определенный стереотип общественного сознания, то есть такая мысль, которой люди бессознательно верят вопреки разуму, фактам и здравому смыслу. Характерной чертой мифологического сознания является эклектизм, поскольку миф способен соединять в единое целое религию, мораль, науку, искусство и элементы вероучений различных религий.

В нетрадиционных религиозных группах все нововведения инициируют лидеры культов, которые воспринимаются своими последователями как люди, непосредственно общающиеся с Богом (богами, духами и т. п. сущностями) или как проявленные в человеческом теле божества. Харизматический лидер в таких организациях выступает как носитель идеала, о достижении которого мечтают адепты культа. Этот идеал воспринимается как абсолютный и тем самым задает шкалу оценки любых человеческих поступков. Никто из членов общины не способен сравниться с идеалом, а может лишь в той или иной мере уподобиться ему. Стремясь приблизиться к «живому божеству», адепт культа неминуемо отдаляется от той социальной действительности, в которой он находился до момента прихода в религиозную организацию. Этот процесс является закономерным. Часто харизматичный лидер общины призывает к сохранению семьи и к активным общественным действиям, но его призыв является лишь пустыми словами. Дело в том, что адепты неокультов строят схему отношений с окружающим миром по принципам, установленным в общине, а они, в свою очередь, внедряются лидерами этих организаций. Поскольку лидер боготворится своим сообществом, то в этой группе ни его слова, ни праведность его жизни не подвергаются сомнениям, а в то же самое время внешнее по отношению к религиозной группе общество, как правило, критически относится к действиям таких харизматиков. Именно это обстоятельство, по мнению автора, становится главной причиной общественной деструктивности неокультов.

Религиозный нетрадиционализм выполняет важные социальные функции, которые являются одним из необходимых условий его существования. Это те же функции, которые выполняют и традиционные религии, в первую очередь мировоззренческая, компенсаторная, регулятивная, интегрирующая и коммуникативная. В контексте темы нашего исследования следует рассмотреть специфику проявления мировоззренческой функции неорелигий. Религиозное мировоззрение задает абсолютные критерии для оценки действительности, прибавляет нормам и ценностям достоинство Божественного бытия, и тем самым наделяет жизнь человека высшей осмысленностью. Реализуется мировоззренческая функция вследствие формирования духовной жизни человека как особой сферы его связи с Богом. Эта связь и обеспечивается религией, которая удовлетворяет стремление человека к равновесию и гармонии с миром. Тем самым рождение, жизнь и смерть верующего сопоставляется с бесконечностью универсума. Он чувствует, что способен выйти за пределы этого феноменального мира и что для него становится возможным избавление от страданий и одиночества. В мировоззрении верующих возникает система символических форм, которая обеспечивает контакт индивида с миром как единым целым, в котором все имеет сакральное значение.

Чем же сознание адептов неокультов принципиально отличается от сознания людей, воспитанных в лоне традиционной религии? В традиционных религиях выработались действенные методы взаимодействия с обществом и существуют проверенные временем эффективные способы ответов на информацию, которая могла бы быть опасной или вредной для них. Поэтому систематический контроль за сознанием и поведением своих адептов традиционным вероисповеданиям не нужен. В то же время уровень критики нетрадиционных религиозных движений со стороны общественного большинства, как правило, является достаточно высоким, поэтому лидеры этих культов вынуждены брать под жесткий контроль сознание и поведение своих адептов. Иначе эти организации просто не выдержат противостояния и конкуренции с более стабильными общественными организациями и перестанут существовать.

По мнению автора, в нетрадиционных культах отрабатываются методы ускоренного формирования религиозного мировоззрения, которые могут оказаться востребованными в будущем при становлении единой мировой религии. Основными методами достижения этого результата становятся изменение привычного образа жизни верующих, тотальный контроль религиозных организаций за поведением своих адептов и их беспрекословное подчинение харизматическим лидерам таких организаций. Дефицит любви, кризис семейных ценностей и родительского авторитета компенсируются созданием культа харизматичного лидера и его безграничным почитанием.

Большинство адептов неокультов приходят в общину верующих в сознательном возрасте. Они уже имеют сформировавшееся мировоззрение, однако убеждения религиозной группы оказываются для них более привлекательными, чем предыдущие. Это становится возможным потому, что религия дает человеку возможность объединиться с близкими с ним во взглядах и ценностях людьми. Соответственно, попадая в религиозную общину, индивид сам стремится как можно быстрее сблизиться с другими ее адептами и стать своим в этой организации. В свою очередь, это способствует скорейшему формированию у адепта неокульта новой системы ценностей и норм поведения. Человек быстро становится психологически зависимым от неокульта и от его лидера,

что делает его неспособным адекватно воспринимать и оценивать окружающую действительность. Став членом культа, индивид попадает в новые для него условия существования, для которых характерно мощное групповое давление и манипулирование базисными человеческими потребностями. Например, регламентируется и ограничивается время сна, контролируется и ограничивается количество пищи, регламентируется сексуальное поведение и т. п. В определенный момент времени такой человек осознает тот факт, что его новое поведение, которое одобряется религиозной общиной, существенно отличается от его поведения «в миру». В этих условиях на некоторое время происходит раздвоение личности на две почти независимо функционирующих части: «докультовое Я» и «культовое Я». Это второе «культовое Я» полностью согласовывается с требованиями его религиозной группы, оно устраняет внутренние конфликты и становится доминирующим, поскольку лучше отвечает потребностям новых условий существования, а нетрадиционная религиозная мировоззренческая концепция превращается в призму, через которую адепт культа воспринимает мир.

Современное человечество стоит перед необходимостью преодоления многих глобальных проблем. Одной из главных среди них есть поиск общих ценностей, на основе которых может быть построена единственная общая для всех цивилизация, а идеологической почвой такой цивилизации может быть только общая вера. Современные религии имеют между собой слишком много фундаментальных отличий в вероучении и культовой практике, чтобы добровольно объединяться. Но сторонники религиозного синтеза отмечают, что в своих основных этических положениях большинство религиозных систем в целом совпадают. Действительно, большинство религий запрещают совершать поступки, направленные во вред другим людям (убивать, воровать, обманывать, совершать прелюбодеяние и т. п.) и, напротив, содержат призыв сочувствовать больным, бедным и обездоленным.

Человечество после Второй мировой войны развивалось без больших потрясений. Такое развитие способствовало сохранению существующего религиозно-культурного плюрализма. Однако возможность последующего устойчивого развития не является чем-то безальтернативным. В условиях длительного глобального экономического кризиса, или существенного ухудшения экологической ситуации, или в результате серьезных природных катаклизмов: эпидемий, наводнений, землетрясений и т. п. могут вспыхнуть широкомасштабные региональные (и даже глобальные) военные конфликты с использованием оружия массового поражения. Сила, которая выйдет победителем из этого противостояния (это может быть военно-политический блок государств или даже отдельное государство), может захватить мировое лидерство. Однако, чтобы на длительный срок удержать свое господство, такая сила будет вынуждена ввести жесткую политическую систему с единой идеологией. Фундаментом такой идеологии, по мнению автора, может стать обязательная для всех религия. Будущий политический лидер мира может либо лично возглавить единственную мировую религиозную организацию, либо назначить главу этой организации из числа своих ближайших последователей. Такой сценарий развития событий не является чем-то сугубо фантастическим. Именно так рассматривается будущее человечества в вероучениях ислама и христианства. В частности, в «Апокалипсисе св. Иоанна Богослова» как раз и отмечается, что в последние времена придут антихрист и его пророк, которые захватят власть над человечеством на сорок два месяца. Но христиане должны быть морально готовыми к такому развитию событий. Типичной для христианских богословов и теологов является позиция протестантского проповедника П. Робертса. Он утверждает, что «давние диктаторы были лишь прообразом последнего мирового диктатора. Этот человек явится как выдающийся лидер, он будет объявлять мудрые речи, и к нему пристанут все нехристиане. Он станет для них воплощением мудрости, вождем, способным решить все проблемы»[3]. Но не все люди согласятся добровольно принять новую веру, а насильственное внедрение единственной мировой религии или культа лидера неминуемо спровоцирует серьезные конфликты со сторонниками уже существующих влиятельных религий. Следовательно, достаточно вероятным выглядит предположение, что последний большой конфликт в истории человечества будет религиозным и произойдет между христианами и сторонниками культа мирового политического лидера.

По мнению автора, подобно позднему эллинизму, наша эпоха является переходной. Она закончится установлением единственной и общей для всех людей мировой цивилизации. Нам не известно, как именно будет проходить это становление, однако некоторые общие предположения можно сделать, используя метод экстраполяции существующих тенденций развития. Вероятным представляется следующий сценарий: во-первых, глобализация не будет происходить равномерно, будут возникать ее автономные центры, которые постепенно из межгосударственных экономико-политических объединений будут становиться все более централизованными; во-вторых, между этими объединениями будет обостряться конкурентная борьба за рынки сбыта товаров и услуг, а также за контроль над ограниченными природными ресурсами; в-третьих, религия будет использоваться в этой борьбе как один из главных идеологических факторов; в-четвертых, в этой борьбе будут победители и побежденные; в-пятых, та сила, которая станет победителем в борьбе за мировую гегемонию, для закрепления своей власти будет заинтересована в проведении идеологической реформы, существенную роль в которой может сыграть именно реформа религии. На роль официальной мировой религии могут претендовать уже существующие

мировые религии (христианство, ислам, индуизм или буддизм). Также это может быть одна из существующих в настоящий момент или образованная в будущем неорелигия.

По мнению автора статьи, главная причина стремительного развития неорелигий заключается в становлении глобальной современной цивилизации. С возникновением больших полиэтнических государств-империй наблюдается тенденция к централизации управления и переходу от политеизма через генотеизм к монотеизму. Соответственно, создание единого мирового рынка с международным разделением труда будет способствовать дальнейшей политической, идеологической, культурной и религиозной интеграции, одним из проявлений которой и является развитие неорелигий.

Примечания

1. Цит. из книги: Мень А. На пороге Нового Завета. — М.: Эксмо, 2005.— С. 538.
2. Меч духовный. Основы Православной веры в толкованиях Нового Завета. Книга против сектантов. — М.: Ковчег, 2005.— С. 528–529.
3. Робертсон П. Ответы на 200 самых важных вопросов / Пер. с англ. — М.: Протестант, 1992. — С. 109.

Т. Ф. Фадеева
канд. филос. наук,
преподаватель РХГА

ПАРАЦЕЛЬС И ЕГО ВРЕМЯ. КОММЕНТАРИЙ НА «РУКОВОДСТВО ПО ИЗГОТОВЛЕНИЮ И ПРИМЕНЕНИЮ ФИЛОСОФСКОГО КАМНЯ» ПАРАЦЕЛЬСА

Copyright © 2010, Т. Ф. Фадеева

Особое место в структуре знаний средневековой Европы принадлежит алхимическому искусству. Оно занимает промежуточное положение между ремеслом и философией. Можно отметить: древние мудрецы Востока и Запада учили — история повторяется, проходя в своей эволюции периоды как относительного спокойного существования и развития, так и переломные точки, моменты смены эпох.

Одним из ярких представителей в плеяде выдающихся ученых этого времени и объектом пристального внимания различных исследователей в течение многих веков является Парацельс (Paracelsus) и его многосторонние изыскания, частным проявлением которых является алхимическая практика.

В трудах Парацельса можно проследить проблему ответственности человека перед Вселенной. Говоря о взаимосвязи между человеком и Вселенной, Парацельс подразумевал в первую очередь не физическую связь, а взаимодействие, происходящее на тонких невидимых планах. Благодаря этой связи космос способен влиять на человека видимыми и невидимыми способами. В свою очередь человек способен влиять на мир не только физически, но также своими мыслями и чувствами.

Парацельс был убежден, что человеческое существо — Микрокосмос неразрывно связан с Вселенной — Макрокосмосом, подразумевая их взаимодействие на более тонких планах. Его знания в области магии, медицины и алхимии основывались на знании энергообмена и способности человека работать с этими различными полями. Продолжительные занятия магией и алхимией способствовали изучению истинной природы внутреннего человека, а также и внешнего строения тела.

Рассмотрим один из алхимических трактатов Парацельса «Руководство по изготовлению и применению Философского Камня».

Необходимо обратить внимание на то, что каждая глава, входящая в его состав, посвящена описанию отдельных, конкретных фаз алхимического процесса. Существенно то, что немаловажное место в своей работе Парацельс отводит очерчиванию методических форм, а также он акцентирует внимание на точности соблюдения всех фаз процесса изготовления Философского Камня и необходимости использования специального оборудования для его получения.

Общую задачу по рассмотрению трактата предполагается осуществить, следуя за приведенным Парацельсом технологическим процессом изготовления. В данном случае каждая глава из рассматриваемого трактата завершается приведением конкретного, подробно разбираемого этапа делания к определенному результату, как промежуточной стадии всего процесса. Заметим, что некоторые из этих этапов могут быть финальными для определенных последующих действий.

В прологе данного трактата Парацельс рассматривает медицину в качестве искусства, являющегося творческим отражением и восприятием окружающей действительности, которая в своем эмпирическом применении требует от врача умения и обладания профессиональными навыками, а также наряду с этим и досконального знания предмета. В основу всей практической деятельности он полагает необходимость изучения опыта других врачей. Параллельно с этим, одной из характерных черт практикующего человека, по мнению Парацельса, должна быть и природная наклонность к этому занятию[1].

В качестве примера приведем фрагмент из классического источника тибетской медицины, трактата «Чжуд-ши», в котором мы находим аналогичные наставления для желающих посвятить себя медицинской практике. «О друзья, тот, кто хочет жить не болея, кто хочет лечить болезни, пусть учит наставления по врачеванию! Кто хочет избавлять от страданий других… пусть учит наставления по врачеванию»[2].

После краткого отступления вновь обратимся к европейскому алхимическому трактату. В ходе своей практики Парацельс отмечал, что для правильного выбора лекарственных препаратов необходимо досконально изучение не только внешнего строения человека, но также и внутреннего, анатомического построения человека. Поскольку знание такого рода дает представление врачу о протекании в человеческом теле всех внутренних процессов, а необходимость подробного изучения последних позволяет правильно и в кратчайшие сроки установить диагноз и купировать болезнь на ранней стадии ее развития. Таким образом, в ходе изучения как человеческой анатомии, так и средств лечения организма врач получает возможность познать все биологические процессы и с помощью своего знания приобретает способность повелевать (распоряжаться) на физическом плане. (Приведенное выше высказывание является прямой аналогией с рассмотренными в первой

Copyright © 2010

главе возможностями мага, использующего в своей деятельности законы оккультной философии.)

В данном исследовании синкретичности взаимосвязей различных составляющих оккультной философии обратимся к словам такого выдающегося представителя Древней Греции, как Гиппократ. Обозначим высказанную им мысль: «Врач не имеет права лечить людей, если он не овладел астрологией», а последняя является составной частью оккультной философии. В свою очередь, через несколько веков Парацельс неизменно настаивал на постоянной необходимости сочетания рациональных и интуитивно-мистических подходов в своей деятельности. Как уже отмечалось, при лечении он прибегал к вещам, принадлежащим к оккультной философии, таким как: заклинания, амулеты талисманы и др.

В прологе трактата также можно найти сведения о том, что, по мнению Парацельса, может быть использовано в качестве основы (первовещества) для начала производства Философского Камня. «Знайте же, что многие древние писатели говорят о материи камня аллегорически, чтобы ввести в заблуждение непосвященных…Таким способом подготовленное (освобожденное) семя это может соединиться с другим в данном сосуде, огонь их усовершенствует и даст им способность восстанавливать человеческое тело и очищать металлы: вот тайна Природы, которая должна быть известна каждому медику»[3].

В алхимической традиции общепринято исходное положение: для трансмутации металлов в золото или серебро, а также для получения эликсира бессмертия необходимо осуществить изготовление Философского Камня, создание которого считалось самой сложной задачей. Следует особо подчеркнуть, что во всех работах он рассматривался как важнейший катализатор[4] трансмутационного процесса. Поэтому в основе всего процесса Делания, а также первой задачей адептов был поиск исходного вещества, позволяющего осуществить производство Камня. Вследствие чего проводилась кропотливая работа в рамках этой первоочередной проблемы.

Для того чтобы представить это исходное вещество, подвергаемое обработке и из которого, согласно алхимической традиции, существует возможность извлечения Первоматерии. Приведем высказывание Космополита[5] о природе этого вещества: «Это камень и не камень; его называют камнем из-за сходства; во-первых, потому, что в руднике предстает он по началу истинным камнем, когда его извлекают из недр земли, это субстанция, твердая и сухая, которую можно расколоть на куски и растереть в порошок, как и камень. Во-вторых, потому что после уничтожения формы его, а это не что иное, как зловонная сера, каковую необходимо прежде всего устранить, и после разрушения тех частей, что были составлены и соединены природой, необходимо обратить его в субстанцию единственную в своем роде, проварив на медленном огне согласно законам природы и сделав камнем несгораемым, не подвластным огню, плавким, словно воск: сие может произойти лишь тогда, когда обретет он универсальность свою»[6]. Заметим, что в алхимической традиции существуют различные версии по поводу того, что возможно относить к разряду вещества, из которого впоследствии извлекается Первоматерия для Великого Делания. Так, пафферами[7] предпринимались попытки по извлечению Первоматерии для производства Камня из различных веществ, включая и растения. Несмотря на многообразие точек зрения и теорий, адепты сходились во мнении, что только руда может быть рассмотрена как первовещество для изготовления Камня, не давая точных разъяснений о том, что это за руда. Однако посвященные во все тайны производства делают все же немногословные замечания: «Материя эта уникальна, и бедные повсюду владеют ею так же, как богатые. Всем она известна, но никто ее не знает. В невежестве своем профан смотрит на нее, словно это грязь, или же продает по низкой цене, тогда как бесценна она для истинных философов»[8]. Обращаясь непосредственно к вопросу обретения вещества (руды) для производства Камня, добавим, что одним из необходимых условий продуктивного процесса Делания является замечание сделанное в «Двенадцати ключах» Василия Валентина[9]. Характеризуя свойства этого вещества, он отмечает, что порядок извлечения породы из рудников должен производиться самостоятельно самим адептом, поскольку это действие не допускает прикосновения к выбранной породе посторонних людей. Добавим, что такое пристальное внимание к процессам производства характерно для всей оккультной философии, поскольку, как полагает эта традиция, — духовно-душевные воздействия другого человека могут негативно повлиять на дальнейшее употребление какой-либо изготовляемой вещи.

Следует специально остановиться на разновидности руды, которая может быть рассмотрена в качестве первоматерии. В Средние века рудокопы обнаруживали руды, похожие на железные, из которых, при дальнейшей обработке не удавалось получать железо. Свои неудачи рудокопы объясняли проделками нечистой силы — зловредных карликов кобольдов[10] и престарелого насмешника — черта Ника. С течением времени выяснилось, что нечистая сила не имеет к этому отношения. Эти руды содержали два похожих на железо металла. В память об этих заблуждениях их назвали — кобальт[11] и никель[12].

Одним из важных положений адептов в алхимической традиции является то, что Первоматерия содержит алхимические Серу, Соль, Ртуть:

	Первоматерия Materia Prima	
Сера	Соль	Ртуть
Sulphur	Sel	Mercurius

Существенную роль в приведенной выше триаде играет Соль, поскольку является связующим звеном между Серой и Ртутью. Здесь же добавим, что традиционно она существует в трех видах: белом, красном и «сияющем». Однако в то же время зафиксировано употребление ее наименования — купорос[13] или очень

едкий уксус. В свою очередь, в алхимии традиционно Серу и Ртуть рассматривают в качестве отца и матери всех металлов. Отметим также, что в рамках этой традиции Сера связывалась с видимыми свойствами вещества, такими как цвет и блеск, тогда как Ртуть олицетворяла невидимые проявления, раскрывающиеся только под действием внешней силы, реализуя плавкость и ковкость. В данной работе целостный взгляд на архитипические представления и отношения людей к соли мы можем получить, обратившись к мифологическим воззрениям и эмпирическим принципам производства.

В различные периоды времени и в разнообразных культурах выделялось несколько сфер применения соли. Так, например, во многих традициях Соль представлена как повелительница жизни и смерти. В некоторых культурах существовало поклонение ей как божеству. Еще одним показателем трепетного отношения к Соли в древнем мире было и то, что перед боем воины для приобретения силы вешали себе на грудь кусок соли. В качестве следующего примера использования соли в сфере промышленного производства можем отметить показательную роль того, что в течение нескольких столетий в металлургическом производстве применялся раствор соли, как одного из секретов закалки булатной стали.

Наряду с этим, если мы обратимся в рамках нашей работы к мифотворчеству как культурному явлению в истории человечества, то сможем отметить, что соль также нашла в нем свое отражение. Для примера кратко обратимся лишь к двум мифологическим традициям. Так, в скандинавской мифологии мы находим, что соль является персонификацией солнца. Аналогичные воззрения прослеживаются и в римской мифологии, где соль является также богом Солнца, на культ которого большое влияние оказали восточные солярные культы. Таким образом, становится очевидно, что ментальное и эмпирическое содержание образа соли нашло отражение в различных социокультурных пространствах.

Температура ускоряет течение химического процесса.

Шварц Ф. указывает последовательную цепь превращения металлов: *железо — медь — олово — ртуть — серебро — золото*. С учетом того, что адепты применяют аллегории или иносказания, рассмотрим предложенную систему в качестве температурного режима, заменяя каждый металл температурой его плавления, а в случае ртути температурой кипения.

Внутреннее изменение в системе происходит вследствие сообщения или отнятия теплоты. Существующий потенциал определяет направление, в котором произойдут изменения компонента из одной фазы в другую при соответствующих превращениях путем испарения, растворения, кристаллизации и взаимодействия.

Внутри физической формы заключается жизненная сила (так же, как и душа дает возможность правильному функционированию тела), которая должна начать действовать. Сверху — видимая механическая сила, которая тоже может претерпевать координальные изменения.

Видимое тело имеет свои силы, а внутреннее — имеет средство, способное к перестройке (как организма в процессе лечения) выбранного материала, т. к. невидимое является вместилищем силы и способностью давать жизнь. Внутреннее оказывается таковым только в том случае, если присутствует внешнее.

В настоящий момент, следуя за воззрениями Парацельса в анализе проблематики изготовления Камня, обратимся к самому процессу Великого Делания. Подробный технологический процесс приведен Парацельсом в первой главе данного трактата, носящей название «Приготовление материи Камня».

Исследователями оккультной философии неоднократно отмечалось, что алхимия как ее часть работает с природными ингредиентами, используя для своих целей также символы и образы, заимствованные из природного царства. Касаясь этого вопроса и разбирая эту проблему, отметим некоторые рекомендации Парацельса непосредственно к началу процесса производства Философского Камня. «Возьми опилки электрума, приведи их в состояние семени, чтобы очистить алхимическим способом при помощи антимония»[14].

Основываясь на химическом опыте, отметим, что вследствие такой обработки опилки, как мельчайшие частицы любого материала, имеют лучшую возможность к преобразованию, поскольку они дают больше возможности к соединению или извлечению из них составляющих ингредиентов. Поэтому процесс приведения отобранного вещества к состоянию семени дает возможность лучшей очистки исходного материала. В этом случае семя — это маленькая частица вещества, потенциально содержащая в себе все то, что необходимо получить, а именно золото. Как указано в первой главе, что в любой вещи находится вся таблица Менделеева, поэтому в данном случае «семя» — зачаток будущих химических экспериментов — способно к «пробуждению» своих внутренних ресурсов при определенных условиях.

Существует принципиальная позиция адептов, заключающаяся в том, что их взгляды сходятся в рассмотрении вопроса, в каком из сосудов должно происходить измельчение первоматерии (электрума у Парацельса). Здесь же отметим, что для процесса дробления полученного первовещества в работах адептов указывается на применение ступки из агата или из другого достаточно прочного вещества.

Еще одним важным аспектом этой фазы процесса является очищение исходного вещества при помощи антимония[15], который, в свою очередь, как полупроводниковый материал, позволяет при повышении температуры увеличивать скорость протекания реакции. А поскольку материал предварительно был приведен в состояние семени (зерна), предназначенного для посева, и обработан для нового построения, то оно будет развиваться внутри приготовленного и очищенного при помощи антимония состава. «Затем растворы в желудке страуса, рожденного в земле

и усиленного едкостью орла. Когда электрум будет поглощен и станет прозрачным и похожим на амбру, не забудь привести его в летучее состояние. Потом добавь электрума (половину того количества, которое ты положил в расплавленного орла); вынимай его часто из желудка страуса; таким образом, у тебя получится летучий электрум. Если желудок страуса утомится, нужно возобновить его силы. Когда он потеряет свою едкость, прибавь квинтэссенции винного камня. Повторяй эту операцию до тех пор, пока не станет белым. Затем перегони, и таким образом электрум достигнет белизны чистейшего орла и будет преобразован»[16].

Особого внимания заслуживает жидкость, используемая в процессе изготовления и носящая наименование Универсального растворителя, желудка страуса[17], также она упоминается в работах как Alkahest. Согласно традиции, желудок страуса имеет возможность растворять все металлы и приводить любое вещество к состоянию извечной материи, из которой образовано все. Приведем пример распространенного представления в алхимической традиции этого вещества: «Это предсуществующее вещество или изначальная влага. Alkahest служит растворителем для трех частей магистериума (Великого Делания)»[18]. Добавим и то, что, с одной стороны, оккультная философия признает за этим растворителем возможность извлекать самые мелкие и существенные частицы. С другой стороны, она считает, что отдельное его применение дает возможность удалить из человеческого организма все зачатки болезней, а также возвратить молодость, продлить жизнь и наряду с этим существует возможность с его помощью удалить из любой вещи все нечистое. Резюмируя сказанное, отметим, что желудку страуса соответствует алхимический афоризм: «Solve et coagula». — «Растворяй и осаживай».

Еще одним важным аспектом в процессе изготовления является указание на растворение «рожденного в земле» — руды, с предварительным усилением «едкостью орла». Обращаясь непосредственно к этому вопросу, отметим, что алхимическое понятие «едкостью орла» является синонимом химического процесса возгонки[19]. Заметим и то, что возгонка или сублимация[20] происходит при температурах ниже температуры тройной точки. В свою очередь, для сублимации к веществу необходимо подвести энергию, называемую «теплота Сублимации», а это действие было произведено при прибавлении в изменяемую материю антимония.

Теплота сублимации, количество теплоты, которое необходимо подвести к твердому телу, при постоянных давлении и температуре, чтобы перевести его из твердого состояния в газообразное, минуя жидкое состояние. Антимонит — полупроводник[21], ускоряет процесс, и в полупроводниках при повышении температуры возрастает энергопроводимость. В газе кинетическая энергия превосходит потенциальную энергию взаимодействия молекул и атомов. Следовательно, усиливая процесс перехода из одного агрегатного состояния в другое, мы можем произвести перестройку, трансформацию вещества на атомном и молекулярном уровне. На этот процесс воздействует антимонит, ускоряя процесс действия. Отметим немаловажную деталь, что в антимоните (сурьмяный блеск) в качестве примесей находятся серебро и золото. Подобные частицы (молекулы) притягивают к себе подобные, отбрасывая ненужные (все содержится во всем, об этом было рассмотрено выше). То, что остается, — перестраивается, т. к. в тех частицах тоже содержится золото и серебро и происходит закладка потенциальной, полной трансмутации вещества.

В тексте указывается, что вещество (электрум) поглощается. Другими словами, то первичное вещество (руда), используемое для Делания, будет адсорбировано[22] (поглощено) и в процессе преобразования станет похожим, по замечаниям Парацельса, на воскоподобное вещество, в тексте амбру[23], которое в дальнейшем необходимо привести в летучее состояние, т. е. еще раз повторить процесс возгонки для новой трансформации вещества. В этом случае электрум поглощается неким веществом — адсорбируется. Адсорбция происходит на основании химического закона, способности одного вещества поглощать молекулы других веществ из газов, паров и растворов. Процесс адсорбции протекает интенсивнее при условии большей поверхности, поэтому вещество подвергалось предварительному измельчению.

В приводимых инструкциях Парацельса на многократное извлечения электрума из желудка страуса присутствует указание на неоднократное соединение полученного вещества с растворителем для достижения наибольшего взаимодействия.

Важно подчеркнуть, что процесс изготовления Камня происходит в условиях изолированной колбы. Иными словами, условия подобной обработки создают необходимый режим для последовательного неоднократного возобновления всего процесса Делания. Учитывая эту особенность производства, веществом, позволяющим многократно воспроизводить данный этап по неоднократному изменению состояния материи, не открывая при этом сосуд, является употребление упоминаемого Парацельсом Винного камня[24]. Его воздействие происходит, когда желудок страуса — растворитель теряет свою активность и, сообразно с указаниями, адепт добавляет экстракт[25] Винного камня.

Будучи неотъемлемой частью всего процесса, экстракт или квинтэссенцию[26] из Винного камня в качестве раствора содержащихся в нем компонентов необходимо получить до начала всего опытного производства при тщательно регулируемых условиях. Эти компоненты извлекаются из твердого материала путем экстрагирования[27]. В первую очередь в химических процессах происходит экстрагирование (выщелачивание) натрия и кальция, а винный камень — это ведь калиевая соль. В свою очередь, в химических опытах как калий, так и натрий используется в качестве теплоносителя. Это свойство позволяет влиять на скорость протекания процесса Делания. Значит,

будучи одной из важных составных частей всего процесса, при добавлении «квинтэссенции винного камня» будет повышаться концентрация полученной калиевой соли. Здесь же важно отметить, что калий, как таковой, используется для изготовления надперекиси[28], применяемой, в свою очередь, для регенерации, поскольку надперекись обладает сильным восстанавливающим свойством, то есть восстанавливает другие металлы до свободного состояния. В соответствии с этими химическими свойствами винного камня, этот этап алхимического процесса может воспроизводиться несколько раз.

В данном случае алхимия использует химическое явление (химическую реакцию), заключающееся в превращении веществ, в результате которого образуется одно или несколько новых веществ. «Таков способ приготовления нашего лекарства, которое поможет тебе во всех болезнях, где обыкновенное снадобье не помогает. В зависимости от цели, ради чего ты хочешь его употребить, можно превратить его в воду, масло или красную пыль. Истинно говорю тебе, лучшее основание медицины — электрум… это лекарство называется лекарством Божьего благословения и открыто не всем. Я же не рожден для отдыха и лени. Я нашел это лекарство не в урине, не шляясь и бродяжничая, а благодаря упорному труду. Ты же черпаешь сведения из заклинательных книг нигромантии»[29].

При таком досконально разработанном технологическом процессе далее будет важно подчеркнуть настойчивые рассуждения Парацельса об упорном труде, который, в свою очередь, является характерным элементом в процессе поиска Философского Камня. Исходя из этого, добавим, что для реализации магистерии минимальным сроком будут являться три года. Такая временная затрата будет отмечена в том случае, если все необходимые составляющие Делания известны заранее. Однако, переходя к другим текстам, можно обнаружить указания на то, что тому, кто впервые подходит к поиску Философского Камня, может потребоваться значительное время. В этом случае весь комплекс производства может занять двадцать лет. Согласно этому последнему пункту, аргументация вопроса о таких продолжительных временных затратах основывается на том, что первые пять лет будут посвящены доскональному изучению различных трактатов с параллельным процессом оборудования лаборатории. После подробного анализа изученного материала остальные пятнадцать лет будут заняты непосредственно самой практической деятельностью. Излишне будет говорить, что полученные предварительные результаты алхимической работы являются важными в условиях протекания дальнейшей практики и процесса трансмутации вещества.

Заслуживает внимания то, что, как указывает Парацельс, полученное вещество, приготовленное на первой фазе делания, может быть использовано в небольших дозах в качестве лекарственного препарата для лечения различных болезней. Некоторые немногословные замечания по этому поводу Парацельс дает в третьей главе своего трактата.

Подводя итог данной главы, отметим важный результат анализируемых в ней действий. В ходе использования алхимических методов исследуемый материал подвергается переработке и на данном этапе он уже отличается своими свойствами от исходного вещества. Именно поэтому возникает возможность использовать полученное данным методом вещество при последующих изменениях металлов, а также оно может применяться и в качестве лекарственного препарата.

Следующий шаг исследования представляет попытку реконструкции технологического процесса, опирающегося на текст Парацельса. Вторая глава трактата, включающая «Продолжение и завершение изготовления», приводит процессы завершения производства Камня, который может быть непосредственно использован для трансмутации металлов. Отметим, что в совокупности задача по производству Камня осуществляется в четыре этапа (фазы). Раскрывая алхимические представления о последних, отметим, что:

I фаза — приготовление материи;

II фаза — варка в философском яйце[30] с прохождением этапов изменения цвета;

III фаза — фиксация и брожение;

IV фаза — подсыхание или трансмутация.

В этой анализируемой части следуют замечания о том, что после завершения первой фазы Делания, с учетом тщательно разработанных операций, адепт может приступить к действиям, позволяющим окончательно изменить структуру опытной материи. «После того как ты умертвишь электрум, как было сказано, желая продолжать и дойти до конца, возьми этого умерщвленного и приведенного в летучее состояние электрума столько, сколько ты желаешь превратить. Положи его в философское яйцо, закупори, чтобы ничто не могло испариться, и оставь яйцо в атаноре, пока электрум сам собой, без всякого добавления, не начнет растворяться (как остров посреди моря размельчается каждый день), пока не сделается черным. Этот черный цвет и есть птица, летающая ночью без крыльев, которой первая небесная роса дает своим действием восхождение и раздор — черный цвет головы ворона. Голова ворона сменяется хвостом павлина, потом перьями лебедя, и, наконец, появляется красный цвет, обличающий природу огня. Огонь этот изгоняет все болезни тела и оживляет охладевшие члены.

По мнению всех философов, приготовление это требует лишь сосуда, очага и огня»[31].

Упоминаемые Парацельсом условия изолированности позволяют тщательно регулировать протекание процесса. Наряду с этим необходимый режим работы (температурный режим) обеспечивает алхимическая печь — Атанор[32].

Если мы обратимся к внутреннему устройству типичной алхимической печи, можем зафиксировать, что Атанор или бессмертный очаг — это совокупность

трех составных частей в виде башни с куполообразной крышей. На ее нижнем ярусе помещается нагреватель, масляная лампа с льняным четырехнитевым фитилем. Отметим системное построение этого горючего шнура. Так, в начале от своего четырехнитевого основания он утолщается до четырнадцатинитевого состояния (естественный огонь) и заканчивается сложным утолщением из сплетения двадцати четырех нитей. Именно вследствие такого специфического утолщения существует возможность последовательного регулирования температуры, и алхимик имеет возможность влиять на скорость протекания процесса, увеличивая последние.

В ходе Делания рекомендовалось следить за ходом нагревания вещества по температурной шкале, которая соответствовала четырем ступеням: «I степень огня — температура египетского июня-июля (60–70 °C); II степень огня — температура кипения воды (100 °C); III степень огня — чуть меньше температуры плавления олова (232 °C); IV степень огня — чуть меньше температуры плавления свинца (327 °C)»[33]. Следует добавить, что при производстве не употреблялось ни дерево, ни уголь, так как эти материалы не дают возможности точного регулирования температуры. В технологическом процессе иногда применялся искусственный огонь от использования кислоты. К этому тщательно регламентируемому процессу можно добавить, что слишком большой огонь может нарушить протекание внутренних процессов. Поэтому неотступно рекомендуется внимательно следить за тем, чтобы получаемая материя не испарялась, превратясь в пар: «Следи, чтобы слишком большой огонь не сжег царя царей»[34]. Это предостережение показывает, что в ходе Делания не нужно ускорять процесс протекания операции, поскольку чрезмерно высокая температура способна разрушить ход трансформации материи. Добавим, что в целом успешный ход и сохранение всего процесса может быть осуществлено в строгой сбалансированности времени и терпения. Поэтому алхимики всегда предостерегают от чрезмерного ускорения процесса. «Некоторые алхимики рекомендуют осуществлять процесс при температуре, не превышающей температуру свежего конского навоза, которая приблизительно равна температуре тела теплокровного существа»[35].

Если мы продолжим рассмотрение описания печи, то отметим, что средняя ее часть содержит выступы для поддержания металлического блюда. На него между стенок купола и философским яйцом был насыпан песок, который смешивался с горячей золой (алхимическая купель), в который погружали на 1/3 «дом цыпленка»[36].

В рамках рассмотрения структурного устройства печи мы можем наблюдать верхнюю ее часть, состоящую из стеклянного купола (отражателя), способного отражать теплоту внутрь прибора. Объективные особенности этого устройства в данном случае позволяют прослеживать связь такого построения печи с одним из важных условий всего процесса. Согласно представлениям данной традиции, необходимо реализовать строгий процесс фиксации температурного режима. В данном случае такое действие становится возможно на основании того, что стеклянный купол может служить косвенным показателем протекания внутренних процессов. Предполагается, что интенсивность нагревания данного элемента может быть досконально прослежена посредством прямого контакта с нагреваемой поверхностью. Согласно алхимическим положениям, в случае тактильного контакта адепта со стеклянным навершием, происходит определение и фиксация границ допустимости повышения уровня температурного режима. В свою очередь, последний не должен превышать той отметки, которая позволяет соприкасаться со стеклянной поверхностью печи, не получив при этом ожог.

В настоящий момент следует сделать замечание общего характера относительно разработанных приспособлений для процесса изготовления Камня. Одной из базовых разработок алхимической традиции было создание простого и удобного прибора — философского яйца — сосуда для нового соединения вещества. В силу своей значимости алхимики придавали большое значение свойствам этого прибора. Главной и характерной особенностью последнего являлась высокая степень герметичности, способствующая регулированию (фиксирует) протекания всего процесса. Иными словами, разработка этого устройства показывает, что все опыты должны проводиться при тщательно регулируемых условиях, которые можно получить в специальной камере. Кроме того, философское яйцо — чаша естества — в алхимической традиции, является микрокосмосом, в котором протекают аналогичные процессы, происходящие в макрокосмосе. На основании того, что в философском яйце цвет материи претворяется в последующий, адепт визуально может проследить те внутренние изменения, которые происходят с материей. В целом традиция отмечает, что предпосылки для дальнейшего осуществления реакции появляются тогда, когда в сосуде возникает черный цвет — гниение или порча — первоматериальных составляющих. Возникновение этого этапа знаменует собой начало успешного прохождения всего процесса. На развитие данной стадии Делания, по изменению цвета вещества, требуется несколько недель. При соблюдении правильных условий черный цвет материя принимает в начале Великого Делания, когда осуществляется постепенное ее нагревание. Методологические разработки этой фазы производства указывают: «…медленно, в течение сорока дней, греть философский раствор в герметически запечатанном сосуде, покуда на поверхности не образуется черная материя — философская голова ворона»[37]. Это характерные признаки успешного производства обнаруживаются тогда, когда верхний слой содержимого философского яйца начинает чернеть. Этот этап носит название — «голова ворона». После того как в ходе преобразования все вещество приобретет черный цвет, оно вступает в так называемое «царство Сатурна». Данный цвет в окраске

вещества будет присутствовать продолжительное время, переходя последовательно в коричневые, серые с синим отливом цвета. При этом изменении цветового спектра должно наблюдаться отделение паров, которые затем ниспадают вниз. Наличествующий период носит название — «царства Юпитера». В результате дальнейшего развития трансмутационного процесса прослеживаются ярко выраженные стадии изменения цвета: за черным цветом следует серая окраска материи. Непрерывное продолжение преобразований дает возможность адепту добиться смены окраски вещества, которая будет следовать к белому цвету, к «царству Дианы». Необходимо отметить, что белый цвет в алхимической традиции — это жизнь. Процесс непосредственного изменения цвета на белый (беление) черного вещества должно проходить при температуре 300 °С — «египетском огне». Благодаря этой стадии производства удаляются все оставшиеся в веществе примеси.

Этот эксперимент завершает серию опытов, в ходе которых при определенных условиях существующий порядок изменения материи (в Малом Магиструме) заканчивается фиксацией белого цвета в окраске вещества. С помощью этого новообразованного вещества существует возможность получить серебро после трансмутации металлов. Великий Магиструм завершается при приобретении веществом, заключенным в философское яйцо, красного цвета. Такое вещество используется в практике для производства золота. Красный цвет вещества получается при последующем нагревании белого вещества, который будет снова проходить превращения несколько раз в жидкое и твердое состояние. Это «царства Венеры».

Результатом дальнейшего нагревания вышеназванного вещества является приобретение им окраски павлиньего хвоста. С таким изменением цветовой гаммы, по замечаниям адептов, материя входит в «царство Марса».

Разбираемый процесс производства заканчивается при появлении в сосуде пунцовых паров, которые с течением времени сгущаются. После того как полученная масса высыхает при снижении температуры, в сосуде происходит застывание ее с образованием небольших зерен. Этим фактом переработки вещества завершается «царство Аполлона».

Качественное изменение состава вещества в процессе трансмутации заканчивается в то время, когда вещество приобретает красный цвет, пройдя к этому моменту различные фазы изменений. В алхимической традиции это явление определяется аллегорически как «дитя, облаченное в пурпур».

В христианской традиции мы встречаем, что яйцо красного цвета, как ознаменование воскрешения, было преподнесено Марией Магдалиной римскому императору Тиберию. Это является еще одним примером в цепи архитепических представлений.

Оккультная философия в лице алхимической традиции рассматривает дальнейшее использование полученного Философского Камня — красного цвета, в тщательно измельченном (растолченном) виде, для преумножения золота, а также отмечается его способность, вследствие обладания внутренним потенциалом, к изменению неблагородных металлов в золото. Исследуя эту традицию, мы отмечаем факт принятия всеми адептами процесса изменения и перехода цветовых показателей вещества через цветовой спектр: от черного — к красному. Примечательно то, что в рамках проводимых работ эта модификация цвета может считаться тождественным ускоренному эволюционному процессу (трансформации), происходящему в природном царстве. Философский Камень позволяет завершить успешное проведение экспериментов в лабораторных условиях и прохождение моделирования вещества от не совершенного — к совершенному.

Согласно алхимической традиции, разбив яйцо, адепт извлекает кристаллический порошок ярко-красного цвета, который, по их замечаниям, имеет запах обугленной морской соли. Но прежде чем красный порошок мог быть в дальнейшем использован для приготовления золота, он должен дополнительно подвергнутся еще одной — третьей стадии Делания, называемой ферментацией и брожением.

В своей практике алхимик привык мыслить, сообразуясь со структурными формулами, являющимися неотъемлемой частью традиции. Он привык оперировать знаками и символами, отвлекаясь от того важнейшего обстоятельства, что материя в процессе изготовления представляет собой сложную, подвижную систему. Любая частица материи в процессе Делания всегда находится в непрерывном движении. Черная окраска или красный цвет материи свидетельствует о видимых глазом изменениях в состоянии вещества. Но эти изменения не нарушают целостности, являясь упорядоченным микрокосмосом, а не хаосом.

Для оценки различных способов производства можно схематично рассмотреть три типичных процесса проведения экспериментов. Из них для начала обратимся к сырому или влажному пути. Для проведения операций по этой технологии временные затраты будут длиться три года, при условии, что все необходимые компоненты будут получены сразу же без дублирования операций по их получению. В закрытом сосуде материя начинает чернеть, после прибавляется огонь до получения белого цвета, затем огонь увеличивают до получения красного цвета.

Между тем укажем еще один способ производства. Наряду с вышеупомянутым способом также существует ускоренный, сухой способ, позволяющий произвести модификацию материи за несколько недель. Для этого способа характерно проведение операций в открытом тигле, что очень опасно. В этом случае, как правило, Меркурий философов (соль небесную) смешивают с земляным телом, затем помещая смесь в реторту на легкий огонь.

Однако допускается проведение и в преимущественно короткие сроки. Существует еще один быстро протекающий и более опасный процесс приготовления камня, за три-четыре дня. В нем, так же

как и в предыдущем, используют открытый тигель, но при этом операции проводятся при очень высоких температурах. Несоблюдение всех технологических норм может привести к взрыву. Поэтому только истинный адепт может применять этот способ творения, однако он не пользовался широким применением, так как сопряжен с большим риском для жизни адепта.

Из приведенных примеров следует, что в зависимости от своих профессиональных навыков адепт, действуя по предложенным технологическим схемам, может варьировать свои действия в процессе производства Камня. «Итак, это лекарство совершенное и почти небесное. Оно восстанавливает человеческое тело и очищает металлы. Никто не может постичь этот аркан без помощи Бога. Но знай, что электрум этот не будет иметь силы, пока трижды не обойдет по кругу семи сфер. Цель в том, чтобы подойти к числу 21»[38].

В своей многообразной деятельности алхимик следует так или иначе общим принципам, которые обнаруживаются в ряде применяемых им технологий. В этом случае общая позиция авторов трактатов по алхимии заключается в том, что всеми признается одинаковый порядок производства в технологическом процессе изготовления Камня: осаживание, очищение, отделение газов или паров и кристаллизация. Однако существуют два вида Делания, различающиеся по количеству ступеней производства. Так, одни алхимические трактаты придерживаются двенадцати ступеней Делания Камня: пережигание или кальцинация; затвердевание или накипь; сгущение, растворение, переваривание, перегонка, возгонка, выделение, разложение, брожение, размножение, подсыхание. Другие же используют только семь ступеней: возгонку, обжиг, растворение, омовение, насыщение, сгущение, затвердение.

Еще одним важным указанием Парацельса является высказывание о цикличности протекания процесса по изменению полученного вещества путем неоднократно изменяющихся преобразований целостного вещества.

Учитывая эти замечания Парацельса, можно отметить, что внутри целого элементы (составные части) находятся в состоянии взаимозависимости, где каждый элемент оказывается функцией другого элемента. Вследствие такого взаимодействия изменения в составе одного из элементов влекут за собой изменения в других элементах. Как указывает традиция, первовещество в своей основе содержит три начала: Сера, Ртуть, Соль, и преобразования одного из них неизбежно вызовет трансформацию двух других. Важно учитывать и то, что процесс должен проходить трижды «по кругу семи сфер». В результате такого становления первоматерии происходит получение материи совершенного качества. «Когда ты умерщвляешь свой электрум и переводишь его в летучее состояние, ты должен пользоваться для его очищения арканом винного камня. Этот аркан исчезнет, но он поможет достичь желаемого числа. Таким образом, в философском яйце огонь сам собой превращается в философскую воду, которую философы называют вязкой водой»[39].

Упоминаемое Парацельсом еще одно символическое обозначение вещества как «огонь» — рассмотрим далее. Исследуя алхимическую традицию, мы находим упоминание о соли, как о тайном огне: «…из винограда[40] извлекают сок для получения двух родов вина — *белого* и *красного*. Эта операция неосуществима без *соли,* или, что то же самое, *тайного огня*»[41]. Помимо этого считается, что соль обладает огненной силой и в рамках алхимической традиции может носить названия, такие как: огненная вода, огневода или сухая вода. Параллельно с этим можно обнаружить такие характеристики этого вещества: «Наш огонь в минерале, равномерен, продолжителен, не исчезает, если не чрезмерно возбужден; основа его есть сера и сродное с нею вещество; он разрушает, растворяет, замораживает и кальцинирует; чтобы его обнаружить, требуется искусство и большие затраты сил, вплоть до великих войн; он почти влажен, дает пар, все поглощает, двоится, всюду проникает и обволакивает… Огонь этот естественный, противоестественный, неестественный и не огонь вовсе…»[42] Из всего рассмотренного в отношении огня можно отметить, что в результате завершения этой фазы, под действием соли (огня) в философском яйце образуется новое вещество.

Отдельным пунктом, требующим внимания, Парацельс выделяет то, что не все может быть раскрыто в текстовом варианте, поскольку самые сокровенные и точные данные по производству Камня могут быть переданы только непосредственно от адепта к своему ученику.

На протяжении существования алхимической традиции тайну изготовления Камня передавали только зарекомендовавшему себя человеку. Раймонд Луллий заявлял: «Клянусь душой, если вы разгласите это, то будете прокляты»[43]. Исходя из этого последнего замечания, неизбежно следует вывод — знания оккультной философии не могут быть переданы частному лицу. Отметим, что такая точка зрения обеспечивает некую автономию как алхимии, так и в целом оккультной философии. В том случае, когда эта автономия нарушается, оказываются совершенно неизбежны те противоречия и непонимания принципов построения оккультной философии, которые являются объектом критики со стороны профанного мира.

В третьей главе трактата Парацельса об «Использовании камня» указывается, что получение философского Камня для трансмутации металлов в золото или серебро было только одной из задач всех предпринятых действий. Еще одним важным аспектом в свойствах вещества алхимическая традиция полагает, что с его помощью существует возможность быстрого излечения болезней и продление жизненного цикла человека. «Теперь мне нужно сказать, как следует употреблять это лекарство. Знай же, что его надо использовать в очень маленьких дозах в вине или другой подобной жидкости.

Мне остается пояснить причину неясности, на которую многие укажут в моих писаниях. Дело в том, что не следует метать бисер перед свиньями и привешивать длинного хвоста козе, коли Природа ей отказала в нем.

Бог открыл тайну многим людям. Я пишу для того, чтобы ее приняли.

Если ты последуешь моему рецепту, тогда лекарство будет подобно воздуху, проникающему все и вся. Оно умертвит болезни и принесет здоровье»[44].

Обращаясь к различным публикациям, затрагивающим традиции разных культур, можем отметить, что в ходе своих практик арабскими алхимиками было разработано множество описаний по изготовлению лекарственных препаратов. Многие их работы посвящены получению так называемого «питьевого золота», целебные свойства которого обеспечивали излечение от всех болезней.

Необходимо отметить, что именно арабские алхимики в ходе своих практик первыми стали приписывать Камню терапевтические свойства. Благодаря им понятие Elixir Vitae (Эликсир Жизни) пришло на Запад. Роджер Бэкон в своих рассуждениях упоминает лекарство, которое имеет возможность препятствовать упадку сил, а также продлевать жизнь на несколько веков. Так или иначе, привнесенное арабское понимание Камня как эликсира в Европе заменило собой миф существовавший у всех индоевропейцев о напитке бессмертия.

В задачу данного исследования не входит подробное рассмотрение процесса сакрализации знания, однако кратко обозначим некоторые из используемых адептами систем. В первую очередь следует отметить тот факт, что на протяжении всего времени существования алхимической традиции в последней было принято использование символического языка. Кроме того, наряду с последним адепты применяли и другие приемы сакрализации знания. Так в ряде случаев можно отметить употребление акростихов и криптограмм.

В других вариантах написания текстов адепты задействовали не прямое, а обратное написание слов. В том числе для большей сакрализации знаний, в некоторых случаях, к словам присоединяли ряд дополнительных букв, тогда как иные были выпущены. Другими словами, при рассмотрении различных текстов мы можем наблюдать тот факт, что каждый адепт, в Великом Делании, использовал также свои оригинальные методы. Однако все адепты неизбежно применяли в своей деятельности последовательность фаз Делания, принятую всеми мастерами. Зная смысловое содержание каждого из символов, мы свободно можем истолковывать алхимические изображения.

Можно также отметить, что в процессе Делания существует четыре фазы производства. Такое деление всего процесса нашло свое отражение и в разбивке по главам анализируемого нами трактата. Само по себе то обстоятельство, что адепты рассматривали Алхимию как самую высшую науку, указывает, что символический и аллегорический язык, используемый ими в трактатах, был обязателен и, в свою очередь, был призван оградить их от профанного мира. Вследствие этого правильное прочтение текстов возможно только лишь посвященным адептам. Аналогичные техники практических секретов использовались в различных корпорациях ремесленников Средневековья.

Исследования показывают, что при сокрализации подлинного знания истинный опыт в качестве словесного определения был сокрыт при использовании притч и легенд, заимствованных из мифологии.

В заключение отметим, данная глава может быть охарактеризована как первое, вводное положение ко всему «Руководству по изготовлению и применению Философского Камня», поскольку можно предположить, что в ней содержится вступительное слово автора.

Проведенное исследование позволяет составить целостную картину различных принципов деятельности, включенных в комплекс оккультной философии. В результате предпринятого изыскания мы можем отметить, что алхимия действительно отличается от всех общепризнанных научных дисциплин. Однако в своем корпусе она объединяет различные знания официально признанных наук, так же как и весь комплекс многоплановых знаний, который непосредственно соединяется в рамках оккультной философии. Ее синкретический характер становится очевиден, поскольку, рассматривая какую-либо из дисциплин входящих в ее корпус, мы находим присутствующие в этом разделе либо символы, либо понятия, либо сам принцип производимых операций, заимствованный в природе. В этом случае первой и основной задачей алхимика является та, что он непосредственно копирует у природы приемы работы. Однако в дальнейшем, на каком-то этапе он перестает использовать только базовые знания и быть исключительно учеником природы. С осознания своей полновластности он начинает целеустремленно реализовать новые принципы организации материи, неизвестные природе. Поэтому надо отметить, что мир алхимии — это динамика (изменение, превращение). При изучении алхимической традиции это положение становится воспринимаемо, во-первых, только тогда, когда, усваивая различные направления, от мифологических образов и до сугубо научных представлений; во-вторых, когда адепт, опираясь на твердые принципы теории оккультного построения, начинает адекватно оценивать объект практики. Вместе с тем в качестве причины большой затраты времени необходимо отметить, что минимально процесс изготовления может занять двадцать лет, причем большая часть времени — пятнадцать лет — потребуется только для изучения трактатов и поиска необходимых веществ и оборудования.

Наряду с рассмотренными вопросами в данном исследовании о синкретичности дисциплин комплекса оккультной философии также необходимо обратить внимание на связь алхимической практики с научными разработками, т. к. эта деятельность способствовала повышению интереса к точным наблюдениям

при лабораторных исследованиях. В свою очередь, занятия алхимией дали возможность получить в чистом виде ряд химических веществ, таких как: фосфор, соляная кислота, минеральные и растительные краски, эмали, металлические сплавы, лекарственные препараты. Современная наука в своих изысканиях использует разработанные алхимией некоторые виды лабораторной техники, методы дистилляции жидкостей, перегонку, возгонку, технологическое управление химическими реакциями, а также количественный анализ металлов.

Вторым важным фактором Делания является фактор времени. Останавливаясь на нем, отметим, что он необходимый и обуславливающий фактор успешной деятельности адепта. Поскольку при рассмотрении алхимических трактатов неизбежна затрата достаточно продолжительного времени на сопоставление прочитанного материала с полученными данными, находящимися на алхимических рисунках и гравюрах. Подобное изучение является необходимым для выбора неизвестных составляющих, на которые в дальнейшем необходимо обратить большее внимание. Помимо этого в своих изысканиях нужно раскрыть определенную специфику и смысловую нагрузку каждой из всех традиционно применяемых геометрических фигур, таких как: квадрат, круг, треугольник и др., употребляемых адептами. Вследствие этого оккультная философия полагает, что, воспользовавшись знаниями о силе, заключенной в символах, будет легче управлять проистекающими оперативными процессами. Во вводимых символах адептами сокрализуется причинный ключ всего проистекающего, который обуславливает всякое явление. Исходя из этого положения, потраченное время на осмысление символов и записей будет способствовать в дальнейшем правильности проведения опытов по изготовлению Философского Камня и осознания многих предметов, связанных с алхимией.

Подводя итог, отметим, что из рассмотренной структуры и классификации знания оккультной философии и ее инструментальных особенностей можно заключить, что в рамках этой традиции подразумевается доскональное следование в изучении различных дисциплин, включенных в ее спектр. В данном случае происходит сознательная проработка частного знания, которое в дальнейшем переходит к всеобщему знанию, объединяющему все те науки, которые в настоящее время входят в состав официально признанных.

Примечания

1 Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 322.

2 Чжуд-ши.— Новосибирск, 1988.— С. 24.

3 Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 323.

4 *Катализаторы* — вещества, изменяющие скорость химической реакции. Обычно катализаторами называются вещества, ускоряющие химические реакции. Катализаторами служат синтетические алюмосиликаты, металлы платиновой группы: серебро, никель и др.

5 *Космополит* — адепт конца XVI в., настоящее имя Александр Сетон.

6 Цит. по: *Садуль Жак*. Сокровище алхимиков.— М., 2000.— С. 249–250.

7 *Паффер* (Puffer) — лжеалхимик, не получивший знаний от истинных адептов оккультной философии.

8 *Садуль Жак*. Сокровище алхимиков.— М., 2000.— С. 250.

9 *Василий Валентин* — адепт, монах-бенедиктинец XV в.

10 *Кобольды* — в германской низшей мифологии — домовые. Обычно они дружелюбно относятся к людям, но способны на злые шутки и каверзы. Существуют предания о кобольдах, обитающих в пещерах и заброшенных шахтах.

11 *Кобальт* (лат. Cobaltum, Co) — элемент VIII группы. Название от нем. Kobold — домовой, гном. Серебристо-белый металл с красноватым оттенком. Минералы редки, добывается из руд никеля. Радиоактивный изотоп ^{60}Co используется как источник излучения в медицине и технике. Кобальт важен для жизни растений и животных; входит в состав витамина B_{12}. *Кобальтин* (кобальтовый блеск), минерал класса сульфидов CoAsS. Примеси Fe, Ni.

12 *Никель* (лат. Niccolum, Ni) — химический элемент. Серебристо-белый металл с желтым оттенком.

13 *Купорос* — кристаллогидрат сульфатов некоторых двухвалентных металлов.

14 Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 327.

15 *Антимонит* (сурьмяный блеск) — минерал класса сульфидов, Sb_2S_3. Примеси Bi, As, Ag, Au. Свинцово-серые игольчатые кристаллы. *Антимониды* — химическое соединение сурьмы с металлами. AlSb, GaSb, InSb — полупроводниковые материалы.

16 Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 327.

17 *Желудок страуса* — некий растворитель, кислота.

18 Шварц Ф. Алхимия и современная антропология, теория и символы алхимии.— Киев, 1995.— С. 168.

19 *Возгонка* — то же, что и сублимация.

20 *Сублимация* (от лат. sublimo — возношу) — переход вещества из твердого в газообразное состояние, минуя стадию жидкости (фазовый переход первого рода).

21 *Полупроводник* — вещество, обладающее малой электрической проводимостью. Он служит для создания, так называемого запирающего слоя, то есть граничной поверхности сопряжения между отдельными полупроводниками и металлами, обладающей способностью пропускать ток в одном направлении. Ряд полупроводников способен под влиянием температуры изменять свою электропроводность.

22 *Абсорбция* (от лат. absorbeo — поглощаю) — поглощение вещества из газовой или жидкостной среды массой другого вещества (абсорбента). Абсорбция газа жидкостью осуществляется в абсорберах (скрубберах). *Скрубберы* (англ. scrubber, от scrub — скрести, чистить) — устройство для очистки газов и извлечение одного или нескольких компонентов с помощью жидкостей.

23 *Амбра* (от араб. анабар) — воскоподобное вещество, образующееся в пищеварительном тракте кашалота. Иногда амбру находят в воде или на берегу. Используют в парфюмерии в качестве закрепителя аромата духов.

24 *Винный камень* — $C_4H_5O_6K$, калиевая соль винно-каменной кислоты; образуется при брожении виноградного сока. Служит основным источником получения виноградной кислоты. *Калийные соли* (калиевые соли). Главные минералы: сильвин, карналлит, каинит, полигалит, лангбейнит и др. *Калий* (от лат. Kalium, K) — хим. элемент. Название от арабского аль-кала — поташ давно известное соединение К., добывающееся из золы. Серебристо-белый метал, легкий легко плавкий, $t_{пл}$ 63,55°C. Постоянная составная часть тканей растительных и животных

организмов. Сплавы K с Na используют как теплоносители в ядерных реакторах. Применение самого металла идет на изготовление надперекиси KO_2.

[25] *Экстракт* (от лат. extractuc — вытянутый) — раствор компонента, извлекаемого из смеси жидких или твердых веществ методом экстракции. *Экстракция* — извлечение компонентов из твердых материалов при помощи экстрагентов. *Экстрагенты* — вещества, способные избирательно извлекать отдельные компоненты из твердых материалов (при выщелачивании) или жидких смесей (при жидкой экстракции). Экстрагентами служат углеводороды, спирты, водные растворы неорганических кислот и щелочей.

[26] *Квинтэссенция* (от лат. quinta essentia — пятая сущность) — основа, самая суть чего-либо; в античной натурфилософии — эфир, введенный Аристотелем, тончайший пятый элемент (стихия) наряду с водой, землей, воздухом, огнем; позднее — тончайшая субстанция вообще, «экстракт» всех элементов (Парацельс). *Эссенция* (от лат. essentia — сущность) — концентрированный раствор какого-либо вещества, который при употреблении разбавляется.

[27] *Экстрагирование* — то же, что и выщелачивание. *Выщелачивание* — извлечение отдельных компонентов твердого вещества с помощью водного или органического растворителя. В первую очередь происходит выщелачивание натрия и кальция.

[28] *Надперекиси* — неорганические соединения, содержащие анион O_2^-, например надперекись калия KO_2. Надперекиси используют для регенерации выдыхаемой газовой смеси, в частности в изолирующих противогазах.

[29] Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 328.

[30] *Философское яйцо* — стеклянный сосуд, в котором находится философская материя на стадии последнего выращивания.

[31] Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 330.

[32] *Атанор* (Athanor) — печь, при помощи которой выполняют алхимическое действие, а также в нее помещают философское яйцо во время выращивания философской материи.

[33] Рабинович В. Л. Алхимия как феномен Средневековой культуры.— М., 1979.— С. 283.

[34] Франц Мария-Луиза фон. Введение в символизм и психологию.— СПб., 1997.— С. 283.

[35] Там же. С. 284.

[36] *Дом цыпленка* — то же, что и философское яйцо.

[37] Рабинович В. Л. Алхимия как феномен Средневековой культуры.— М., 1979.— С. 97.

[38] Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 331.

[39] Там же. С. 331.

[40] *Виноград* — философский камень.

[41] Василий Валентин. Двенадцать ключей мудрости.— М., 1999.— С. 166.

[42] Там же. С. 165.

[43] Жеребцов А. Тайны алхимиков.— М., 1999.— С. 50.

[44] Парацельс. Руководству по изготовлению и применению Философского Камня.— М., 1997.— С. 332.

А. В. Неронов
старший преподаватель
кафедры гуманитарных
наук Санкт-Петербургской
химико-фармацевтической
академии

ОБЩЕСТВО И НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ ОТНОШЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ

Copyright © 2010, А. В. Неронов

Проблема новых религиозных движений сама по себе не нова: достаточно вспомнить, что первые из «религий третьего поколения» возникли еще в девятнадцатом веке, речь идет о мормонах и иеговистах. А разного рода тайные братства и оккультные общества были известны в Европе гораздо раньше. Однако настоящий расцвет НРД приходится на вторую половину XX века, да и начало века настоящего не привело к умалению «религиозного ренессанса». И в наши дни продолжают возникать все новые религиозные объединения, в то время как многие из ранее возникших успешно выдержали проверку временем и закрепились в обществе с достаточно уверенной перспективой на будущее.

В какой-то мере будет правильным сказать, что предтечей новых религиозных движений стало протестантство, во всяком случае оно в большей степени, чем тайные братства и ереси, повлияло на возникновение и развитие феномена новой нетрадиционной религиозности. В конце концов, о катарах или розенкрейцерах знали немногие, несколько шире заявили о себе масоны, но еще до их проявления на арене истории возникла религия, где простые люди, такие как Лютер и Кальвин, а не мессии или пророки позволили себе учредить догматы и правила новой веры, не спрашивая при этом разрешения римского папы, что уже само по себе рассматривалось как возмутительная еретическая выходка. В любом случае возник опасный прецедент: если люди один раз смогли дерзнуть на реформирование религии, переписывая по собственному разумению священные догматы, то рано или поздно они снова и снова отважатся на подобные действия, а значит, Реформация — это еще не предел, а только начало.

Положение осложнялось еще и тем фактом, что протестантство не позволило себя сломить, а росло и крепло, превратившись из еретического учения в масштабное религиозное движение, а затем — и в общепризнанную религию, законно утвердившуюся во многих странах мира. Такой «славный исторический пример» не мог не вдохновлять религиозных реформаторов последующих поколений.

Свидетелей Иеговы и мормонов еще можно в какой-то мере считать результатом очередного еретического раскола христианства, хотя последние пошли гораздо дальше в своих «творческих вольностях», нежели протестанты. С другой стороны, эти новые движения так и не смогли достичь масштаба своих предшественников, оставшись в статусе пусть и больших, но все же нетрадиционных религиозных течений. Мормоны более всего проявились там, где и возникли, — в США, хотя ныне эта организация небезуспешно пробует распространиться и на другие страны. Иеговисты оказались более успешными и превратились в международный религиозный культ с большим количеством филиалов на всех материках планеты.

Но не только они сделали революцию в НРД. В середине XX века появляется множество новых течений, среди которых особенно выделяются Церковь Объединения корейца Муна и Церковь саентологии американца Рона Хаббарда. Это настоящие «киты НРД», поднимающие на своих могучих спинах сотни более мелких нетрадиционных течений. Здесь уже проявились куда более радикальные перевороты религиозного сознания, нежели ранее: у Муна христианство причудливо переплелось с восточными мистическими мотивами, а у Хаббарда учение оказалось и вовсе новаторским, опирающимся скорее на современную психологию, чем на собственно религию. Притом оба движения оказались очень солидными как по количеству собственных членов, так и по объему капиталов в банках. Они распространились десятками дочерних организаций во многих странах мира, доказывая на деле, что успех мормонов и иеговистов — это вовсе не случайный казус, а только начало новой волны религиозного возрождения.

Между тем некоторые из не столь значительных по размаху новых культов успели проявить себя как более агрессивные и радикальные течения. Если не упоминать про сатанинские организации, то не меньшую печальную славу приобрели культ Джима Джонса, Аум Синрике, а также Белое братство. Они заставили весь мир обратить внимание на феномен новых религий, омрачив свое явление чудовищными преступлениями. Однако именно Церковь саентологии и Церковь объединения, невзирая на куда большую цивилизованность, а может быть — и благодаря последней, сумели проявить себя как значительную социальную и культурную силу, привлекшую внимание СМИ и широких слоев населения как в Америке, так и Европе.

К концу XX века стало ясно, что «новые» — это вовсе не историческая случайность, а «всерьез и надолго». Нравится это кому-то или нет, но таковы реалии современности: новая религиозность если

Copyright © 2010

не оттеснила традиционные конфессии, то сумела выжить, укрепиться и почти по-хозяйски обосноваться в нашем мире. Парадокс заключается в том, что, невзирая на очевидную утопичность новых религиозных доктрин, их дело «живет и побеждает» не менее успешно, чем воплощенные идеи современной науки, демократии или олимпийского движения.

Возможно, проблемы НРД могли бы стать чисто академическими, уместившись в рамках религиоведения, если бы они не стали столь значительными и актуальными. Во-первых, следует особо отметить размах процессов рождения и жизнедеятельности новых нетрадиционных религиозных течений: речь идет о миллионах адептов по всему земному шару, о тысячах сплоченных организаций и немалых финансовых средствах, им принадлежащих. Во-вторых, нельзя не замечать бурной активности новых течений в области пропаганды собственных доктрин, а также в области влияния на развитие всей религиозной ситуации на планете, что не может не сказываться на социально-политической обстановке во многих странах. В-третьих, в связи с аббревиатурой «НРД» всё чаще упоминаются некие пугающие феномены в лице культов, опасных для личности и общества, которые называются по-разному: «деструктивные секты», «тоталитарные культы», «тоталитарные секты», «деструктивные культы», «харизматические религиозные группы» и т. д. Притом уже сама эта многоименность поневоле вызывает опасение, поскольку указывает, как минимум, на недостаточную степень понимания обнаруженного явления.

Деструктивные культы (назовем их так) впервые стали широко обсуждаться в мировых СМИ после известной трагедии в Джонстауне, когда в ноябре 1978 года погибло более 900 человек, членов культа некоего Джима Джонса. Но еще раньше в США слушалось уголовное дело Чарльза Мэнсона, который был признан ответственным за организацию ряда убийств на религиозной почве. В тех же Соединенных Штатах в 1977 году случился громкий скандал по поводу обвинения ряда руководящих членов Церкви саентологии в хищении правительственных документов, незаконном прослушивании телефонных разговоров и лишении свободы ни в чем не повинных людей.

Таким образом, кроме уже печально известных масонов и поклонников черной магии мировое общество узнало про наличие новых религиозных организаций, способных нести реальную угрозу не только отдельным гражданам, но и государственным структурам. Параллельно с ростом освещения данной темы в СМИ нарастало и общественное беспокойство, поскольку оказалось, что новые культы — это не просто кучки фанатиков, а сплоченные и организованные группы единомышленников, безмерно преданных своим вождям и доктринам, а некоторые из них превратились в крупные международные корпорации с филиалами во многих странах мира, большими капиталами и значительными общественно-политическими связями. Например, о Церкви объединения писали, что ее глава кореец Мун проповедует странную смесь христианства и восточной философии, что членов его организации заставляют каждый месяц вовлекать по одному новичку на одного вовлеченного, что муниты в ФРГ организованно поддержали на выборах блок партий ХДС/ХСС, а в США они же тайно сотрудничали с президентами Никсоном и Картером, притом что «секта Муна» — это целая экономическая империя: во Франции ей принадлежит завод по переработке женьшеня, фирма по продаже китайских ваз, кожевенный завод и фирма «Кристиан-Бернар», у Муна также есть несколько фабрик в Японии, пять компаний в Южной Корее, а в США налажен контроль за производством пищевых продуктов, оборудования и некоторыми печатными изданиями [1].

Не меньше прославилась в СМИ и Церковь саентологии Рона Хаббарда, о которой писали как о крайне опасной организации огромных размеров, имеющей свыше 100 миссий в 33 странах и насчитывающей свыше 5 миллионов адептов [2]. Церковь саентологии оказалась замешанной в целом ряде громких скандалов в США, Западной Европе, а потом и в России. Саентологи, как и муниты, проявили себя успешными коммерсантами, заинтересованными в приобретении политической власти.

Именно тогда, в 70–80-х годах прошлого века, проблема НРД, особенно взятая под углом «социально опасных культов», стала не только достоянием широкой общественности, но и предметом массовых фобий и ожесточенных споров. Тема новых религий вызывала не меньший интерес, чем война во Вьетнаме или соревнование мировых держав в области освоения космического пространства. Надо ли говорить, что общественные науки в тот период просто не успевали за событиями и первыми на новую проблему активно среагировали руководители традиционных религиозных конфессий, профессиональные психологи, юристы и журналисты, то есть те социальные субъекты, которые «по природе своей» настроены по отношению к нетрадиционным религиям сугубо негативно, отчего исследования новых культов проводились под углом критического подхода. Неудивительно также, что одни из первых публикаций, посвященные НРД, были сделаны журналистами. Дж. Хефли выделил в США более шестидесяти культов, в которых, по его мнению, состояло около 20 миллионов американцев, другой журналист У. Пфеф писал о Народном Храме Джима Джонса, а во Франции темой новых религий интересовался Ж. Ф. Буайе [3].

Параллельно стали появляться и первые научные работы, посвященные нетрадиционной религиозности, среди авторов которых можно назвать таких, как Дж. Бекфорд, Д. Боуен, У. Бейнбридж, А. Баркер и др.

Следует упомянуть, что о проблеме новых религий писали и бывшие адепты таковых, порвавшие с культовыми организациями. Например, бывший мунит Хассен С. или покинувший ряды саентологов Д. Атак. Понятно, что такие авторы посредством своих разоблачающих публикаций часто подливали масла в огонь антикультовых настроений.

В Советском Союзе также появлялись публикации относительно НРД. На эту тему писали Л. Н. Митрохин, П. С. Гуревич, В. И. Гараджа, Е. Г. Балагушкин и др. В основном советские авторы работали по материалам западных публикаций, поскольку религиозная ситуация в стране находилась под жестким контролем государства. Были, конечно, публикации на темы отечественных иеговистов, к которым приравнивались баптисты и члены ряда сект, но в подавляющем большинстве такие работы несли в себе идеологический характер воинствующего атеизма, настроенного негативно даже по отношению к традиционным для нашей страны конфессиям — православию и исламу.

В 90-х годах прошлого века в России, в разгар первых демократических преобразований, отечественные СМИ также забили тревогу по поводу резкого изменения религиозной ситуации в стране. Тогда, в период смены пресловутого плюрализма мнений принципами свободы слова, много писали на тему то ли стихийного, то ли организованного извне религиозного ренессанса в России с тенденцией в сторону «плюрализма культов», широкая общественность быстро узнавала про все новые «секты», а отдельные граждане все чаще сталкивались с адептами новых культов уже не на экране телевизора, а прямо на улице или в общественном транспорте. Еще во времена перестройки стали привычными экзотические кришнаиты, и вот теперь на каждом шагу встречались то муниты, то саентологи, то мормоны, да и иеговистов, словно бы сделалось больше, чем ранее. Разумеется, встречались и доморощенные культы вроде ивановцев или последователей Виссариона, но все же тон задавали куда более многочисленные и богатые НРД «импортного производства», проявлявшие к тому же и куда большую социальную активность.

Притом все эти новые религиозные организации множились и процветали на фоне идеологической нестабильности, упадка промышленности, обнищания населения и роста преступности. Отечественная наука начала делать лишь самые первые шаги в области религиоведения и социологии, затрачивая время и силы на восполнение пробелов, образовавшихся в этих областях знания за годы власти коммунистической идеологии. Что же касается российских СМИ, обретших невиданную ранее свободу, то, как и на Западе, информация об НРД на радио, в газетах и на телевидении редко была объективной, зато куда чаще пугала образам опасных сект и сбивала граждан с толку противоречивостью высказываний со стороны разного рода экспертов. Правда, в тогдашней России хватало и других острейших социальных проблем и тема новых религий не могла затмить проблем, связанных с ростом преступности, упадком экономики, невыплатой заработной платы и т. д. И всё же российское общество оказалось напуганным наплывом НРД едва ли меньше, чем в свое время была напугана общественность западных стран, чему есть свои причины.

Начать хотя бы с того, что в абсолютном большинстве население России и ряда других стран, отпавших от бывшего СССР, отнеслось негативно к «новой религиозной волне». Если в США и Англии уже успели в какой-то мере привыкнуть к «старым китам НРД» в лице Свидетелей Иеговы и мормонов, то в нашей стране эти культы рассматривались как чуждая и пугающая сила. Нетрадиционные религии отрицательно воспринимались людьми самых разных убеждений: православными, коммунистами, атеистами, мусульманами и т. д., но притом в обстановке социально-политической нестабильности НРД имели заметный и обескураживающий успех, что во многом объяснялось тогдашней политикой еще незрелого демократического государства. Новые культы легко получали регистрацию и разрешение на деятельность, которая никем не контролировалась, прибывшие с Запада миссионеры от крупных и богатых религиозных организаций заказывали большие аудитории и целые стадионы для проповедей и презентаций, скупали и строили дома под свои храмы и офисы, активно торговали культовой литературой, проводили культовую пропаганду через СМИ, да еще беззастенчиво вербовали российских граждан прямо на улицах городов. Немало растерявшихся людей вступало в ряды новых движений, будучи деморализованными ситуацией в стране. Все это напоминало некую зловещую вакханалию. «Толпы на стадионах рукоплескали евангелистам и иеговистам, вступали в “Аум Синрике”, объединялись вокруг Марии Деви Христос, ехали в сибирскую тайгу за “последнезаветчиком” Виссарионом, превозносили дианетиков-саентологов, обретали “сознание Кришны”, становились крестоносцами-мунитами, слушали речи американских телевизионных проповедников и зачитывались откровениями в переводных книгах “божественной дуады” Профетов» [4].

В то время в России проявились два из наиболее одиозных культов — Белое братство и Аум Синрике (миссионеры последнего прибыли из Японии). Скандалы по поводу их откровенно преступной деятельности резко усилили общественные опасения насчет новых религий. Не меньшее беспокойство вызывало то обстоятельство, что на фоне всеобщего «разброда и шатания» группы культовых адептов вели себя как люди, свято убежденные в собственной правоте, идейно сплоченные, что не могло не привлекать к ним симпатий со стороны граждан, потерявших веру и разочарованных в социально-экономических, политических и культурных последствиях перестройки.

Вместе с тем в российском обществе нарастало и сопротивление росту НРД, в борьбу против которых включилась не только Русская Православная церковь, но и многие журналисты, ученые и простые сограждане. Так, в мае 2001 года в Нижнем Новгороде прошла международная научно-практическая конференция «Тоталитарные секты — угроза XXI века», итоговый документ которой выражает всю меру социального беспокойства по поводу проблем религиозной ситуации, сложившейся в стране за прошедшее де-

сятилетие. Там, в частности, говорится следующее: «Мы, участники международной научно-практической конференции “Тоталитарные секты — угроза XXI века”, выражаем крайнюю обеспокоенность бесконтрольной деятельностью тоталитарных сект (деструктивных культов), которая имеет характер неприкрытой экспансии, наносящей непоправимый вред здоровью людей, попирающей фундаментальные права человека, создающей угрозу семье, обществу и государству… В настоящее время тоталитарные секты (деструктивные культы) активно пытаются проникнуть и внедриться в органы образования, здравоохранения, государственного управления, производства и коммерции. При этом, они часто меняют название и мимикрируют, прибегают к конфессиональной анонимности и псевдонимности, часто действуют под прикрытием ими же созданных подставных организаций, не афиширующих, а то и скрывающих свою связь с сектой» [5].

С началом нового века социально-политическая и экономическая обстановка в стране начала постепенно стабилизироваться, что не могло не сказаться и на религиозной ситуации в России. Государство накопило определенный опыт взаимоотношений с НРД, что отразилось в положениях Конституции о свободе совести российских граждан и в ряде законов Уголовного кодекса. В стране был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», сложились гражданские нормы, осуждающие деятельность религиозных культов, опасных для личности и общества. В России функционирует кафедра религиоведения РАГС при президенте РФ, которая занимается проблемами религии на уровне высших эшелонов власти. Появились и неправительственные организации, нацеленные на ту же проблематику, такие как Институт свободы совести (ИСС), Атеистическое общество Москвы (АТОМ), Российское объединение исследователей религии (РОИР) и др. От религиозных организаций в стране действует Международная ассоциация религиозном свободы (МАРС). За прошедшие годы укрепились позиции российской науки, одним из предметов интереса которой стали новые религиозные движения.

Так или иначе, но в начале нынешнего века стало складываться мнение о стабилизации религиозной ситуации в России. Например, С. В. Медведко и Е. С. Элбакян пишут, что стабилизация социальной и экономической жизни в стране привела к снижению численности религиозных групп, действующих без официальной регистрации. Многие из них прекратили существование, слившись с зарегистрированными общинами. По мнению авторов, ряд «новых пророков» первой религиозной волны начала 90-х дискредитировал свои идеи в глазах населения и численность религиозных организаций в целом по стране стабилизировалась, исходя из сравнения данных Государственного реестра за 2000–2002 гг., что говорит о «своеобразной выработке пласта» потенциальных активных прихожан [6].

В целом, конечно, можно согласиться с авторами статьи относительно стабилизации религиозной ситуации в России, хотя это вовсе не означает, что ситуация сделалась значительно более понятной и куда менее проблематичной. Политическая и социально-экономическая стабилизация в стране — это факт бесспорный, как и тенденция сближения с экономически развитыми странами запада. Прибавим сюда усиление государства, опыт, накопленный в работе с новыми религиозными течениями, развитие наук, в том числе общественных, дальнейшее совершенствование законодательства и в результате, если учесть доступную фактическую информацию, можно с осторожностью констатировать тенденцию к стабилизации религиозной ситуации в России. Здесь приходится проявлять крайне сдержанный оптимизм, основывая выводы скорее на здравом смысле, чем на статистике. Это может показаться ненаучным, но когда говорят о стабилизации именно религиозной ситуации, то лучше всего суть дела выражается в следующей фразе: общество пережило шок начального этапа новой религиозной волны и, накопив опыт, сумело адаптироваться к сосуществованию с НРД.

Подобная адаптация более всего похожа на претерпевание и постепенное привыкание, а не на проникновение в проблему с целью ее разрешения. В современном обществе немало таких белых пятен. К примеру, если бы организованная преступность была изучена в достаточной степени, то проблем с нею было бы куда меньше. Можно привести следующую вольную аналогию: саперы обнаружили мину, поставили табличку с предупреждающей надписью, на чем дело и застопорилось. Нечто подобное произошло в случае с НРД, да и в случае со всей религиозной ситуацией в стране, стабилизация которой не снижает уровня социальных проблем, существующих в данной сфере, просто эти проблемы получают свое дальнейшее развитие.

Если вопрос с традиционными для нашей страны конфессиями в какой-то мере ясен, поскольку подобные религиозные организации находятся в поле законности и признания со стороны государства и общества, здесь имеет место плодотворное сотрудничестве и взаимное доверие, то вокруг НРД не стихает полемика, разделяющая людей на противников нетрадиционных культов и самих членов новых движений, к которым примыкают сторонники либерального подхода к вопросу о свободе совести граждан. Нет общего мнения в оценках НРД и среди ученых, занимающихся нетрадиционной религиозностью. Одни из них, например, А. Л. Дворкин, В. Е. Н. Волков, А. Н. Швечиков, А. Н. Листков и др., склонны к негативным оценкам по отношению к волне новой религиозности, зато другие, как, например, С. А. Бурьянов, С. А. Мозговой, Е. Г. Балагушкин, В. А. Богданов и др., придерживаются точки зрения терпимого отношения к новым нетрадиционным религиозным течениям. Если же говорить об экспертах некоторых негосударственных организаций вроде Института свободы совести или общественного

фонда «Гласность», то среди них встречаются такие, которые занимают позицию активной защиты НРД от давления со стороны государства, традиционных конфессий и, как они сами пишут, «ряда ангажированных ученых» [7].

Следует особо отметить, что основной точкой напряжения всех полемических дебатов по теме НРД является вопрос о новых культах, опасных для личности и общества в целом. Одни авторы уверенно настаивают на применении определений вроде «тоталитарные» или «деструктивные» по отношению к нетрадиционным культам, другие же, напротив, не менее активно протестуют относительно «негативных понятий» и предлагают к использованию разного рода нейтральные термины. То есть речь еще не идет о том, что такое НРД как феномен, а о том, какую этическую окраску придать этим движениям. Характерно, что полемика по данному вопросу на Западе и в России в последнее время практически не различается как со стороны напряженной непримиримости полярных точек зрения, так и со стороны содержания позиций враждующих партий. И там и тут споры о терминах вращаются вокруг главного вопроса: несут ли НРД в себе опасность для людей или они просто «новые религиозные движения», члены которых имеют полное право на реализацию общечеловеческих принципов свободы совести.

Для сравнения с западными аналогами прибегнем к американским источникам. Вот характерная цитата по поводу доклада «Шкала группового насилия», представленного на Ежегодном собрании Американской Психологической Ассоциации (АЛА), прошедшем в Торонто, в 1996 году: «Авторы доклада прежде всего обращают внимание на терминологическую путаницу, царящую в сфере исследования культов и культового контроля сознания. Существует как минимум три термина, относящихся к группам, попавшим в сферу нашего внимания: “культ”, “секта” и “новое религиозное движение”. Последний термин был предложен, чтобы избежать негативных коннотаций, закрепившихся как за понятием “культ”, которое в конце 60-х — начале 70-х годов обозначало просто новаторские религиозные группы, так и за термином “секта”, обозначавшим группы, которые отказываются от господствующих религий. После трагедии Джонстауна в 1978 году “культ” стал скорее восприниматься как “деструктивный культ”, связанный с эксплуатацией и чрезвычайной манипуляцией внутри группы. Тех (в США), кто настаивал на применимости термина “культ”, стали называть “антикультистами”, а сторонников термина “новые религиозные движения” — “прокультистами”» [8].

Резонно думать, что есть «просто НРД», а есть среди них некие опасные культы. На первый взгляд такая позиция очевидна, поскольку в действительности существуют опасные религиозные группы, о чем уже говорилось, но при этом было бы ошибкой считать, что среди тысяч новых религиозных течений нет ни одной группы, не обладающей признаками жесткой антисоциальной направленности. В конце концов, могут быть собрания единомышленников, практикующих медитацию или восточные боевые искусства, есть люди увлеченные оккультизмом или группы людей с радикальными взглядами на христианство, которые можно отнести к сектам, но ведь сейчас не Средние века и навряд ли стоит реанимировать печально известную в прошлом охоту на ведьм.

Из примера полемики «прокультистов» и «антикультистов» явствует совершенно очевидная проблема ошибочного отождествления новой нетрадиционной религиозности с опасными деструктивными культами или сектами. Не следует думать, будто такая проблема не замечается обеими конфликтующими сторонами. Те и другие нередко признают, что существует необходимость «отделения злаков от плевел», поскольку невозможно оспаривать факт того, что одни движения сильно дискредитировали себя, в то время как другие продолжают оставаться вне скандальных прецедентов или уголовных дел. Приведем четыре характерные цитаты, в каждой из которых «прокультисты» (Е. Г. Балагушкин и А. Баркер) и «антикультисты» (Е. Н. Волков и С. Хассен) достигают указанного компромисса.

Е. Г. Балагушкин: «Однако нетрадиционные религии вовсе не всегда несут в себе инновационное социокультурное содержание… Не чужды им, конечно, духовные прозрения, но также, увы, и пустые вымыслы. Иногда дело оборачивается значительно хуже, поскольку нетрадиционные религии вовсе не застрахованы от фанатизма, экстремизма и нарушений прав человека…» [9].

Е. Н. Волков: «Деструктивные культы предполагают не просто изменение некоторых правил, а весьма существенное изменение самой сути и смысла наличной социальной реальности. Тут возникают проблемы не только недостаточности средств правового, административного или гражданского (негосударственного) регулирования, но и дефицита теоретических концепций, терминологии, отсутствия согласованности многих важных принципов научного анализа подобных явлений» [10].

А. Баркер: «Следует неустанно подчеркивать, что практически любое обобщение по поводу НРД оказывается ложным, если его применять ко всем движениям… Бесспорно, некоторые из движений повинны в тех или иных из названных беззаконий. Но утверждение, что их члены совершают преступные и безнравственные действия намного чаще, чем все остальные, является большим преувеличением» [11].

С. Хассен: «Типов деструктивных культов существует великое множество. Разнообразие культовых верований и практики иногда затрудняет определение, попал человек в беду или нет. Есть масса других групп, члены которых коротко стригут волосы и носят одинаковую одежду… Группу нельзя считать “культом” на основании того, что ей присущи неортодоксальные верования или практики» [12].

Приводя цитаты, мы выбрали поровну как авторов отечественных, так и зарубежных, как противников деструктивных культов, так и сторонников терпимого отношения к новым течениям. Для нас важно здесь лишь одно: обе спорящие партии сближают свои оценки в данной области. Противники культов вынуждены признать, что не все новые течения «одинаково опасны», а сторонники либерального отношения к НРД допускают, что некоторые из нетрадиционных религий действительно опасны для общества и личности. В основе такого относительного компромисса лежит общая убежденность тех и других в недостаточной изученности проблемы и терминологической нечеткости, что и является одной из основных причин указанных споров и разногласий. Ведь пока нет ясности в базовых понятиях, то «антикультисты» реально выступают не только против деструктивных религиозных организаций, но и против всех НРД (а как их различить-то?), ну а «прокультистсвы» в силу все той же неясности, требуя не применять «негативных определений» к новым религиям, невольно пытаются закрыть саму тему о существовании по-настоящему опасных культов, хотя это противоречит фактической стороне вопроса.

Примечания

1. Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? — М., 1984.
2. Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? — М., 1984.
3. Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? — М., 1984.
4. Деструктивные психотехники. Технологии изменения сознания в деструктивных культах / Под ред. И. Митрофановой.— СПб., 2002. — С. 29.
5. Итоговый документ конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века» (Н. Новгород 23–25 апреля 2001 г.) // Тоталитарные секты — угроза XXI века: Материалы международной конференции. — Н. Новгород, 2001.— С. 256.
6. Медведко Е. В., Элбакян Е. С. О религиозной ситуации в современной России // Религиоведение. — 2002. — № 2. — С. 104.
7. Итоговый документ круглого стола «Проблема свободы совести в науке и образовании» // Здравый смысл. — 2005. — № 3. — С. 27.
8. Чамберс У. В., Лангоуни М. Д., Малиноски П. Шкала группового психологического насилия // Журнал практического психолога. — 2000. — № 1–2. — С. 131.
9. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ: В 2-х частях. Часть 1. — М., 1999.— С. 56.
10. Волков Е. Н. Экология третьего тысячелетия // Журнал практического психолога. — 2000. № 1–2. — С. 5.
11. Баркер А. Новые религиозные движения.— СПб., 1997.— С. 281.
12. Хассен С. Освобождение от психологического насилия: Деструктивные секты, контроль сознания. Методы помощи.— СПб., 2001.— С. 47.

В. А. Каюков
аспирант Казанского государственного университета культуры и искусств

Научный руководитель — канд. филос. наук, доцент Казанского государственного университета культуры и искусств Р. К. Бажанова

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ РОЛЬ ХОРА В ВОЗРОЖДЕНИИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Copyright © 2010, В. А. Каюков

В связи с позитивными и негативными тенденциями развития современного общества возникает необходимость возрождения и поддержания духовной силы каждого человека, позволяющей преодолевать ему тяжелые последствия зависимости от жизненных обстоятельств и сохранять свое духовное начало. Особая роль в этом принадлежит искусству.

По мнению известного музыкального педагога и теоретика в области исполнительского хорового искусства С. А. Казачкова [2]: «Функция искусства — в самом общем и едином для всех времен смысле — созидание и развитие жизни, приумножение духовных и нравственных богатств, что достигается в искусстве специфическими средствами, отличными от других сфер человеческой деятельности». Одним из таких средств является магическая сила хорового искусства. Хоровое пение, веками неся в себе идею единства и коллективности, выражало некое существенное начало, лежащее в основе человеческого самосознания как отдельной личности, так и общества в целом. В хоре и через хоровое пение его участники и слушатели в художественной форме познают изначальное чувство рода, всеобщности, гармонии коллективного и индивидуального. Хор является художественно-эстетическим отражением образа народа, олицетворяя его склад и характер, выражая его духовные интересы и чаяния. Участники хора и его слушатели в художественной форме познают изначальное чувство всеобщности и единства к определенным событиям, поэтому воздействие хорового пения на общественное сознание достаточно велико.

Исторически сложилось так, что коллективное пение всегда было связано с какими-то празднествами, некими яркими, запоминающимися событиями [1]. Первое упоминание о пении встречается в «Бытие» — в первой книге Моисея (Быт. Гл. 31), когда Лаван Арамеянин, догоняя Иакова и ушедших с ним своих дочерей Рахили и Лии, говорит Иакову: «зачем ты убежал тайно?… я отпустил бы тебя с веселием и с песнями, с тимпаном и с гуслями». Следующее крупнейшее массовое пение Господу произошло по случаю освобождение сынов Израилевых от плена египетского и это описано во второй книге — «Исход» (Гл. 15)». «И взяла Мариам пророчица, сестра Ааронова, в руку свою тимпан, и вышли за нею все женщины с тимпанами и ликованием. И воспела Мариам пред ними: пойте Господу». Таким образом, первосущность коллективного пения есть радость духа, абсолютное массовое веселие.

В дальнейшем, особенно в Средневековье, хоровое пение часто стало использоваться в семантике трагичных событий (сцены крестных мук, распятия, пьета). Католический жанр реквием, представляющий собой положенные на музыку заупокойные молитвы, стал очень популярным. Так во времени происходило изменение сущности массового пения от народной радости архаического времени к монастырским слезам избранных людей Нового времени.

Современное время эклектики, характеризующееся совмещением подчас разрозненных информационных полей, хорошо отражается искусством музыкального театра, где драматургическое развертывание сюжета формируется из музыкальных номеров различной семантической направленности и всевозможных сцен, отражающих вечные сущности человечества — любовь, ненависть, дружбу, предательство и т. д.

Казань является крупнейшим духовным, музыкальным и культурным центром России. Существенный вклад в культуру Казани, Татарстана вносит своей современной творческой деятельностью Татарский академический государственный театр оперы и балета им. М. Джалиля. В Казани становление оперного искусства имеет глубокие корни: опера всегда сосуществовала с драмой, опереттой и хоровым пением.

В этом году исполняется 135 лет со дня первой оперной постановки в Казани. Впервые артистами казанской оперной труппы была дана опера М. И. Глинки «Жизнь за царя» («Иван Сусанин») 26 августа 1874 г. С тех пор театр много раз изменялся, перестраивался, в его судьбе были неоднократные пожары. Однако, возведенный в 1934 г., нынешний оперный театр стал культурным центром Поволжского региона, обеспечивающим связь общества и, в частности, каждой отдельной личности с искусством. Значимая роль хорового пения в воспитания патриотизма и любви к Родине особенно ярко проявляется в исторических операх «Аида» Дж. Верди, «Иван Сусанин» М. И. Глинки, «Хованщина» М. П. Мусоргского и др.

Сложная драматургия становления и развития театра в Республике Татарстан всегда была связана с человеческим фактором созидания в различных областях деятельности и творчества. Это деятельность

Copyright © 2010

первых национальных композиторов, выдающихся дирижеров и солистов, артистов оркестра и хора. Именно их человеческий потенциал дал возможность реализации ярких творческих замыслов и планов. Личностный аспект в исследовании творчества исполнителей и оценка влияния их судеб на развитие театрального искусства и интеллигенции Республики Татарстан приобретает важное социальное значение, особенно сейчас, когда новые мировые тенденции модных представлений могут вытеснить национальные вековые традиции совместного пения и музицирования. Однако сохранение традиций путем отказа от всего нового и прогрессивного недопустимо, так как ведет к безжизненности. Наоборот, встреча традиций и новаторства есть основной принцип национального сохранения и одновременного вхождения в мировую культуру. С 2001 г. театром осуществляются международные проекты в русле новейших тенденций современного мирового музыкального театра. Театр на протяжении многих лет хранит и развивает традиции проведения двух крупнейших Международных фестивалей — оперного им. Ф. И. Шаляпина и фестиваля классического балета им. Р. Нуриева [5].

Крупнейшими центрами развития в Казани хорового искусства являются Казанская государственная консерватория им. Н. Г. Жиганова, Казанский государственный университете культуры и искусств, музыкальное училище им. И. В. Аухадеева. В Казанском Государственном Университете на протяжении многих лет работает Народная академическая хоровая капелла. Студенты разных специальностей стремятся попасть в этот коллектив. Капелла часто гастролирует как по городам России, так и странам ближнего и дальнего зарубежья. Студенческий хор существует при Казанском энергетическом институте, Казанском авиационном институте им. А. Н. Туполева. Направление и тема хора определяют его репертуар и концертные и исполнительские программы.

Большое значение в воспитании духовного начала в обществе имеют хоровые коллективы, работающие при храмах Казанского кремля, архиерейский хор Никольского кафедрального собора (регент Н. Н. Беляев), праздничный и клиросный хоры Петропавловского собора (регент В. Р. Кадыров), хор Храма в честь великомученицы Варвары (регент С. Г. Скворцова). Монастыри (Раифский Богородицкий мужской монастырь, Свято-Успенский Свияжский мужской монастырь, Свято-Успенский Зилантов женский монастырь), широко распространенные на территории Татарстана, несут своим служением гуманизм, истинные ценности. Это центры духовного возрождения человека и общества.

Творчество как специфический вид человеческой деятельности характеризуется созиданием, рождением нового, прогрессивного, способствующему развитию человека и общества. Два важнейших критерия, действующих в единстве, — это художественное совершенство и актуальность по теме, — способны выражать коренные интересы хора и его слушателей. Ни внешне эффектные и блестящие по форме, но лишенные жизненной актуальности, ни новые и актуальные по теме, но художественно бедные произведения не способны дать хору живое и одухотворенное звучание.

Можно привести известное высказывание Р. Вагнера «Музыка не может мыслить, но она может воплощать мысль». Проводником мысли от автора художественного произведения до каждого человека современного общества является личность и мастерство дирижера, его знания, положительные мотивации, творческие способности, талант, мастерство, самозабвенный труд и страстная вера в художественную истину. Дирижерская деятельность может определять тенденции современного процесса развития общества и укрепления его единого культурного пространства.

В музыкальной педагогике нет единой методики, обязательной для всех. Но владение дирижером любого творческого коллектива психолого-педагогическими основами работы со своим творческим коллективом и аудиторией слушателей является важным этапом успешности его творческой деятельности.

Известно, что развитие сознания и творческих способностей человека шло по пути от простого созерцания к глубокому познанию действительности и лишь затем к ее творческому преобразованию. И это в равной мере относится к эволюции сознания и деятельности дирижера.

На начальной стадии теоретической работы дирижеру самому надо осознать суть музыкального произведения, понять его гармонический и мелодический язык, и только после общего ознакомления с сочинением начинается его скрупулезное изучение, так называемый элементарный анализ, процесс изучения всех деталей музыки. На этапе фрагментарного анализа устанавливаются ранее разрозненные композиционные связи между элементами, соединяются разделенные функции, создаются более или менее целостные фрагменты. Данная работа протекает при активно включенном воображении. Оно угадывает то, что скрыто за художественным текстом, вскрывает внутренние связи, проникает вглубь музыкального процесса. Воображение дирижера сочетает и комбинирует, отбирает и преображает воспринятый материал. Творческая деятельность дирижера на заключительном этапе теоретического процесса подводит его к целостному восприятию музыкального произведения, при котором музыка начинает звучать как живое, самобытное создание. На репетицию дирижер приходит уже с разобранной и выученной партитурой. «Симфония любого мастера уже давно отработана в его уме… задолго до того, как он подойдет к пульту»,— говорил С. Цвейг [4, с. 36] о творчестве известного музыканта А. Тосканини.

Оркестрантам или другим участникам творческих коллективов это субъективное дирижерское восприятие, основанное на глубоком знании партитуры, должно стать для каждого общим. Как говорил известный дирижер Н. Г. Рахлин, проработавший

много лет в городе Казани [3, с. 91]: «Дирижер творит то, что сам услышал в произведении, и оркестранты исполняют это». Дирижер должен внимательно держать оркестр настроенным на восприятие главной исполнительской задачи — показать произведение в едином, неразрозненном виде. В музыке — это создание ярких образов, поражающих слушателей концерта глубиной обобщения и постижения изображаемого.

Каждый художник в своей работе ищет те музыкальные и художественные формы, которые могли бы доступно и ярко донести до слушателя содержание его творчества в конкретной аудитории. И одной из таких форм является Реквием. С позиций современной психологии реквием отражает глубокие человеческие чувства, такие как тайна жизни и смерти, страх, тревога за себя и своих близких и надежда на Всевысшее благоденствие, которые присущи каждому человеку во все времена его исторической жизни. Причем, в особой музыкальной форме с минорным звучанием, затрагивающим самые внутренние чувства людей даже на подсознательном уровне, этот музыкальный жанр не случайно привлекает особое внимание как композиторов, так и исполнителей различных видов художественного творчества. Работ по обобщающему изучению этой формы музыкального жанра и его роли в духовной концепции хорового пения до настоящего времени не проводилось не только в России, но и, по-видимому, в мире. Например, в Татарстане встречается лишь краткая информация об исполнении Реквиема В. А. Моцарта в дореволюционной Татарской губернии. В Казани социалистического периода специально для монументального инструментально-хорового исполнения был написан реквием с принципиально новым текстом крупным русским композитором, педагогом, заслуженным деятелем искусств Татарской АССР, профессором Ленинградской и Казанской консерватории М. А. Юдиным (1893–1948). В 1975 г. в Казанском Институте культуры исполняется только что написанный реквием в то время опальным композитором-модернистом А. Г. Шнитке. Под руководством великого ученого и музыканта, профессора Казанской государственной консерватории С. А. Казачкова впервые в Казани в исполнении хора прозвучали реквиемы величайших композиторов мира. Им сделаны краткие теоретические разборы некоторых частей Реквиемов В. А. Моцарта, Г. Берлиоза, П. Хиндемита в своей книге «От урока к концерту» [2]. В репертуарах детских, самодеятельных и профессиональных хоров постоянно имеются золотые страницы мировых реквиемов. Особенно стоит отметить так называемый Реквием — вокальную партитуру «Тэфтиляу», в обработке гениального татарского композитора Р. М. Яхина, исполняемый практически всеми хорами Республики Татарстан. Неоднократно закрытие всемирно известного Шаляпинского фестиваля в Татарском Академическом театре оперы и балета им. М. Джалиля проходило под звуки грандиозной хоровой фрески — Реквиема Дж. Верди.

На основе анализа реквиемов, исполняемых хоровыми коллективами, можно видеть важную роль хорового пения и его идейно-художественного содержания в отображении эмоционально-психологического состояния человека и, следовательно, в массовом воспитании гуманистических отношений в обществе.

Таким образом, пройдя этапы теоретической подготовки и психолого-педагогической работы с коллективом, дирижер представляет исполнение партитуры публично в форме концертного исполнения, где все подчинены исполнительской воле дирижера и целостное восприятие переходит в целостное воплощение через художественные образы, открывая новое даже в многократно исполняемых шедеврах. Хор, владеющий разнообразной техникой, независимо от религиозных воззрений исполнителей, успешно исполняя музыку разных эпох, направлений и стилей, осознанно или интуитивно способствует формированию эмоционально-ценностного отношения к окружающему миру и дает возможность для жизненно необходимого возрождения духовной силы личности и общества в целом.

Литература

1. Библия. Ветхий и Новый завет. М.: Российское библейское общество, 2005. — 998 с. и 1371 с.
2. Казачков С. А. От урока к концерту.— Казань: КГУ, 1990. — 344 с.
3. Натан Рахлин. Статьи. Интервью. Воспоминания / Ред.-сост. Г. Я. Юдин.— М., 1990. — 191 с.
4. Цвейг С. Поборник совершенства // Музыкальная жизнь.— 2006. № 1.— С. 35–37.
5. http://www.kazan-opera.ru Официальный сайт Казанского академического государственного театра оперы и балета им. М. Джалиля [Электронный ресурс]. Режим доступа: свободный. Проверено 30.04.2009, 10:45.

ФРАГМЕНТ НАУЧНОГО ПЕРЕВОДА «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА: ПОХОД ГРАФА ДЕРБИ В ГИЕНЬ И БИТВА ПРИ ОБЕРОШЕ (1345 Г.)

Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ: «Хроники» Жана Фруассара (научный перевод и исследование источника) 08-01-00346а
Перевод М. В. Аникиева, преподавателя истории Невского института языка и культуры

Книга первая. Амьенский манускрипт[1]

О событиях в Гаскони, предшествовавших походу графа Дерби[2] (1340–1344)

<…> А теперь мне нужно рассказать о войне, шедшей в Гаскони, которая была очень упорной, ибо граф де Л'Иль[3], от имени короля Франции, держал под своим управлением великое герцогство Аквитанское и очень сильно притеснял жителей Бордо. Он осадил укрепленный город Блав и с суши, и с воды; и никто из местных сеньоров не осмеливался выступить против него, несмотря на их большое влияние в делах Гаскони и на дружбу с английским королем. И не было никаких городов в Гаскони, которые держали бы сторону англичан, за исключением Бордо, Блава, Оза Гасконского и крепкого доброго города Байонны. Но намерение графа де Л'Иля и находившихся при нем сеньоров состояло в том, чтобы завоевать эти города один за другим. <…>

<…> Король Англии послал сеньора Фитц-Ватье, сеньора де Поншардона, мессира Джона Чендоса, который тогда был юным башелье, сеньора Мултона, сеньора Брэдстоуна, сеньора Лантонна и многих других с двумя сотнями латников и пятью сотнями лучников в Бордо и Байонну, дабы они помогли защитить границу от графа де Л'Иля, графа Кармэнского, графа Комменжского, графа Перигорского, графа Вильмюрского, сеньора де Ла-Барта, графа Брюникельского и многих других, которые, господствуя в поле, вели очень упорную войну и столь сильно досаждали жителям Бордо, что те не осмеливались выходить за пределы своего города. <…>

О том, как граф Дерби прибыл с английским войском в Бордо (лето 1345 г.)

<…> Однако расскажем в первую очередь о графе Дерби, ибо он возглавил самое большое войско и участвовал в самых прекрасных военных приключениях. Когда все его дела были улажены и приведены в порядок, все его люди явились на сбор, а флот был зафрахтован, снаряжен и нагружен припасами, граф простился с королем и прибыл в Хантон. Затем он вышел оттуда в море вместе с вышеназванными соратниками. И плыли они, сообразуясь с ветром и звездами, пока не причалили в Байонне — добром, крепком и большом городе, который всегда держал сторону английского короля. Там они сошли на берег и выгрузили все свое снаряжение в пятый день июня, в год 1344-й[4]. Именитые горожане и добрые люди города Байонны приняли и встретили англичан с радушием, и нашли они там некоторых рыцарей и оруженосцев.

Граф Дерби и все его люди провели в добром городе Байонне 6 дней и хорошо отдохнули. Затем граф выступил оттуда и поблагодарил всех горожан за превосходный прием, который ему оказали. И ехал он, пока не прибыл в добрый город Бордо. Там его уже поджидали с большим нетерпением и испытали великую радость от его приезда. Горожане выступили ему навстречу большой процессией и проводили его в город под игру множества труб и других инструментов. Самого графа поселили в аббатстве Сент-Андре, а других расквартировали по всему городу. Англичане без труда нашли, где и как разместиться, ибо город Бордо достаточно обширен, чтобы легко принять на постой большое войско.

Однако к графу де Л'Илю, находившемуся в четырех лье оттуда, в Бержераке, пришли вести о том, что граф Дерби прибыл в Бордо с большим количеством латников и лучников, и теперь у него достаточно сил, чтобы выступить в поход и штурмовать, осаждать и захватывать замки и добрые города. Услышав эти вести, вышеназванный граф тотчас призвал к себе графа Комменжского, графа Перигорского, виконта Кармэнского, виконта Вильмюрского, монсеньора Карла де Пуатье, графа Валентинуа и всех баронов и рыцарей, которые находились в том краю от имени короля Франции. Когда все они собрались, он сообщил им то, что услышал о прибытии графа Дерби и его войска; и потребовал дать ему совет по этому поводу. Сеньоры ответили, что, дабы хорошо исполнить свой долг, им следует держаться в городе Бержераке, ибо он является ключом и воротами области, расположенной вдоль реки Жиронды[5], и они твердо полагают, что англичане направятся именно в эту сторону.

Этому совету решили последовать. Сеньоры устроили сбор и съезд своих латников в городе Бержераке, и расположились в предместьях, которые велики, протяженны и притом хорошо укреплены и окружены рекой. И туда же свезли они наибольшую часть своих припасов.

О том, как граф Дерби захватил город Бержерак

Проведя в городе Бордо примерно 7 дней, граф Дерби выступил оттуда и проведал, что граф де

Copyright © 2010

Л'Иль находится в Бержераке. Тогда он велел, чтобы весь его обоз и все его войско построились и двинулись в ту сторону. В первую ночь они остановились в одном замке под названием Монкюк, который подчинялся англичанам и находился в одном малом лье от Бержерака. И провели они тот вечер в полном довольстве, ибо припасов у них было достаточно. На следующий день, ранним утром, их фуражиры поехали под замок Бержерак. Они нашли довольно, чего пограбить, и вернулись в свое войско, которое все еще находилось в Монкюке, ибо сеньоры хотели там дружно пообедать и решить, как им действовать дальше. И пообедали они довольно ранним утром. Когда они сидели за столом, мессир Готье де Мони посмотрел в сторону графа Дерби и сказал: «Монсеньор, если мы и впрямь настоящие, испытанные воины, то сегодня за ужином будем пить вино тех французских сеньоров, которые сидят гарнизоном в Бержераке». Услышав эти слова монсеньора Готье, граф Дерби поднял голову и ответил: «За мною вовсе не постоит, чтобы мы не выпили!» Товарищи, услышавшие слова графа, склонились друг к другу и сказали: «Пойдемте вооружаться. Мы тотчас поедем к Бержераку!» Ничего больше не было сказано и сделано: все вооружились и оседлали лошадей в очень короткое время.

Когда граф Дерби увидел, что они столь воодушевлены, то очень обрадовался и сказал: «Итак, поедемте к Бержераку во имя Бога и Святого Георгия!» Тогда построились все ратные люди и поехали с развернутыми знаменами в сторону города, в самый разгар дневной жары. Они двигались до тех пор, пока не подступили к барьерам предместий, которые вовсе не легко было взять, ибо одну их часть окружала река Гаронна, а в другой части находились добрые латники, способные хорошо их оборонять и защищать.

Лишь только англичане прибыли под Бержерак, они начали штурм. Их лучники стали стрелять столь густо и дружно, что никто не смел показаться из-за укреплений, а следом за ними в наступление двинулись латники. Там был штурм, большой и удивительно мощный, ибо англичане, совсем недавно приехавшие в этот край, были еще полны сил и старались хорошо выполнить задачу, дабы снискать милость своего предводителя. С другой стороны, находившиеся в предместье французские гасконцы оборонялись доблестно и хорошо. И длился этот штурм, с постоянными схватками на копьях, перестрелками и приступами, до самых поздних сумерек. Наконец, англичане так налегли и так надвинулись, что силой захватили предместья, где держались все эти добрые латники. И под натиском пришлось им отступить и уйди в пределы самого города. И знайте, что во время этого отступления была очень яростная и лютая схватка и множество дворян подвергалось великой опасности. В частности, там был убит один великий гасконский барон из Перигора, коего звали монсеньор Юг де Мирпуа. Как ни пытался, он не смог сдаться, ибо мессир Готье де Мони приказал не брать пленников. Причину этого я вам объясню, когда мы подойдем к рассказу о завоевании Ла-Реоля.

При входе в город Бержерак была очень большая и очень яростная погоня, и многие люди были убиты и ранены. Тем не менее, когда почти все отступили и дворяне укрылись в городе, они затворили ворота и заперли их на засовы. Англичане же обосновались в предместье, завладели большой добычей, которую там нашли, и провели ночь весьма весело.

Когда настало утро, они вооружились и построились, чтобы штурмовать Бержерак, и был в тот день упорный и очень продолжительный приступ. Англичане заполнили часть рвов возле самых слабых городских укреплений, так что они могли теперь подходить к стенам и, орудуя кирками, выламывать из них камни. Вечером они оставили рвы в этом положении, чтобы следующим утром вернуться назад.

Когда горожане Бержерака увидели, как обстоят дела — предместье взято, а город находится в великой опасности, — то собрались вместе, пришли к графу де Л'Илю и сказали ему, что, на их взгляд, они не смогут долго продержаться против англичан и потому предлагают и намереваются сдаться в обмен на сохранность своих жизней, своего имущества и своих жен и детей. Когда граф их выслушал, то не ответил сразу, но сначала отвел в сторону дворян и спросил, как лучше поступить. Там состоялся обмен многими речами и мнениями, ибо некоторые желали удерживать город до последнего, не считаясь с волей горожан, и говорили, что они достаточно сильны, чтобы выстоять и отбиться от всех нападавших. А другие, боявшиеся опасности, говорили, что нет. Наконец, обсудив и взвесив все «за» и «против», рыцари решили уйти и предоставить жителям Бержерака самим договариваться об остальном, ибо они опасались измены с их стороны. Затем они велели седлать коней, грузить и укладывать снаряжение, и покинули Бержерак примерно в полночь. Они ехали до тех пор, пока не прибыли довольно ранним утром в укрепленный город Ла-Реоль. Им открыли ворота, и они въехали внутрь. Затем все воины расположились на постой в городе, а граф де Л'Иль — в замке. Он вовсе не собирался на этом успокоиться, но собрал всех баронов на совещание и велел, чтобы каждый поразмыслил и высказал свое лучшее мнение и совет по поводу английского вторжения. Там было предложено, одобрено и постановлено как наилучшее, что все графы и бароны возьмут определенное количество латников и, разъехавшись по крепостям, будут вести гарнизонную войну. Так они сильнее досадят англичанам и лучше защитят свою страну, чем в том случае, если останутся в поле, ибо у них не хватает сил для открытого полевого сражения. Было решено, что граф де Л'Иль останется в Ла-Реоле с некоторым количеством латников, граф де Комменж отправится назад в свою землю, чтобы обеспечить припасами свои крепости и создать рубеж против англичан; мессир Бертран де Пре поедет в замок Пеллагрю; граф Перигорский уедет к себе в Перигор, чтобы стеречь границу; сенешаль Тулузы поедет в Монтобан; виконт

Кармэнский — в Оберош; мессир Филипп де Дион — в Монтагре; вигье Тулузский — в замок Лангон; сир де Монбрандон — в замок Мондюран; мессир Анри де Клиссон — в Ламужи; монсеньор Жерар де Пре — в Ла-Льё; монсеньор Анри, виконт де Бескантен, — в Себилак; монсеньор Робер де Маль-Мор — в замок Бомон; монсеньор Жан де Ле-Пор — в башню Дюлак; монсеньор Рено де Дион — в замок Прюдэр; монсеньор Карл де Пуатье — в Пенн-ан-Аженэ. Так разослал граф де Л'Иль дворян по всем крепостям и велел хорошо обеспечить их припасами, продовольствием и пополнить всеми необходимыми вещами.

Однако вернемся к рассказу о графе Дерби, который находился под Бержераком. Когда настало утро, он и другие английские сеньоры начали большие приготовления к тому, чтобы штурмовать город Бержерак. Однако горожане, которые вовсе не хотели испытывать судьбу, повели с графом переговоры о каком-нибудь соглашении. И сошлись они на том, что город будет сдан при условии, что им пощадят их жизни и имущество, а они впредь должны будут вести себя как добрые англичане. С этим уговором ворота были открыты, и названный граф вошел в город со всем своим отрядом[6].

Англичане отдыхали в Бержераке 3 дня, а на четвертый день выступили оттуда.

О том, как граф Дерби захватил многие города и замки в землях Гаскони

Когда граф Дерби принял клятву верности и оммаж у именитых горожан и добрых людей, то оставил им одного надежного капитана, монсеньора Джона де Ла-Зуша. Перед тем как выступить, граф Дерби потребовал у сеньоров совета: какую дорогу следует избрать — на Тулузен, вдоль реки Жиронды, или на Перигор, Л'Иль и Гасконь. Тогда было постановлено как наилучшее, что они изберут второй из названных путей, а по завершении похода вернутся назад другим путем, вдоль реки. Затем они построились и выступили в сторону Лангона — довольно мощного замка, капитаном которого был вигье Тулузский, весьма опытный воин. Когда англичане прибыли под Лангон, то стали очень сильно его штурмовать. Приступ длился довольно долго, ибо гарнизон держался и оборонялся, как мог. Наконец замок был взят силой. При захвате в плен кастелян был столь тяжело ранен, что умер три дня спустя. А большинство солдат в городе было перебито, ибо они пытались защищаться.

Когда граф Дерби взял этот замок, то отдал его под охрану одного своего оруженосца, которого звали Эдмунд Лайэн. Оруженосец остался там с 20 лучниками, а войско двинулось дальше по направлению к Лаку.

Когда жители Лака увидели англичан перед своим городом, то крайне испугались. Уже вскоре они сказали своему капитану, что вовсе не хотят держаться против англичан, ибо сил у них еще меньше, чем у защитников Лангона, и во избежание всех опасностей они сдадутся. Капитан Лака не пожелал согласиться с этими речами, но покинул город и предоставил горожанам управляться самим. И прибыл он в Ла-Реоль, к графу де Л'Илю, и поведал ему эти новости.

Между тем граф Дерби со всем своим войском подступил к замку Лак, но горожане вышли ему навстречу сдаваться и клятвенно пообещали, что с этого дня и в дальнейшем будут добрыми англичанами. Граф принял у них клятву верности и назначил им доброго капитана, монсеньора Роберта Мултона.

Англичане двинулись дальше, прибыли под Модюран и взяли его штурмом, а затем и замок Ла-Мужи. Те рыцари, которые там находились, были захвачены в плен и отосланы в Бордо. После этого англичане поехали к Пинаку и тоже захватили его, а потом — город и замок Ле-Льев, в коем они задержались на три дня, чтобы отдохнуть и пополнить походные припасы.

На четвертый день они выступили оттуда, прибыли под Форзак и довольно легко его захватили, а затем и башню Прюдэр, и перебили примерно 30 гасконцев, которые ее охраняли. После этого они поехали дальше, в сторону доброго и большого города, который назывался Бомон-ан-Л'Илуа и относился к владениям графа де Л'Иля. Они пробыли под ним три дня и совершили много приступов, ибо город был хорошо обеспечен добрыми латниками и артиллерией. Наконец они повели штурм столь хорошо и продолжили его столь упорно, что горожане стали бояться, как бы им совсем не пропасть, и сдались в обмен на сохранность своих жизней и имущества. Солдатам же было позволено уйти, куда пожелают. В соответствии с уговором, они выступили оттуда и прибыли в Ла-Реоль, к графу де Л'Илю, который очень расстроился, когда узнал, что англичане завоевали добрый город Бомон, но исправить этого не мог, по крайней мере на сей раз.

Взяв город Бомон-ан-Л'Илуа, граф Дерби заставил горожан поклясться, что с этого дня и в дальнейшем они будут добрыми англичанами, и назначил там комендантом одного рыцаря, дабы он охранял горожан и обеспечивал их полную благонадежность. Этим рыцарем был монсеньор Эдмунд де Форт.

Затем англичане проследовали далее, подступили к Монтагре и взяли его штурмом. Они разграбили и разорили весь город и подвергли его разрушению вместе со всей округой. После этого они прибыли под Л'Иль — главный город вышеназванного графа. Там, в гарнизоне, от имени графа находились два рыцаря, которые были друг другу двоюродными братьями, — монсеньор Филипп и монсеньор Рено де Дион. Они очень хорошо исполнили свой долг, охраняя и защищая город, и удерживали его целых 7 дней, из коих ни один не обходился без штурмов, продолжавшихся до самых сумерек. Если бы там не было этих рыцарей, жители города пожелали бы сдаться намного скорее, чем это случилось на самом деле. Наконец, монсеньор Филипп и монсеньор Рено де Дион поняли, что англичане обосновались под городом прочно и ни в коем случае не уйдут, пока его не захватят. А если они, защитники, не смогут уберечь город от падения, он будет сожжен и разграблен. Поэтому

будет намного лучше спасти его, передав на некоторое время в руки англичан, чем позволить его сжечь и разрушить. Затем два рыцаря спокойно и мудро провели переговоры с графом Дерби и сказали, что сдадут ему город, если местным жителям сохранят их жизни и имущество, а сами они смогут уехать, куда захотят, вместе со своими людьми. Граф, который желал постоянно двигаться вперед и завоевывать все новые города и замки, согласился на это при условии, что горожане Л'Иля обязуются отныне и впредь быть добрыми и верными англичанами. Для пущей надежности ему выдали в заложники 6 именитых горожан, которые были отосланы в Бордо; а названные рыцари уехали в Ла-Реоль. Граф Дерби вошел в Л'Иль как сеньор, вместе со всеми англичанами. Они задержались там на 6 дней, отдыхая и набираясь сил.

После того как город Л'Иль в Гаскони был сдан, граф Дерби со всем своим войском поехал дальше и прибыл под Себилак. Жители Себилака взошли на стены и сторожевые башенки, чтобы защищать свой город. Но когда они увидели приближающиеся знамена и флажки английских сеньоров, то крайне испугались и решили, что нужно сдаваться, пока не поздно. И приняли они графа Дерби как сеньора, и принесли ему клятву верности и оммаж. Уезжая, названный граф оставил там сеньора Феррерса за управляющего и капитана.

Затем англичане приехали под Бониваль, где находился виконт де Брюникель с доброй сотней гасконцев. Они окружили город и начали его упорно штурмовать, а гарнизон — обороняться, и провели там англичане 3 дня, прежде чем смогли завладеть городом. На четвертый день он сдался с тем условием, что виконт и все воины гарнизона уйдут, не понеся никакого ущерба, и увезут все свое имущество. И присягнули горожане на верность графу Дерби, и поклялись, что с этого дня и в дальнейшем будут добрыми и верными англичанами. Граф назначил там капитана. То был монсеньор Жан де Мортела, чрезвычайно храбрый человек.

Так ехал граф Дерби, завоевывая и захватывая города и замки, и не находил никаких мужей иль сеньоров, которые преградили бы ему путь.

О том, как гарнизон города Перигё совершил вылазку и захватил в плен графа Оксфорда

После того как замок Бониваль сдался, граф поехал к доброму городу Перигё, выжигая и разоряя всю сельскую местность. Однако в этом городе находился сам граф Перигорский, а также его дядя, мессир Рожье, и его зять, сир де Дюра. И было в гарнизоне добрых 120 латников — рыцарей и оруженосцев — и большое количество других людей.

Когда граф Дерби и его воины пришли под Перигё, то рассмотрели и обсудили, каким путем его можно штурмовать. И увидели они, что город чрезвычайно сильно укреплен, и прослышали также, что он хорошо обеспечен латниками. Поэтому на совете они решили не штурмовать его вовсе, и ушли оттуда довольно скоро, и тем же вечером заночевали на берегу одной маленькой речки, находившейся в двух лье от Перигё. Они избрали путь, ведущий к замку Пеллагрю, капитаном коего был мессир Бертран де Пре.

Однако случилось так, что граф Перигорский, мессир Робер, его брат, мессир Рожье, их дядя, и сир де Дюра проведали о том, где англичане расположились на ночлег. Поэтому примерно 200 латников вооружились, сели на лошадей и выехали вечером из Перигё. Около полуночи они достигли вражеского лагеря и ворвались в него. И убили и ранили немалое количество англичан, и привели некоторых в большое замешательство, прежде чем все их войско поднялось по тревоге.

Гасконцы заехали столь далеко вперед, что даже проникли в расположение графа Оксфорда и застали его в тот момент, когда он вооружался. На него напали и силой принудили сдаться вместе с тремя или четырьмя рыцарями из его свиты — я точно не знаю. Затем гасконцы осмотрительно отступили в сторону дороги, которая вела к Перигё. Англичане же устремились в погоню, и перед барьерами города разгорелась очень большая и лютая схватка, и много людей там было повержено наземь. Тем не менее гасконцы вошли в город, не понеся большого ущерба, и удержали за собой пленников. И вернулись восвояси те англичане, которые преследовали и догоняли гасконцев, — граф Пемброк, мессир Готье де Мони и сир Стаффорд. Они были крайне расстроены из-за потери графа Оксфорда, но исправить пока ничего не могли.

О том, как граф Дерби захватил города Оберош и Либурн, а затем вернулся в Бордо

На следующий день, поутру, англичане снялись с лагеря и пришли под замок Пеллагрю. Окружив его со всех сторон, они начали мощный штурм, а защитники встретили их как добрые воины, ибо капитаном у них был один славный рыцарь, которого звали монсеньор Бертран де Пре.

Проведя под Пеллагрю 3 дня, англичане совершили множество приступов, но никак не могли его захватить. Когда сеньоры увидели, что их люди стараются напрасно и не могут взять крепость штурмом, то решили на совете оставить ее и направиться к доброму городу Оберошу, который был более велик, более обширен и не так сильно укреплен. Выступив из-под Пеллагрю, они прибыли под Оберош, полностью окружили его и принялись штурмовать, яростно и упорно. Воины гарнизона защищались отважно, но англичане так старались и так сильно теснили город Оберош приступами, что в итоге он сдался с тем уговором, что солдаты гарнизона уйдут, не претерпев никакого ущерба, и при этом увезут и унесут свое добро. Горожане принесли графу Дерби оммаж и присягу на верность, и поклялись ему, что отныне и впредь будут добрыми англичанами. Названный граф принял их клятву и, уезжая, оставил в гарнизоне трех добрых рыцарей: монсеньора Франка де Халля, монсеньора Аллэна Суинфорда и монсеньора Джона Линдхолла.

Затем англичане прибыли под Либурн — добрый и большой город — и осадили его со всех сторон. Жители Либурна увидели, что англичане ведут осаду с большим упорством, и вся окрестная страна покоряется им с каждым днем все сильней и сильней. Поэтому они решили на совете, что тоже покорятся, пока не претерпели большого урона. И сдались они таким же путем и образом, как и другие, и поклялись хранить верность и преданность графу Дерби и быть добрыми англичанами отныне и впредь. Граф Дерби вошел в Либурн и задержался там на три дня, чтобы отдохнуть и восстановить силы. Сеньоры решили на совете, что на сей раз завершат свой поход и не станут ничего больше завоевывать. Вместо этого они уделят внимание городам и замкам, которые уже захватили, и заново укрепят и восстановят их, дабы лучше удерживать и защищать в том случае, если военная мощь французов возрастет. Поэтому граф Дерби постановил, что граф Пемброк со своим отрядом отправится в Бержерак и будет находиться там до новых распоряжений; мессир Ричард Стаффорд, мессир Стивен Торнби и мессир Александр Энсли со своими отрядами останутся в Либурне, а сам граф Дерби, мессир Готье де Мони и остальные воины уйдут в Бордо. В точном соответствии с этим распоряжением, все отряды разъехались и направились туда, куда было велено.

Когда граф Дерби вернулся назад в Бордо, ему устроили радостную встречу, ибо жителям города казалось (и это было верно), что он совершил превосходный поход, коль скоро захватил у французов более сорока городов и замков. Горожане Бордо выказали ему великое уважение, воздали все мыслимые почести и предоставили столько продовольствия и снаряжения, сколько ему хотелось. Дабы снискать у горожан больше любви, граф Дерби принимал все это с признательностью и развлекался вместе с ними.

О том, как граф де Л'Иль и другие гасконские сеньоры осадили Оберош

Однако расскажем вам о гасконских сеньорах, собравшихся в Ла-Реоле. Из-за потери стольких городов и замков они были весьма опечалены, и особенно горевал граф де Л'Иль, ибо англичане разорили и опустошили почти всю его землю. Поэтому он решил отомстить при первой же возможности.

Граф проведал, что сеньоры Англии отступили назад, разделились и не держатся больше вместе. Тогда сказал он, что желает выступить в поход и съездить под Оберош, дабы отвоевать его путем осады или штурмом. И выступил он из Ла-Реоля, проведя сбор гасконских баронов и рыцарей, державших французскую сторону. В их войске было добрых 2 тысячи латников и 7 тысяч пехотинцев с копьями и павезами. Они оставили в гарнизоне Ла-Реоля монсеньора Аго де Бо, рыцаря из Прованса, а сами построились в большой походный порядок и двигались до тех пор, пока не прибыли под Оберош и не расположились вокруг него.

И скажу вам, что это было большое и превосходное войско. В нем находились все сеньоры, перечисленные ниже: прежде всего, граф де Л'Иль, затем граф Перигорский, мессир Роже де Перигор, граф Комменжский, мессир Карл де Пуатье, граф Валентинуа, виконт Кармэнский, виконт Вильмюрский, виконт Таларский, виконт Брюникельский, виконт Мюрандонский, виконт Лотрекский, сенешаль Тулузы, сенешаль Керсена, сенешаль Руэрга, сир де Ла-Барт, сир де Дюра и многие другие бароны и рыцари. Все эти сеньоры держались в своих станах бодро и величаво, и велели часто штурмовать город Оберош. Однако находившиеся в гарнизоне рыцари — мессир Франк де Халль, мессир Аллэн Суинфорд и мессир Джон Линдхолл со своими соратниками — оборонялись так отважно и умело, что в течение долгого времени не несли никаких потерь.

Вышеназванные гасконские сеньоры велели воздвигнуть перед Оберошем четыре больших орудия, которые стали постоянно метать и бросать в крепость камни и ядра. Вместе с тем они приказывали своим пехотинцам очень упорно штурмовать город, так что его обитатели были чрезвычайно напуганы; и если бы не английские рыцари, находившиеся в гарнизоне, горожане сдались бы, вне всякого сомнения.

О том, как граф Дерби разгромил гасконских сеньоров в битве при Обероше

Однако к графу Дерби, находившемуся в Бордо, пришли вести о том, что защитники Обероша оказались в тисках осады и крайне нуждаются в помощи; если он их не выручит, то может потерять добрый город Оберош и рыцарей, которых туда отрядил. Граф Дерби вовсе не пожелал оставить это дело без внимания, но собрал людей и направился в Либурн. По прибытии он нашел там барона Стаффорда, монсеньора Ричарда Хебдона и многих других. Сеньоры переговорили о многих вещах, и особенно о текущих событиях, которые сильно их затрагивали. Они рассмотрели, каким образом могут поддержать своих друзей в Обероше, которые подвергались большой опасности. И решили они, что поедут в ту сторону и сразятся с французами, ибо иначе помочь никак нельзя. Тогда граф Дерби написал графу Пемброку, который находился в Бержераке, и повелел ему, чтобы в такой-то день и такой-то час он был под Оберошем вместе со всеми своими воинами; ибо он, граф Дерби, даст битву французам, которые осадили названный город. Посланцы срочно выехали в Бержерак, а граф Дерби, мессир Готье де Мони, мессир Ричард Стаффорд и другие воины, будучи уже в полном сборе, выступили из Либурна примерно в таком количестве — 300 латников и 700 лучников. Этим и следующим днем они ехали скрытно, поджидая графа Пемброка с его отрядом. И провели названные англичане — граф Дерби и его отряд — 3 дня в поле, постоянно отклоняясь от своего пути в разные стороны и высматривая графа Пемброка, который все не появлялся. На пятый день они прибыли в лес, находившийся в одном лье от французского лагеря,

и задержались там до самых нон, ничем не выдавая своего присутствия и все еще поджидая вышеназванного графа, который, к их великому удивлению, так и не пришел.

Когда граф Дерби увидел, что граф Пемброк не выполнил его приказ и предписание, а до врагов осталось проехать лишь одно лье, то потребовал совета: как ему действовать дальше. Там состоялся обмен многими речами. Некоторые говорили, что людей у них вовсе не достаточно, чтобы сражаться с девятью или десятью тысячами человек, которые есть у французов. А другие говорили, что если они вернутся назад без битвы, то это послужит к их великой укоризне и потеряют они город Оберош и тех, кто в нем есть. Поэтому, учитывая все это, для их чести будет лучше испытать судьбу и решительно напасть на французов, нежели отступить назад. Тогда рассмотрели они, как это можно удачнее сделать.

И решили они на совете, что поедут вокруг этого леса, один край которого довольно близко примыкал к французскому лагерю, а затем все разом и внезапно ворвутся туда. Они твердо полагали, что эту атаку лучше всего совершить в сумерках. Затем они подтянули подпруги коням, покрепче пристегнули латы и поехали вокруг леса, храня тишину.

В тот час гасконские сеньоры находились в своих станах и не остерегались никаких случайностей. И вот внезапно появляются англичане, общей численностью примерно в 1200 человек — 400 латников и 800 лучников, все конные и полностью продумавшие то, что должны сделать. Пришпоривая коней, они налетели на французский лагерь все разом и неожиданно, с криками «Святой Георгий! Гиень!». И начали с великой силой убивать, ранить и валить людей целыми грудами. Когда гасконцы увидели, что англичане, примчавшись неизвестно откуда, застали их врасплох и наседают им на плечи, то были чрезвычайно испуганы и ошеломлены. И бежали те, кто сумел вырваться, и те, кто не имел времени вооружиться. В великой спешке и с большими трудностями вооружились некоторые сеньоры, и велели выставить свои знамена в поле, дабы собрать под ними людей. И начали те, кто был вооружен, сражаться с англичанами и отвлекать их на себя, дабы другие могли полностью вооружиться. Там было великое побоище и очень лютая, упорная битва, и великое множество людей из Гаскони была сражено, убито и повержено наземь. Тем не менее граф де Л'Иль, граф Перигорский, граф Комменжский и другие сеньоры сели на коней и храбро устремились на англичан. Там было совершено множество прекрасных подвигов; многие были взяты в плен, и многие — красиво спасены; и держались англичане молодцами, а иначе им было нельзя. Ведь они представляли собой лишь горстку людей, по сравнению с французами, и потому тем более старались хорошо исполнить свое дело.

В конце концов они потрудились столь славно и отважно, что поле боя осталось за ними. Кроме того, мессир Франк де Халль, мессир Алэн Суинфорд и Джон Линдхолл вышли из Обероша с доброй сотней латников и вступили в битву. Это явилось для англичан большим подкреплением.

Там были взяты в плен граф де Л'Иль, граф Комменжский и граф Перигорский; и погибли мессир Рожье, его брат, сир де Дюра, виконт Мюрандонский, виконт Брюникельский и виконт Таларский. Кроме того, в плен попали виконт Вильмюрский, виконт Кармэнский, сенешаль Руэрга, сенешаль Керсена, граф Валентинуа; и были убиты мессир Эмар де Пуатье со своими братьями и виконт Лотрекский. Среди пленных также были сенешаль Тулузы, сир де Ла-Барт и два брата де Дион — мессир Филипп и мессир Рено.

Лишь очень немногие смогли избежать смерти иль плена; и выпала там англичанам большая удача. Ибо они захватили в плен более 500 рыцарей и оруженосцев, не считая графов, виконтов и великих баронов. Ведь там, под Оберошем, собрался весь цвет Гаскони. Из-за этих пленных англичане были в таком затруднении, что даже не знали, как с ними поступить. Ибо все без исключения латники захватили по два или три пленника, и даже у лучников их было по одному или по два.

Эта битва под Оберошем состоялась в год милости Нашего Господа 1344, в канун дня Святого Лаврентия, в месяце августе[7].

Этот разгром был очень тяжел и сокрушителен для гасконцев, и обернулся для них великим ущербом. Ведь они пришли туда с большим и пышным снаряжением, а теперь все утратили — шатры, палатки, припасы, доспехи и другие нужные вещи, коими англичане весьма обогатились.

Тем же вечером после битвы англичане вошли в Оберош, очень ликуя по поводу превосходной победы, выпавшей на их долю. Они дали ужин для пленников и вволю их попотчевали их же собственной снедью.

На следующий день, весьма ранним утром, с двумя сотнями копий и пятью сотнями лучников прибыл граф Пемброк, который еще ничего не знал о случившемся. Он был очень сильно огорчен из-за того, что не участвовал в деле, и сказал графу Дерби, что тот должен был его дождаться. Граф извинился и сказал, что не мог этого сделать. Тем не менее они помирились и остались друзьями.

Затем на совете было принято решение, что англичане доставят своих пленников в Бордо. Распорядившись о выступлении, сеньоры оставили в Обероше только монсеньора Алэна Суинфорда, дабы он удерживал город. Затем все построились и двинулись в путь. Когда они вернулись в Бордо, их встретили с большим ликованием, и вполне заслуженно. Ведь они привезли туда весь цвет Гаскони, благодаря чему город Бордо очень хорошо покрыл все издержки, понесенные в том году.

Новость об этом стала известна в Англии и во Франции. Английский король, разумеется, был весьма обрадован, ибо его кузен, граф Дерби, с самого начала очень хорошо выказал себя в Гаскони. Король Филипп Французский крайне огорчился,

услышав рассказ о том, какой разгром постиг его людей, и о том, какие города и прекрасные замки граф Дерби захватил в Гаскони. Поэтому сказал он, что пошлет туда такое сильное воинство, которое сможет отвоевать утраченные земли и захватит еще и другие в придачу.

Когда летняя пора миновала, граф Дерби и другие английские сеньоры совершенно вольготно расположились в Бордо и, уделив внимание своим пленникам, назначили за каждого выкуп в соответствии с его положением и денежным достатком. И был отпущен граф Оксфорд в обмен на графа Перигорского, а другие вышли из положения, как могли: одни освободились, внеся выкуп сразу; некоторые договорились об отсрочке выплаты; а иные, чьи дела были совсем неважны, остались в плену, как это принято в таких случаях.

Однако ненадолго оставим рассказ о графе Дерби и его соратниках и поведем речь о короле Англии. Потом мы еще вернемся к повествованию о вышеназванном графе и о войнах, шедших в Гаскони, ибо забывать о них вовсе не следует.

(Конец публикации)

Примечания

[1] Перевод выполнен с издания: Froissart J. Oeuvres / Ed. K. de Lettenhove. 26 tomes. Bruxelles, 1867–1877. T. 4. P. 218–272. Выверка перевода осуществлялась по изданию: *Froissart, J.,* Chroniques. Livre I. Le manuscrit d'Amiens / Ed. Diller G. T. 5 tomes. Genève, 1991–1998.

[2] Генрих Гросмонтский (1306 г. — 24 марта 1361 г.), сын Генриха Кривая Шея, третьего графа Ланкастера, и Мод Чаворт. В 1337 г. стал графом Дерби; 6 марта 1351 г. унаследовал от отца графство Ланкастер, тогда же получил титул герцога и стал рыцарем Ордена Подвязки. Умер от чумы.

[3] Бертран (? — ок. 1349), барон де Л'Иль-Журден, сын Бернара, барона де Л'Иль-Журдена, и Маргариты де Фуа. Состоял в браке с Изабеллой де Леви. Филипп VI произвел его в графы и назначил своим наместником в Гасконских землях (1339).

[4] Фруассар называет неверную дату. Поход графа Дерби в земли Гиени и Гаскони состоялся летом 1345 г.

[5] Фруассар ошибается: город Бержерак находится не на Жиронде, а на Дордони.

[6] Бержерак сдался англичанам 24 августа 1345 г.

[7] Фруассар называет неверную дату. Битва при Обероше состоялась 21 октября 1345 г.

М. В. Аникиев
преподаватель истории
Невского института языка
и культуры

«ХРОНИКИ» ЖАНА ФРУАССАРА И «НОРМАНДСКАЯ ХРОНИКА» ПЬЕРА КОШОНА: ПРОБЛЕМА ИДЕЙНО-СЮЖЕТНЫХ АНАЛОГИЙ

Copyright © 2010, М. В. Аникиев

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ: «Хроники» Жана Фруассара (научный перевод и исследование источника) 08-01-00346а

Данная статья посвящена специфическим особенностям творческого метода Жана Фруассара (ок. 1337–1410?), одного из самых известных хронистов позднего Средневековья. Мы постараемся как можно точнее определить круг источников, из которых Фруассар брал материал для своих «Хроник», и рассмотрим несколько интересных фрагментов его труда, которые могут свидетельствовать о том, что при создании Книги Четвертой и последней редакции Книги Первой (т. н. «Римского манускрипта») Фруассар использовал некий письменный источник, не сохранившийся до нашего времени и неизвестный исследователям.

Создавая монументальное повествование, посвященное событиям Столетней войны за период с 1325 по 1400 г., Жан Фруассар использовал, прежде всего, устные свидетельства своих современников. Однако в некоторых случаях, и особенно когда приходилось описывать события, сильно удаленные от хрониста во времени, он позволял себе компилировать и пересказывать близко к тексту чужие исторические сочинения.

Исследователи смогли точно определить несколько нарративных источников, материал которых был в той или иной степени использован Фруассаром при написании «Хроник». Основой для трех главных редакций Книги Первой[1] послужили «Правдивые хроники» льежского каноника Жана Ле-Беля, охватывающие временной период западноевропейской истории с 1325 по 1361 год[2]. Рассказ о походе англо-гасконских войск в Кастилию (1369) был построен на основе стихотворного сочинения Герольда Шандо «Жизнь Черного Принца»[3]. Кроме того, в так называемых манускриптах «группы А», описывая события 1352–1356 гг., Фруассар почти дословно воспроизвел информацию, содержащуюся в «Больших французских хрониках»[4].

При создании Книги Второй Фруассар в ограниченном объеме использовал некоторые фламандские хроники для того, чтобы более подробно осветить военные действия, проходившие во Фландрии в 1379–1385 гг. Наконец, принято считать, что при составлении книг Третьей и Четвертой хронист опирался исключительно на материал, собранный им в ходе устных опросов в разных регионах Западной Европы — Северной Франции, Гаскони, Нидерландах и Англии. Исследователи затрудняются указать какие-либо сохранившиеся до нашего времени письменные источники, которые Фруассар мог использовать, работая над этими двумя последними книгами «Хроник».

Сложнее дело обстоит с последней редакцией Книги Первой, так называемым «Римским манускриптом», который был создан Фруассаром уже на склоне жизни, после 1400 г., то есть после завершения Книги Четвертой. В этой редакции Фруассар постарался, насколько это было возможно, устранить наиболее заметные заимствования из «Правдивых хроник» Жана Ле-Беля, внеся в повествование важные уточнения и новые интересные подробности. Однако в данном случае речь шла не о недавнем прошлом, живые свидетели которого были у хрониста «под рукой», а о делах давно минувших дней. Поэтому вопрос об источниках, использованных Фруассаром при написании «Римского манускрипта», приобретает особо важное, принципиальное значение.

Откуда хронист черпал информацию для того, чтобы вносить правки и дополнения в рассказ о событиях, отстоящих от него на 50–75 лет? Безусловно, в первую очередь это были устные рассказы старожилов, а также собственные воспоминания хрониста, сохранившиеся у него с тех времен, когда он, будучи еще молодым поэтом на службе у королевы Филиппы Английской[5], лично общался со многими участниками и очевидцами событий, происходивших в первой половине XIV столетия. Приведем лишь несколько показательных примеров таких сюжетных вставок мемуарного характера.

Рассказывая о том, как в 1326 г. отряд мессира Жана д'Эно выступил из Нидерландов в Английский поход, который завершился низложением Эдуарда II и возведением на престол его сына Эдуарда III, Фруассар счел нужным описать трогательную сцену расставания юного английского принца с его будущей супругой, Филиппой д'Эно.

«Когда он [принц Эдуард] простился с Филиппой д'Эно, которая впоследствии стала королевой Англии, она принялась очень горько плакать. У нее спросили, почему она рыдает. "Потому, — объяснила она, — что мой милый кузен Эдуард Английский меня покидает, а я к нему уже очень привязалась". Тут стоявшие ря-

Copyright © 2010

дом рыцари начали хохотать, и впоследствии, когда шли переговоры о браке юной Филиппы с английским государем, ей напомнили об этом случае. Она же в ответ весьма благоразумно сказала, что уже тогда ее сердце очень сильно стремилось к этому браку, и она твердо верила, что рано или поздно станет женой Эдуарда»[6].

Этот эпизод не содержится в предыдущих версиях Книги Первой. Нет его также и в других письменных источниках, сохранившихся до нашего времени. Можно с большой степенью уверенности полагать, что в данном случае Фруассар пересказал историю, услышанную им еще в 60-е гг. при английском дворе, быть может, непосредственно от своей покровительницы, королевы Филиппы.

Сходный случай использования Фруассаром его собственных воспоминаний мы можем наблюдать и в том фрагменте «Римского манускрипта», где он рассказывает о своем близком знакомстве с видным английским аристократом Эдуардом Диспенсером, дед которого был казнен по приказу королевы Изабеллы и английских баронов в 1326 г.:

«Мне часто случалось ездить с сиром Диспенсером по Англии, ибо вотчины и доходные земли английских баронов очень сильно разбросаны по разным краям. И вот как-то раз он меня окликнул и сказал: “Фруассар! Видите вы вон тот большой город с высокой колокольней?” — “Да, монсеньор, — ответил я, — а почему вы спрашиваете?” — “А потому, что этот город должен принадлежать мне, но в этой стране правила одна скверная королева, которая все у нас, у Диспенсеров, отняла!” Впоследствии сир Диспенсер показал мне еще более сорока таких владений, раскиданных по Англии, всякий раз называя при этом королеву Изабеллу, мать короля Эдуарда, злой королевой. Не лучше о ней отзывались и его братья»[7].

Описывая противостояние армий Эдуарда III Английского и Филиппа VI Французского под Бюиронфоссом осенью 1339 г., Фруассар сообщает читателям, что именно тогда был посвящен в рыцари мессир Джон Чендос — один из самых прославленных военачальников, сражавшихся на английской стороне. Высказывания хрониста не позволяют сомневаться в том, что в данном случае он опирается на свои личные воспоминания, оставшиеся от давних бесед с Джоном Чендосом:

«В тот день многие сеньоры в обеих армиях были посвящены в рыцари. В частности, король Англии посвятил в рыцари мессира Джона Чендоса, который впоследствии прославился как храбрец, совершив множество прекрасных подвигов и выказав великую ратную доблесть. Далее в этой истории вам еще будет о нем рассказано. Однако я, Фруассар, автор этих хроник, неоднократно слышал от благородного мессира Джона Чендоса, что он был посвящен в рыцари рукою самого короля Эдуарда Английского именно в ту пятницу, когда войска стояли под Бюиронфоссом. И поскольку он был самым отважным из тех, кто когда-либо сражался за англичан, я сделал об этом особое упоминание»[8].

Помимо таких рассказов мемуарного характера, в «Римском манускрипте» также присутствует немалое количество новых эпизодов, которые при ближайшем рассмотрении могут оказаться художественным вымыслом, не имеющим под собой реальной основы. Например, желая сделать повествование более ярким, живым и увлекательным, Фруассар нередко вкладывает в уста своих героев речи и фразы, которых они, в принципе, никогда не говорили, но которые по духу соответствуют общей сюжетной канве рассказа[9].

Внося дополнения в «Римский манускрипт», Фруассар позволял себе домысливать и видоизменять не только речи исторических персонажей, но также и фактическую сторону многих важных событий. Так, по мнению некоторых исследователей, описание прибрежной английской местности, в которой осенью 1326 г. высадился отряд королевы Изабеллы и мессира Жана д’Эно, хронист позаимствовал из своего же собственного стихотворного романа «Мелиадор»[10]. Кроме того, автор данной статьи полагает, что сцена переполоха в аббатстве Сент-Эдмундс, вызванная внезапным появлением воинов королевы Изабеллы, тоже могла быть выдумана Фруассаром от начала и до конца:

«Когда первые воины показались в воротах аббатства, монахи как раз пели вечернюю молитву на одной площадке. Однако при виде нежданных гостей их охватил такой ужас, что, все побросав, они побежали прятаться кто куда, а сам аббат юркнул в одну укромную келью и там затворился. Ведь монахи вообразили, что это шотландцы или датчане приплыли морем их грабить.

Сначала сеньоры даже не знали, к кому обратиться. Тем не менее они ходили и бродили по аббатству до тех пор, пока не нашли одного послушника, который направлялся во двор из монастырского сада. Когда он увидел ратных людей, то захотел убежать, но не тут-то было! Его задержали и, успокоив, спросили, где находится аббат и все его монахи. Послушник ответил, что точно не знает, но полагает, что они в монастыре. Тогда ему было велено их отыскать и успокоить, ибо пришельцы, мол, желают им лишь добра. После этих заверений послушник расстарался так, что отыскал нескольких монахов и, передав слова сеньоров, уговорил их выйти из укрытия. Когда монахи предстали перед сеньорами, те повели с ними мягкую беседу, в ходе которой граф Кентский и мессир Роджер Мортимер себя назвали и молвили: “Сходите поискать вашего аббата. Передайте ему, чтобы он нисколько не опасался и что королева Английская с сыном зовут его к себе”. После этих речей монахи стали искать аббата столь ревностно, что в конце концов нашли и доложили ему обо всем. Когда аббат их выслушал, то крайне обрадовался. Немедленно выйдя из кельи, он предстал перед королевой и ее сыном и принес смиренные извинения за то, что он и его монахи так попрятались и затаились»[11].

Этот рассказ о переполохе в монастыре отсутствует в предыдущих версиях Книги Первой. Ничего похожего нет и в других известных исследователям

источниках, как нарративных, так и документальных. Однако интересные аналогии возникают при рассмотрении одного эпизода, который содержится в широко известном героическом эпосе о графе Гильоме Оранжском: «Граф в Аниану прибыл наконец, / Вошел туда в печали и в тоске… / Собрался во дворе капитул весь, / Пришел аббат, что был и стар и сед, / Но чуть предстал пред братией пришлец, / Безмерный страх монахов одолел. / Граф им поклон — они бежать в ответ, / От ужаса попрятались скорей / В подвалах, кельях, погребах — везде, / Где только поукромней место есть… / Когда явился в Аниану граф, / Его приезд всю братью распугал. / Один стоит он посреди двора: / Исчезли настоятель и келарь, / Ни послушника нет, ни чернеца, / И слуги разбежались кто куда — / Попасть боятся гостю на глаза… / У графа льются слезы в три ручья. / Тут высунул из кельи нос аббат, / Увидел, что пришелец весь в слезах, / Склонился у подножия креста. / Монахов старец принялся скликать, / Им выполнить пришлось его приказ, / И вскорости капитул собрался, / Со всех сторон приезжего обстав»[12].

Во времена Фруассара «Песни о Гильоме Оранжском» пользовались большой популярностью у населения Южной Франции. Сам Фруассар не раз бывал в Авиньоне и в землях Лангедока. Во время этих поездок он наверняка не преминул ознакомиться с «Песнями» и в дальнейшем мог использовать понравившийся ему сюжет, трудясь над последней редакцией Книги Первой.

Итак, выше мы привели примеры того, как Фруассар дополнял и корректировал «Римский манускрипт», используя для этого устные свидетельства очевидцев, собственные воспоминания, творческую фантазию и, вероятно, вымышленные сюжеты, взятые из разных художественных произведений. Однако в «Римском манускрипте» содержится еще один фрагмент, который мы не можем безоговорочно отнести к какому-либо из перечисленных случаев. Этот фрагмент посвящен негативным сторонам правления короля Филиппа VI Валуа, а также его супруги, королевы Жанны Бургундской[13], которую современники за глаза называли Хромоножкой (Boiteuse) из-за ее врожденного физического дефекта. Впрочем, репутация злобной мегеры, которой королева пользовалась среди широких слоев населения, тоже немало способствовала тому, что к ней пристало это обидное прозвище. Предоставим слово хронисту:

«Этот король Филипп очень сильно увеличил расходы на содержание своего двора и любил устраивать джостры, турниры и всякие развлечения. У него был один сын, по имени Жан[14]. Он сделал его герцогом Нормандским и женил на дочери доброго короля Богемского. Король Филипп в свое время был удальцом и завсегда участвовал в джострах и турнирах. Он не оставил этого увлечения даже тогда, когда его положение повысилось до королевского. Однако он слишком легковерно следовал злому совету и в своем гневе был жесток и суров. Столь же опасной особой была и его супруга, королева — дочь герцога Эда Бургундского и мать будущего короля Иоанна.

Король Филипп в свое время вынес множество поспешных приговоров, от чего он вполне мог бы воздержаться, если бы пожелал. Так, он велел повесить на Монфоконской виселице одного очень храброго и мудрого рыцаря, мессира Ангеррана де Мариньи, который давал ему множество добрых советов. И все это было сделано с подстрекательства его жены — королевы Франции. Когда она проникалась ненавистью к какому-нибудь барону иль рыцарю, то, кто бы он ни был, следовало распоряжение его найти и схватить, и надлежало ему умереть. Очень злой и опасной особой была эта королева Франции, мать будущего короля Иоанна. И умерла она тоже злой смертью»[15].

В этом фрагменте обращают на себя внимание сразу несколько важных обстоятельств. Во-первых, Фруассар отзывается о Филиппе VI с резким осуждением. Это может показаться странным и неожиданным, поскольку во всех предыдущих редакциях Книги Первой позиция, занимаемая хронистом по отношению к французскому монарху, была в целом нейтральной и сдержанной.

Во-вторых, Фруассар впервые позволяет себе остановиться на моральных качествах Жанны Бургундской и специально отмечает ее пагубное влияние на дела государственного управления. В предыдущих редакциях Книги Первой Жанна Бургундская упоминалась лишь мимоходом, как безликая статичная фигура, и та роль, которую она играла в политической жизни Франции, вообще оставалась за рамками повествования.

Наконец, Фруассар в первый и последний раз говорит здесь о знаменитом коадъюторе и ближайшем советнике короля Филиппа IV Красивого Ангерране де Мариньи, тогда как в других редакциях Книги Первой его имя обходится полным молчанием. Однако хронист ошибается, говоря, что Мариньи был казнен по приказу Филиппа VI Валуа. В действительности это случилось намного раньше, 30 апреля 1315 г., в начале правления короля Людовика X Сварливого.

В связи с тем, что личность Ангеррана де Мариньи имеет большое значение для хода наших дальнейших рассуждений, мы сделаем небольшое отступление и поясним, какие общественные силы и тенденции олицетворял собой этот незнатный нормандский дворянин, ставший всесильным королевским министром в правление Филиппа IV. Дело в том, что в XIII–XIV вв. процессы государственной централизации привели к тому, что присутствие незнатного чиновничества в королевской администрации и судебно-совещательных органах стало обязательным условием для успешного функционирования правительственного аппарата. Традиционный совет вассалов и родственников при короле был не способен оперативно решать все вопросы, связанные с управлением сильно усложнившимися государственными структурами. Для этого требовались квалифицированные, хорошо обученные специалисты,

главными поставщиками которых являлись, прежде всего, духовенство, бюргерство и мелкое дворянство. Так, во Франции времен правления Филиппа IV Красивого это незнатное придворное чиновничество уже выделилось в особую социально-политическую группу, представители которой горделиво именовали себя «рыцарями закона» или «сеньорами закона». «С самого начала претендуя на "благородный статус", получая аноблирующие грамоты, они несли в себе новые идеи, в корне отличные от рыцарской этики. И дело даже не в разнице "оружия": вместо силы физической — сила закона. Достаточно сказать, что самый знаменитый из советников Ангерран де Мариньи, кого современники (и во многом справедливо) обвиняли в том, что он правит страной вместо короля, не был легистом, не знал права и даже латыни. И все же он был рыцарем иного воинства, строившего государство не в последнюю очередь и ради собственного социального возвышения»[16].

Высшая феодальная знать, возглавляемая принцами крови, относилась к таким «худородным» советникам короля с нескрываемой ненавистью и презрением, расценивая проводившуюся ими политику как прямое покушение на свои традиционные властные прерогативы и привилегии[17]. После смерти Филиппа IV Красивого принцы крови воспользуются удобной ситуацией и возьмут реванш за годы унижения и отлучения от государственных дел: места в королевском совете будут заполнены их ставленниками, Ангерран де Мариньи кончит свою жизнь на виселице.

Теперь, возвращаясь к приведенному выше фрагменту из «Римского манускрипта», попытаемся ответить на вопрос о том, какие причины побудили Фруассара высказаться об Ангерране де Мариньи в очень уважительном, сочувственном тоне. Откуда он мог получить информацию, позволившую ему сделать вывод о Мариньи как о мудром и честном королевском советнике, который был несправедливо осужден на смерть, невзирая на его государственные заслуги?

Один из возможных ответов представляется нам довольно очевидным. Дело в том, что в конце 80-х — начале 90-х гг. XIV столетия Фруассар сблизился с теми членами французского правительства, которые стояли за продолжение политического курса, проводившегося при королях Филиппе IV Красивом и Карле V Мудром. Эти королевские чиновники, в большинстве своем незнатные, были идейными наследниками Ангеррана де Мариньи и находились в оппозиции к принцам крови, главными среди которых были дядья и опекуны юного короля Карла VI, герцоги Жан Беррийский и Филипп Бургундский. Под влиянием незнатных министров Карл VI в 1388 году взял бразды правления в свои руки и полностью вышел из-под опеки дядьев. Решающий голос в его совете теперь имели не принцы крови, а «худородные» Бюро де Ла-Ривьер, Жан Ле-Мерсье, Жан де Монтэгю и Ле-Бег де Виллен. Уязвленные герцоги стали именовать их «мармузетами»[18]. Таким прозвищем в ту эпоху обычно награждали зарвавшихся фаворитов-выскочек и алчных временщиков.

Как явствует из собственных слов Фруассара, он находился в превосходных отношениях с одним из самых влиятельных членов правительства Бюро де Ла-Ривьером[19]. Благодаря его рассказам хронист был неплохо осведомлен о решениях, принимавшихся в совете Карла VI, и знал подоплеку многих дворцовых интриг и конфликтов. В дальнейшем это обстоятельство сильно отразится на содержании Книги Четвертой, где борьба, шедшая в правительстве, будет описана в благожелательном для «мармузетов» тоне[20].

Вряд ли следует сомневаться, что память об Ангерране де Мариньи пользовалась у «мармузетов» особым почитанием. Они должны были видеть в нем своего славного предшественника, государственного деятеля, который последовательно укреплял позиции центральной власти и отдал жизнь за правое дело. В силу этого можно предположить, что представления Фруассара об Ангерране де Мариньи сложились именно под влиянием рассказов, имевших хождение в среде «мармузетов». Вполне вероятно, что Бюро де Ла-Ривьер, общаясь с хронистом, старался объяснить ему смысл шагов, предпринимаемых правительством, и ссылался при этом на пример знаменитого коадъютора. Однако воздержимся пока от каких-либо выводов и рассмотрим еще несколько важных письменных свидетельств, имеющих отношение к теме нашего исследования.

Правление «мармузетов» оказалось недолгим. В августе 1392 г. герцоги Бургундский и Беррийский воспользовались первым приступом безумия, поразившим Карла VI, чтобы захватить власть в свои руки и поквитаться с ненавистными «выскочками». В числе незнатных сановников, попавших тогда в темницу, был и Бюро де Ла-Ривьер. На страницах «Хроник» он выглядит почти как мученик. В Книге Четвертой, посредством прямой речи, Фруассар очень живо передает те нравственные мотивы, под влиянием которых Ла-Ривьер не пожелал заблаговременно скрыться и избежать ареста. Средь них на первом месте стоят благочестивое самоотречение, искренняя вера в свою правоту и чувство собственного достоинства:

«Ему сказали: "Сир, спасайтесь, ибо ныне правят ваши завистники, и фортуна на их стороне — не на вашей!" Он же сказал в ответ на эти речи так: "Здесь и всюду я во власти Божьей. Если я скроюсь, то тем самым сознаюсь в преступлениях, коими никогда не был запятнан. Все, что имею, мне дал Господь, и Он же властен это отнять, когда пожелает. Я верой и правдою служил доброй памяти королю Карлу [V] и его сыну — ныне правящему королю Карлу [VI]. Мои заслуги всегда ими признавались и щедро вознаграждались. После всего, что я сделал, трудясь и служа по их распоряжению на благо королевства Французского, я смело дождусь приговора парижской Судебной палаты. И если во всех моих делах найдут хоть один недостойный поступок, то пусть меня накажут и покарают!"»[21]

Если говорить о дальнейшей судьбе «мармузетов», то после нескольких месяцев заточения они были выпущены на свободу, но утратили право занимать какие-либо должности в королевской администрации. Для нас же теперь пришло время обратиться к еще одному источнику, сопоставление которого с процитированным фрагментом может привести к весьма любопытным выводам.

Речь идет о «Нормандской хронике», написанной жителем Руана, апостолическим нотариусом Пьером Кошоном[22]. Этот автор родился примерно в конце 80-х гг. XIV столетия и скончался не позднее 1456 г. Его хроника, как явствует из названия, освещает события, преимущественно происходившие в Нормандии, и охватывает временной период с 1108 по 1430 г. Это компилятивный труд, и Кошон построил рассказ о событиях XIV столетия на основе каких-то исторических сочинений, не дошедших до нашего времени[23]. Вот что он пишет об обстоятельствах ареста и казни Ангеррана де Мариньи:

«Ему [Ангеррану де Мариньи] так завидовали, что это привело к его смерти. Его главным советником был один благородный человек, именуемый сир Гильбер Поолен. Если бы мессир Ангерран ему доверился, то остался бы жив, ибо когда он находился в темнице в Париже, названный Поолен сказал ему: “Сир, не дожидайтесь гнева ваших врагов! Я велю полностью снарядить в Арфлёре один корабль, чтобы отчалить в море, и прикажу, чтобы вам привели двух скакунов. Вы сядете верхом, умчитесь отсюда в Арфлёр и покинете королевство до той поры, пока для вас не добьются помилования. Ведь у вас есть добрые друзья во многих королевствах”. Однако он ответил: “Избави Боже, чтобы я бежал! Ибо тогда создастся видимость, будто я виновен!” Так ничего и не пожелал он сделать, и потому стряслась с ним беда. Ведь в ту пору уже был мертв его добрый хозяин, король Филипп Красивый, который скончался в год 1312; а названный мессир Ангерран умер три года спустя, в год 1315, что стало великим ущербом для королевства Французского. И говорили некоторые, что уже никогда с тех пор благополучие не возвращалось во Францию»[24].

На наш взгляд, этот отрывок имеет ярко выраженное идейное и сюжетное сходство с рассказом Фруассара об аресте Бюро де Ла-Ривьера. Каковы могут быть причины этого? Конечно, нельзя полностью отрицать вероятность того, что Ангерран де Мариньи и Бюро де Ла-Ривьер говорили и действовали именно так, как описано в этих двух разных хрониках и идейно-сюжетные совпадения вызваны сходством реальных исторических событий. В конце концов, Бюро де Ла-Ривьер в своем поведении мог сознательно подражать знаменитому коадъютору, видя в нем идеальный пример государственного служащего.

Однако есть и другое объяснение, которое кажется нам более правдоподобным. Описывая благородный поступок Ла-Ривьера, Фруассар использовал в качестве нарративного шаблона рассказ о гибели Мариньи, содержавшийся в какой-то хронике, которая не дошла до нашего времени, но частично была включена Пьером Кошоном в состав «Нормандской хроники» (Кошон начал создавать свой труд не ранее 1410 г., то есть уже после смерти Фруассара).

Если это предположение верно, то получается, что Фруассар и Кошон черпали информацию из одного и того же письменного источника (условно назовем его «Пропавшая хроника»), но использовали ее по-разному. Пьер Кошон ограничился тем, что выполнил довольно примитивную компиляцию, грубо состыковав фрагменты чужих сочинений. Фруассар же применил творческую фантазию и изобретательность: «наложив» детали рассказа о Мариньи на образ Ла-Ривьера, он в свойственной ему манере придал им дополнительный драматизм и выразительность.

В пользу того, что Пьер Кошон и Жан Фруассар использовали один и тот же источник, свидетельствует также еще один пассаж, содержащийся в «Нормандской хронике». (Чтобы не перегружать статью пространными цитатами, мы поместили его в самый конец в качестве приложения.) Главным действующим лицом в нем выступает королева Жанна Бургундская. Иногда переходя на грубую ругань, хронист с мрачным осуждением и негодованием описывает коварные козни, которые Хромоножка строила против неугодных ей представителей нормандского дворянства и духовенства. Примечательно, что среди лиц, едва не ставших жертвой ее патологической ненависти, называется и родной брат Ангеррана де Мариньи, Жан де Мариньи[25], архиепископ Руанский[26]. Если вспомнить, что Фруассар указывает на Жанну Бургундскую как на главную виновницу смерти Ангеррана, то можно предположить, что мы имеем дело с фрагментарными пересказами какого-то единого повествования, созданного в Нормандии или, по крайней мере, в пределах Северной Франции. Фруассар перенес из него в «Римский манускрипт» идею о том, что «злая королева» способствовала гибели Ангеррана де Мариньи, тогда как Пьер Кошон включил в «Нормандскую хронику» рассказ о покушении на жизнь архиепископа Руанского.

Фруассар трудился над Книгой Четвертой примерно с 1392 по 1400 г. Если допустить, что при описании ареста Бюро де Ла-Ривьера он действительно заимствовал ряд идейно-сюжетных особенностей из «Пропавшей хроники», то мы можем приблизительно определить время его ознакомления с этим источником как первую половину 90-х гг. XIV столетия. В самом деле, если бы Фруассар прочел «Пропавшую хронику» раньше, это, скорей всего, отразилось бы не только на содержании Книги Четвертой и «Римского манускрипта», но и на предыдущих редакциях Книги Первой. Выше мы уже отмечали, сколь сильно нравственные портреты Филиппа VI и Жанны Бургундской, выведенные в «Римском манускрипте», отличаются от описаний, помещенных в более ранних редакциях Книги Первой. Это прямо указывает на то, что, работая над «Римским манускриптом», хронист располагал информацией, которой у него

прежде не было. И эту информацию, согласно нашим предположениям, он почерпнул из «Пропавшей хроники». При всем том следует отметить, что логическое допущение об использовании Фруассаром материалов «Пропавшей хроники» вовсе не ведет к отрицанию важности того влияния, которое оказали на его общественно-политические воззрения члены правительства «мармузетов». Вероятно, правильнее будет сказать, что Фруассар позаимствовал из «Пропавшей хроники» именно тот материал об Ангерране де Мариньи, который соответствовал его общим представлениям об этой личности, — представлениям, сформировавшимся в ходе контактов с незнатными министрами Карла VI.

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что все высказанные в статье предположения являются не более чем рабочей гипотезой, которая нуждается в дальнейшей тщательной проверке и уточнениях.

Приложение

Пьер Кошон
«Нормандская хроника» (фрагмент)[27]

Король Филипп [VI] был женат на дочери герцога Бургундского. Она была хромоногой и самой злобной из всех, кто когда-либо г… из ж… на землю[28]. Она особенно ненавидела нормандцев и паче всего простолюдинов. И говорила, что простолюдин — купец иль горожанин — должен иметь не более пяти су и лишь одного осла, а одежду носить только из полотна. И по своей великой зловредности она пыталась убить одного из самых лучших и благочестивых рыцарей Нормандии, мессира Робера Бертрана, которого звали *Рыцарь Зеленого Льва*. Он разбил короля Арагона в его земле и был одним из тех рыцарей королевства, коих король [Филипп] особенно любил. Королева же впадала в ярость оттого, что он был нормандцем. И столь он был силен, что никто не осмеливался вступить с ним в поединок, ибо ударом копья или иного оружия он укладывал всякого наземь. Но однажды королева все-таки придумала, как его погубить.

И вот случилось, что *Рыцарь Зеленого Льва* прибыл в Париж, и королева об этом узнала. Тогда велела она написать от имени короля одну грамоту, адресованную прево Парижа, каковой был кумом названного рыцаря. В грамоте повелевалось, чтобы прево, под страхом веревки, тотчас и немедля, без малейшей задержки и невзирая на любые другие грамоты и приказы, которые могут этому противоречить, взял под стражу королевского изменника, чья вина установлена, мессира Робера Бертрана, доставил его к Монфоконской виселице и там повесил за шею. И была эта грамота полностью написана и лежала наготове в потайном месте. Вечером королева легла с королем в постель и учинила ему такие великие ласки, что он с ней сблизился, а затем уснул. Когда она убедилась, что он спит крепким сном, то взяла из его кошелька тайную королевскую печать и скрепила ею грамоту.

Утром она встала раньше короля и послала к прево Парижа своих доверенных людей с оной грамотой, которая содержала вышеназванный приказ. И когда прево ее прочел, то был так расстроен, что сильнее некуда. Придя в дом к названному *Рыцарю Зеленого Льва*, прево застал его в спальне как раз тогда, когда он поднимался с постели. Рыцарь приветствовал своего кума, прево Парижа, и сказал ему «добро пожаловать!» Тут прево расплакался и сказал: «Дорогой кум, я вам принес слишком тяжелую весть!» — и показал ему грамоту, присланную злыдней королевой.

Когда рыцарь увидел эту грамоту и понял, что в ней заключена его смерть, то ужаснулся и сказал прево, своему куму: «Против этого нет никаких средств, и от вас тут ничего не зависит. Однако я никогда не совершал измены в отношении короля, из-за которого должен теперь принять смерть. И если вы позволите, чтобы я переговорил с ним и попытался оправдаться, прежде чем меня казнят, то окажете мне очень большую любезность». Прево, искренне его любивший, ответил: «Даже если мне придется принять смерть вместе с вами, я все равно отведу вас к королю!»

Затем они вышли из дому и направились туда, где находился король, который еще ничего не знал о случившемся. Когда он их увидел, то оказал им очень теплый прием и спросил: «Что с вами?! Вы мне кажетесь очень испуганными!» Тут вручили они ему грамоту, скрепленную его тайной печатью. Просмотрев ее, король пожелал узнать, откуда это исходит, и заподозрил, что тут не обошлось без его жены. Поэтому затворил он ее в одном укромном покое и силой принудил сознаться во всех ее кознях. И поколотил ее король факелом так, что чуть не убил. После этого случая ему пришлось всегда хранить свою печать запертой на два ключа — и ему, и всем другим королям, которые правили во Франции по сию пору. Рыцарь же вернулся к себе, полностью свободный и избавленный от опасности. Однако оставим этот рассказ и поведаем о другом коварном замысле королевы.

Во времена короля Иоанна[29], сына короля Филиппа де Валуа и названной королевы, архиепископ [Руанский] де Мариньи долгое время находился под Бордо и держал его в осаде. Затем он вернулся назад, ни в чем не преуспев. И когда он прибыл ко двору, королева, которая его смертельно ненавидела, сделала ему приветственный знак рукой и молвила: «Милый отче, вы пережили много невзгод, лишений и трудных ночей ради блага этого королевства. Мы с моими дамами окажем вам самый теплый прием и сделаем все, чтобы вы хорошо отдохнули. Ведь вы этого весьма заслуживаете! Завтра мы приготовим для вас горячую ванну, — она вам необходима».

Архиепископ всеми силами стал отказываться, но все-таки был вынужден уступить. Затем, расстроенный из-за того, что не смог отказаться, он сказал об этом герцогу, сыну королевы. Тот ему ответил: «Милый отче, я приму ванну вместе с вами», — а затем сказал своей матери: «Велите приготовить

две ванны: одну — для нас, а другую — для архиепископа». Тогда королева очень сильно огорчилась, и была бы рада уклониться от этого, но не смогла.

Когда, в соответствии с приказанием, ванны были готовы, герцог сказал архиепископу: «Милый отче, вы войдете в мою, а я — в вашу». Услышав это, королева окончательно расстроилась и, страшась за жизнь своего сына, сказала ему, чтобы он ни в коем случае так не делал. Тогда поняли все, что тут есть какой-то злой умысел. Герцог взял одну собаку и бросил ее в ванну архиепископа. Собака выскочила оттуда и умерла у всех на виду.

Узнав об этом, король разгневался. И была королева вновь заперта в комнате и избита факелом, как прежде.

Теперь оставим рассказ об этих кознях и поговорим на другую тему.

(Конец фрагмента)

Примечания

1 «Хроники» Фруассара состоят из 4 книг. Две ранние редакции Книги Первой — «Амьенский манускрипт» и манускрипты «семейства A/B» — охватывают период с 1325 по 1378 г., самая поздняя редакция Книги Первой, «Римский манускрипт», освещает события, происходившие с 1325 по 1350 г. Книга Вторая охватывает период с 1378 по 1385 г., Книга Третья — с 1385 по 1389 г., и, наконец, Книга Четвертая — с 1389 по 1400 г.

2 Подробнее о Жане Ле-Беле и его «Правдивых хрониках» см.: Хроники и документы времен Столетней войны.— СПб., 2005.— С. 6–17.

3 Palmer J. Froissart et le Héraut Chandos. Le Moyen Age 88 (1982). P. 271–292.

4 Подробнее о письменных источниках, использованных Фруассаром, см.: *Palmer J.* Book I (1325–1378) and its Sources / Froissart: Historian. *Ed. Palmer J.* Woodbridge, Suffolk and Totowa, 1981. P. 7–24.

5 Фруассар служил королеве Филиппе д'Эно в качестве личного секретаря, начиная примерно с 1361 г. и до самой ее кончины, наступившей в 1369 г.

6 Froissart J. Oeuvres / Ed. K. de Lettenhove. 26 tomes. Bruxelles, 1867–1877. T. 2. P. 65 (=KL).

7 Ibid. P. 107.

8 Ibid. T. 2. P. 60.

9 Ainsworth P. F. Jean Froissart and the fabric of history: truth, myth and fiction in the Chroniques. Oxford, Clarendon Press, 1990. P. 284, 285.

10 Ibid.. P. 251.

11 KL. T. 2. P. 70, 71.

12 Цитируется по: Монашество Гильома // Песни о Гильоме Оранжском / Перевод Ю. Б. Корнеева.— М., 1985.— С. 315–317.

13 Жанна Бургундская, прозванная Хромоножкой (1296–1348), дочь Робера II, герцога Бургундского, и Агнессы Французской. В 1313 г. вышла замуж за Филиппа де Валуа, будущего Филиппа VI. Скончалась от чумы.

14 Речь идет о будущем короле Франции Иоанне II (1350–1364).

15 KL. T. 2. P. 339.

16 Цатурова С. К. «Сеньоры закона»: к проблеме формирования «параллельного дворянства» во Франции в XIV–XV вв. / Сб. Средние века.— Вып. № 64.— С. 52, 53.

17 Так, в Книге Второй «Хроник» Фруассара герцог Бретонский обращается к незнатным советникам Карла V Мудрого с гневной тирадой: «Это всё вы — придворные болтуны и краснобаи — сплетничаете и врете там, в Париже, в покоях короля! Вы подчиняете королевство вашей собственной воле и вертите королем, как вам вздумается! Ни один высокородный принц его крови [т. е. королевской крови — *А. М.*], навлекший на себя вашу ненависть, не может быть услышан королем. Но ничего! Таких людей, как вы, перевешают еще столько, что все виселицы будут заполнены!» (KL. T. 9. P. 126).

18 Первоначально словом «мармузет» в XIV веке назывались забавные резные фигурки, часто украшавшие камины и скамьи в покоях знатных сеньоров. На русский язык оно может быть приблизительно переведено как «болванчик».

19 Бюро де Ла-Ривьер (? — 16 августа 1400 г.), сын Жана де Ла-Ривьера и Изабеллы Дожран. Состоял в браке с Маргаритой д'Оно. Был главным камергером Карла V Мудрого и удостоился от него многих милостей. После своей смерти был похоронен в аббатстве Сен-Дени, в ногах надгробия Карла V, в соответствии с завещанием последнего. Вопрос о том, как правление «мармузетов» изображается в «Хрониках» Фруассара, очень хорошо рассмотрен английским исследователем Питером Эйнсвортом: Ainsworth. Op. cit. P. 193–203.

20 Бюро де Ла-Ривьер часто изображается Фруассаром как образцовый слуга престола, обладающий всеми необходимыми качествами для того, чтобы советовать государю. Особый акцент хронист делает на том, что он всегда стоял на страже правосудия и обеспечивал подданным доступ к королю независимо от их сословной принадлежности: «Сир де Ла-Ривьер всегда был мягок, любезен, приветлив и терпелив с бедными людьми. Он был добрым посредником для всякого и всякой, кто имел какое-нибудь дело к королю и не мог добиться аудиенции» (KL. T. 15. P. 53).

21 KL. T. 15. P. 63, 64.

22 Chronique normande de Pierre Cochone / Par Ch. de Robillard de Beaurepaire, Rouen, 1870.

23 Ibid. Introduction. P. v — xxxvii.

24 Ibid. P. 52–53.

25 Жан I Мариньи, младший брат Ангеррана Мариньи, епископ Бове с 8 января 1313 г., архиепископ Руанский с 14 мая 1347 г., умер 27 декабря 1351 г.

26 В данном случае мы не рассматриваем, насколько соответствовали действительности эти истории о коварных кознях королевы Жанны. Поясним только, что нам они кажутся всего лишь мрачными анекдотами, построенными на домыслах и сплетнях.

27 Перевод выполнен с издания: Chronique normande de Pierre Cochone / Par Ch. de Robillard de Beaurepaire, Rouen, 1870. P. 59–63.

28 В тексте оригинала сказано: "…et etoit Blanche, et fu la plus malvesse qui omques p… de c… sur terre». Несомненно, что именем собственным Blanche позднейший переписчик заменил слово Boiteuse (Хромоногая), которое показалось ему слишком грубым и неприличным. Однако читателю остается лишь догадываться, какой смысл таит сокращение «p… de c… sur terre».

29 Пьер Кошон допустил неточность то ли по собственной рассеянности, то ли скопировав ошибку из письменного источника, которым он пользовался. Когда герцог Жан Нормандский взошел на французский престол под именем Иоанна II (1350), его матери, королевы Жанны Бургундской, уже два года как не было в живых. Поэтому хронисту следовало выразиться так: «В те времена, когда король Иоанн еще был герцогом Нормандским…»

Л. С. Кондратюк
аспирант кафедры
украинской философии
и культуры Киевского
национального университета
им. Т. Шевченко

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЛИЯНИЯ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ НА МОРАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Copyright © 2010, Л. С. Кондратюк

Влияние музыки на сознательное и подсознательное состояние человека — это неоспоримый факт. Исследованием этого вопроса занимаются ученые из разнообразных ответвлений науки. Проблема сущности результата того влияния, которое создают музыкальные звуки, является междисциплинарной, и для ее решения используются синтетические методы. Нас интересует духовная музыка как разновидность музыки в целом. Именно она обладает способностью созидать в человеке моральные принципы и добродетели. Духовная музыка также способна очищать, это проблема катарсиса в музыке, ею исследуют как культурологи, философы, так и психологи.

Присуща современному развитию духовной музыки, и не только, некая неопределенность, обращает нас к актуализации понимания духовной музыки древними отцами Церкви. Мы анализируем взгляды и рассуждения Василия Великого, Климента Александрийского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Тертуллиана, Филона Александрийского, Григория Нисского. В их наследии есть определенное истолкование заданий, разновидностей и способов использования музыки в христианстве и благодетельной жизни. Интересно сопоставление отношений эллинских философов к назначению и сущности музыки и их интерпретации в работах древних отцов Церкви. А именно мы выделяем как раз период перехода от эллинизма до христианства, поскольку отношение уже схоластов к назначению духовной музыки является измененным по сравнению с патристическими взглядами на эту проблему.

Мы ставим перед собой задание сравнить, проследить общее и различное в понимании сущности способности музыки влиять на человека античных философов и патристов. Такой анализ является необходимым для объяснения феномена духовной музыки, зарождением которой считается именно период возникновения первых христианских учений. Изучение наследия эллинских представителей и отцов Церкви даст нам возможность посмотреть на значение духовной музыки сегодня, поскольку они очень глубоко анализируют музыку как инструмент для формирования морально воспитанной личности. И такой подход был весьма действенным в то время; возможно, его переосмысление сегодня будет способствовать утверждению благодетели и морально-эстетического сознания современного человека.

Первое, с чего следует начать, — это то, что практически у всех отцов Церкви мы находим ссылки на Платона и Аристотеля. Известно, что наследие эллинской культуры и философии порицалось представителями раннехристианских учений. Но античное понимание музыки хорошо вписывалось в систему патристического мировоззрения. Как пишет известный исследователь эстетических взглядов периода патристики, В. В. Бычков, одной из причин того, что отцы Церкви так благосклонно относились к музыкальным взглядам эллинов, могло быть то, что они не признавали образности и пластики. Они уделяли внимания времени, пространству и истории, а музыка и есть временной вид искусства, она длится и существует лишь определенный отрывок времени[1].

Проанализируем вкратце взгляды Платона и Аристотеля на задания музыки и ее способности влиять на морально-эстетическое образование личности. Объединяющим тезисом как для античности, так и для христианства является то, что музыку можно использовать правильно и неправильно. И такое ее употребление может быть или позитивным, или разрушающим для морально-эстетического сознания человека.

Платон утверждает, что музыка — это главный инструмент воспитания. В Античности музыкой воспитывали душу, подобно тому как гимнастикой формировали тело. Платон говорит о музыке как об инструменте, которым можно, пользуясь правильно, сделать кого-то добрым, честным, еще до того как он приобретет способность различать и определять такие качества сознательно. В «Политике» Платон отмечает, что музыка не дает знания, она через гармонию создает в человеке благонастроенность, приучает к такту через ритм, а также язык человека приобретает те же свойства, что и музыка. «Музыка через гармонизацию звуков действует на душу и вселяет ей любовь к добродетелям»[2].

Платон предостерегает от неправильного использования музыки, которое ведет к ужасным, разрушительным последствиям морали. Частое слушание музыки и увлечение ею, по Платону, при-

Copyright © 2010

водит к тому, что ощущения у человека становятся малоконтролируемыми, спонтанными. Уравновешенность и рассудительность человека уступают эмоциональным всплескам и раздражениям.

Аристотель в работах «Политика» и «Поэтика» также рассматривает влияние музыки на духовное состояние человека и его характер. Он высоко ценил способность музыки воспитывать и считал, что с помощью нее в человеке можно развить те или другие моральные качества. Аристотель утверждает, что под воздействием музыки человек воспринимает вызванные ею чувства как реальные, только усиленные музыкой, о таких чувствах античный философ говорит как о чистых, истинных, идеальных, таких, которыми они являются сами по себе. «Через ритмы и мелодию музыка может подражать настроениям гнева или смиренности, а также мужеству и спокойной рассудительности. К тому же подражать настолько близко к естественным проявлениям этих состояний в действительности, что, слушая те или другие ритмы и мелодии, мы сами настраиваемся в душе тем или иным образом. А чувствуя печаль или радость от подражания в музыке, мы привыкаем чувствовать то же и в действительности»[3]. Ощущения, которые вызывает у нас музыка, усиливаются ею. По Аристотелю, мы привыкаем к ним и в реальности, а следовательно, с помощью музыки можно воспитать у человека ту или другую добродетель, например мужество, смиренность, рассудительность. Аристотель дает детальное описание, каким образом влиял тот или другой строй в музыке на духовное состояние человека и ее воспитание. Аристотель отмечает то, что удовольствие, которое может приносить музыка, не является ее существенным свойством. Все-таки лучше считать, что музыка дает человеку моральное воспитание и способна создать душу человека.

Оба философа — и Платон, и Аристотель — были против стремления к виртуозности, артистизму и новаторству, оба были недовольны тенденциями к созданию музыкальных эффектов и сложных пассажей. Такие пути развития музыки совершенствуют ее лишь как средство для удовольствия. Подобные стремления Платон называет музыкальным невежеством и стремится защитить детей и людей от влияния такой музыки. Согласно Платону и Аристотелю, самым первым заданиям музыки все же было моральное воспитание души.

Позже Цицерон утверждал, что «в некоторых греческих государствах, с изменением древненациональной музыки, исказилась мораль, люди и учреждения одряхлели, и политическое значение их пало»[4].

Древние отцы и учителя Церкви прониклись идеями о назначении музыки античных философов. Например, св. Василий Великий пишет о музыканте Тимофее, «у которого столько было умения, что и пробуждал гнев созвучиями напряженными и жестокими, и снова укрощал и смягчал его созвучиями нежными. Именно этим умением, говорят, играя как-то перед Александром фригийскую песню, вынудил его посреди ужина взяться за оружие, и потом, смягчив звуки, сделать так, что вернулся он к пирующим»[5]. Василий Великий вспоминает и о Пифагоре, который, встретив пьяных из пира, приказал свирельщику изменить напев на дорийский лад. Пирующие так были поражены той игрой, что почувствовали стыд и сбежали. Следовательно, молодых христиан св. Василий Великий призывает не вливать в душу испорченного пения. От такой музыки возникают страсти — порождения рабства и низости. Примером музыки, которую нужно слушать, Василий Большой называет псалмы Давиду. Климент Александрийский также различал и осуждал пение излишне нежное и сладкое для слуха.

Как в античные времена музыкальными средствами достигалась катарсическое очищение души, так и в христианстве музыка используется в качестве средство влияния, средство для очистки от страстей и узрения истинной веры. Прежде всего, это пришедшее еще от пифагорейцев, которые всегда тяготили к восточной мудрости, любопытство к проблеме психологического влияния искусства. Музыка владела, по их убеждениям, «психогогической» (от ψυχαγωγία — управление душой) силой, потому что основа этого искусства — ритм является «подобием» психики. Знаком, который выражает «характер» человека. Однако лишь правильное использование музыки может создать добропорядочного христианина и очистить его сердце и душу. Отцы церкви предостерегали, что неправильное влияние музыки может обезобразить человеческие ценности и искривить добродетели. В эллинский, а позже в христианский период эти идеи находят широкий отзыв.

На взгляд античных философов и отцов Церкви, музыка была одним из основных инструментов формирования добродетелей у человека, что предшествовало созданию государств с истинной моралью и весомым политическим значением. Однако развитие истории осмысления места музыки в системе морально-этического воспитания не всегда отдавало ей должное. Уже у Локка и Руссо музыка становится последним, чем стоит заниматься. Руссо утверждает, что в пении детей никогда нет души, что их с помощью музыки можно научить лишь гармонии, такту, ровному и плавному звучанию голоса, более ничему. Подобно Локку и Руссо, Спенсер также считает музыку лишь средством удовольствия и утехи[6].

Церковно-духовная музыка своими истоками исходит из Древней Греции, именно в дорийском ладе написаны и псалмы Давыдовы. Правила написания и выполнение церковной музыки должны были бы обращаться к взглядам Платона и Аристотеля, однако это делается не всегда. Современная духовная музыка почти совсем противоречит им. Актуализация взглядов античных философов

и древних отцов Церкви направлена на углубление понимания заданий, функций и влияний музыки, в первую очередь духовной, на моральное сознание человека. Музыка является средством морально-эстетичного воспитания. В зависимости от того, какие разновидности и жанры музыки влияют на человека, у него формируются мировоззренческие принципы и моральные приоритеты. Потому наша попытка исследования посвящена анализу зарождения раннехристианской духовной музыки ее первичному понимания. Ценность и ценности духовной музыки нуждаются в новом обосновании сегодня, обращении к ее истокам и идеалам.

Примечания

1 Бычков В. В. Aesthetica Patrum. Эстетика отцов церкви. — М., 1995. — 605 с.

2 Платон Политика; Предисл. И. Е. Темнова. — Москва: Мысль, 1998. — 798с. — (Из классического наследия).— С. 302.

3 Аристотель. Политика. — Минск: Литература, 1998. — 1392 с. — (Классическая философская мысль).— С. 237.

4 Шостьин А. Нравственно-воспитательное значение музыки, по воззрениям Платона и Аристотеля. — М., 1898.— С. 9.

5 Шостьин А. Нравственно-воспитательное значение музыки, по воззрениям Платона и Аристотеля. — М., 1898.— С. 25.

6 Шостьин А. Нравственно-воспитательное значение музыки, по воззрениям Платона и Аристотеля. — М., 1898.

О. А. Кухтенкова
аспирант РХГА

Научный руководитель —
д-р. филос. наук А. А. Хлевов

РЫЦАРСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БЛАГОРОДСТВЕ В XI–XIII ВВ.

Copyright © 2010, О. А. Кухтенкова

До второй половины XII в. рыцарство было профессиональной группой военной элиты, в которую входили люди разных слоев общества. Среди рыцарей было значительное количество людей бедных сословий, не оставивших практически никакого следа в жизнеописаниях, хронологиях и литературе. Четкой грани между аристократическим слоем и неблагородными рыцарями не существовало. Благородство не могло быть сообщено через обряд посвящения. Вступление в ряды рыцарей давало возможность достичь высот социального положения, и личные качества играли в этом не последнюю роль. Реальности войны и отношений между рыцарями, феодалами были сплошь и рядом очень далеки от христианского идеала, на что неустанно указывают практически все авторы наставлений. И это тот фон, на котором столь заметны одобрение и восхищение, вызванные личными достоинствами отдельных представителей рыцарства. Именно эти личные достоинства были необходимы для того, чтобы общество признало рыцаря «благородным», поощряло его и признавало за ним какие-то привилегии.

Представление о благородном, достойном поведении до XIII в. существовало в виде *ожиданий* общества. Благородство поведения было принято на уровне обычая, обыкновения (habitus`a). Этот habitus даже не имел четкого названия, он не был предписанной нормой. Существование его как передаваемого из поколения в поколение обычая можно встретить в жизнеописаниях, поговорках, анекдотах. По историческим текстам мы не можем точно сказать, как именно происходило формирование *благородного habitus'a* до 1000 г., до «Песни о Роланде», хотя он, безусловно, к этому моменту уже существовал.

Человек достойного поведения обозначается в «Песни о Роланде» и в последующих описаниях как (по всей видимости) «честный человек» (preudomme) — с помощью определения preuz (proz, prod, preud), соответствующего латинскому probus. Значение preuz трактуется различно. В это понятие чаще всего входят такие качества, как:

- смелость;
- искренность (прямота, правдивость);
- мудрость (а именно умение быть хорошим советником своему господину);
- верность (и умение быть ценным помощником господину);
- стойкость, надежность;
- искусность (профессиональные боевые качества);
- благоразумие;
- сдержанность в поведении и страстях;
- почтительность и любезность, умение вести себя при дворе;
- благочестие.

В конце XII в. начинает формироваться более определенный, интеллектуальный и структурированный взгляд на благородство носящего меч и управляющего. Этот комплекс принятых и распространяемых в обществе добродетелей повсеместно получает название chevalrie (chivalry) — «рыцарство, рыцарственность».

В это же время завершается формирование аристократического класса. И вместе с тем *ожидания* обычая усложняются и преобразовываются в *предписания* норм. Все активнее подчеркивается важность добродетельности и высокой морали для представителей теперь уже ясно очерченного слоя рыцарской аристократии. Служение рыцаря обществу описывается как исполнение Божественного предназначения. В частности, Джон из Солсбери в трактате «Policratus» приравнивает рыцарскую клятву верности к торжественным обещаниям диаконов и священников, следуя в этом взглядам своих предшественников. «Тот, кто берет меч без этого клятвенного подтверждения, не более рыцарь, чем обычный мирянин с миссалом — священник».

Список рыцарских добродетелей этого периода не опирается только на христианские представления. Средневековые авторы отсылают нас не только к отцам Церкви, но и к Цицерону, Аристотелю, римской истории и европейской древности. Мы не найдем также принятого всеми понимания каждой из добродетелей.

Прежде всего, рыцарь должен быть верным христианином и исполнять все то, что должен исполнять христианин в стремлении святости. Он должен следовать трем великим (богословским) добродетелям — вере, надежде и любви и быть образцом четырех основных — справедливости, благоразумия, умеренности и мужества. Высокое положение благородного человека, делающее его примером, и его высокие обязанности требуют и особого прилежания в следовании добродетели. Добродетельность — это практически его профессиональная и социальная обязанность.

Copyright © 2010

Справедливость и основное призвание рыцаря

Основное правило, которому должен подчиняться военный аристократ, — это подражание Господу, Который «хранит пришельцев, поддерживает сироту и вдову, а путь нечестивых извращает» (Пс. 145, 8–9). Прежде всего это правило определяло царское и королевское служение, обязанности правителя, но повсеместно встречается применение его и к рыцарям.

Меч — это не только знак принадлежности к военной профессии, но и обязанность защищать справедливость, вершить правосудие, поддерживать порядок и мир. Мифы о происхождении и избранничестве первых рыцарей, созданные такими авторами, как Кретьен де Труа («Дева Озера») и Раймонд Луллий («Книга о рыцарском ордене»), передавали основную идею призвания рыцаря, указывая три его основных обязанности:

1) защита мира и противостояние злым, алчным и жестоким людям;

2) защита слабых (покровительство бедным, сиротам и вдовам, отсюда же многие выводят особое отношение к женщине);

3) защита Церкви и веры.

Верность

Доблесть без верности — лишь ярость и сила, лишенные руководства. Добродетель верности заставляет рыцаря придерживаться избранного пути и ощущать свою ответственность перед Богом. Но более всего верность обсуждается в контексте отношений между сеньорами и их вассалами.

«Тот, кто вероломно действует против своего законного господина и совершает проступки, причиняющие ему неприятности и досаду, может быть уверен в том, что он получит заслуженное наказание, тот же, кто служит верно, удостоится великих почестей» (Fantosme Jordan. Chronicle). Совершивший преступление против своего лорда найдет более милости в аду, чем где бы то ни было на земле.

Смелость

До XIII в. мы не встречаем глубокого интеллектуального осмысления понятий «храбрость», «доблесть», «смелость». С появлением идеала chivalry смелость перестала быть самодостаточным качеством и не могла сама по себе называться добродетелью. В контексте жизнеописаний и романов смелость ничего не стоит без сдержанности, благоразумия и справедливости и не является без них благородным качеством. Безрассудство — это не смелость, воин должен оценивать последствия своих действий и не рисковать напрасно. Быть смелым — это следовать благородству и чести, ставить их выше собственной жизни. А жажда славы — это проявление гордыни. Слава может быть наградой за рыцарский подвиг, но она не может быть целью благородного человека. Человека, ищущего славы, не за что награждать — напротив, он виновен перед Богом в тяжком грехе.

Сдержанность и великодушие

Благородная сдержанность имеет два лица — обычай, сформированный как разумное и милосердное ограничение власти меча, и обычай, поддерживающий порядок в обычном мирном общении. Призыв к сдержанности на войне — это призыв к сохранению человечности и пониманию ценности жизни и достоинства человека, даже если он является врагом. Благородный человек должен *сдерживать* порывы военной страсти и алчности, и не направлять меч против плененных (уже побежденных) и вовсе лишенных возможности противостоять оружию — крестьян, женщин и детей.

В постоянной практике сражений обращение с пленными было различным, и трудно сказать, что преобладало. Жестокое обращение было в порядке вещей, но и примеры обратного не единичны. Многие рыцари относились к грабежу и насилию как к законному праву завоевателя. Но утверждение идеала благородства приводит к тому, что благородный habitus вытесняет жестокие обычаи. Идеальным отношением, взвешенным с точки зрения политической разумности и морали, могут служить слова, сказанные Раймоном Толстым относительно ирландцев, плененных англичанами в 1170 г.: «Если бы убили их в бою, то это подняло бы наш престиж; но коль скоро они попали к нам в плен, то они перестали быть нашими врагами, оставаясь вместе с тем человеческими существами. Это не мятежники, не изменники, не воры, но люди, которых мы победили, когда они защищали свою страну. Будем же милосердными, так как великодушие достойно восхваления. Без великодушия победа — плохое, зверское дело. К тому же выкуп за них нам будет куда полезнее их смерти, так как позволит увеличить вознаграждение нашим воинам и даст пример благородного поведения» (Флори Ж. Повседневная жизнь рыцарей в Средние века / Пер. с фр. Ф. Ф. Нестерова. — М.: Молодая гвардия, 2006. — С. 200).

Умеренность и скромность в быту, почтительность и любезность в поведении — иное лицо добродетели сдержанности. Здесь речь идет о вежливости и искренности в повседневном общении. Манеры представляются проявлением внутренней доброты. Внешняя, напускная любезность называется злым лукавством. Скромность не подразумевает мягкость, безволие, она есть воздание должного себе и окружающим, противостоящее гордыне и воспитывающее внутреннюю твердость.

Великодушная щедрость

Дары, милости, пожертвования и великодушные поступки — это аристократический способ прояв-

ления доброй воли. С одной стороны, была весьма распространена точка зрения, что щедрые дары заслуживают честь и славу, показывают величие аристократа. Поэтому аристократ должен иметь состояние, иначе он не сможет быть щедрым достойно своего положения. Хьюго фон Тримберт поясняет свой призыв к щедрости так: «Не тело или одежда делают его благородным; благородство основывается на благоразумии, и щедрость — способ показать [представить обществу] добродетельность» (Trimbert Hugo von. Renner).

Щедрость может быть добродетелью только при соблюдении многих условий. Она должна сочетаться с благоразумием и скромностью. Нужно задумываться о том, достоин ли адресат пожертвования, дара или награды. Дарить и жертвовать следует с осторожностью, чтобы они не приносили более вреда, нежели пользы. Не следует дарить больше, чем рыцарь может себе позволить, поскольку нищета может поколебать его репутацию. Но жажда богатства — низкое качество, тот, кто управляем этой страстью, не может называться благородным.

Великодушные поступки и дары — способ противостояния зависти и скупости, неумеренности и роскоши, противоположность грабежу и жадности тех, кто притесняет безоружных. Наиболее высокое определение щедрости созвучно аскетическому учению Жоффрея де Шарни о доблести. С помощью щедрости рыцарь показывает пренебрежение благами этого мира, и предела его великодушию не должно быть: предел щедрости там, где уже нечего отдать. Рауль де Ноденк называет Доблесть и Щедрость двумя основными благородными добродетелями, подчеркивая связь обеих с предельным устремлением к горнему (Noudenc Raoul de. Le Roman des Eles).

Л. В. Рябова
аспирант РХГА

Научный руководитель —
канд. филос. наук
С. В. Пахомов

ЭТАПЫ ПОСМЕРТНОГО ПУТИ КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ПРОЦЕССА ИНДИВИДУАЦИИ. (НА ПРИМЕРЕ «МЫТАРСТВ ДУШИ БЛАЖЕННОЙ ФЕОДОРЫ»)

Copyright © 2010, Л. В. Рябова

Повествование о мытарствах души блаженной Феодоры содержится в «Житии преподобного Василия Нового»[1]. Согласно преданию, после своей смерти блаженная Феодора явилась во сне ученику преп. Василия Нового, Григорию, и поведала ему о своей посмертной судьбе.

Опыт посещения загробного мира или общения с его обитателями, доступный человечеству, — это опыт экстатических состояний, сновидений, нередко воспроизводящих важнейшие архетипы, открывающих доступ к области коллективного бессознательного.

Понятие «коллективного бессознательного», или «объективной психики», является одним из центральных в аналитической психологии — теории личности, разработанной К. Г. Юнгом, которая и будет задействована в рамках настоящей работы.

Согласно Юнгу, основные этапы инициаций, событий героических мифов и загробного пути умершего соотносятся между собой и отражают в символической форме внутренний процесс трансформации, получивший название «индивидуации».

Индивидуация заключается в развитии личности как непрерывном расширении сознания за счет ассимиляции бессознательных содержаний.

Обращение к миру бессознательного в процессе индивидуации символически соответствует сюжету странствия в царство мертвых, погружения в преисподнюю, связанному со многими опасностями и угрозами[2]. Стоит отметить, что в повествовании Феодоры присутствует эпизод посещения «преисподних земель, где она видела страшные и нестерпимые муки»[3].

Погружение в бессознательное сопряжено с риском дезинтеграции целостности сознания: символически эта ситуация находит свое выражение в весьма распространенном мотиве расчленения, которое ожидает на пути и умерших, и посвящаемых. В «Мытарствах души блаженной Феодоры» приводится описание того, как смерть рассекает на части тело умершей, тем самым отделяя ее душу[4].

С точки зрения процесса индивидуации, «расчленению» подвергается продукт бессознательного, нуждающийся в осознании[5].

Одним из символических выражений сложной многоуровневой структурированности бессознательного является идея о посмертном странствии души, предстающем как процесс переходов через уровни и препятствия загробного мира[6]. На своем посмертном пути душа блаженной Феодоры вынуждена преодолевать своеобразные ступени, препятствия, а именно — воздушные заставы, охраняемые бесами.

В психологическом аспекте такая ситуация может означать переход между сознательным и бессознательным состояниями, душевный кризис, распад личности, что на уровне символов эквивалентно ввержению в преисподнюю, которое и угрожает душе блаженной Феодоры почти на каждом мытарстве.

Разрушающее воздействие со стороны бессознательного иллюстрируется также видениями различных устрашающих фигур (в истории о Феодоре это бесы). Содержания бессознательного могут персонифицироваться и оказывать на сознание принудительное, подавляющее действие.

Залогом успешного выхода из кризиса служит в видениях или мифах наличие у героя некоего помощника, посредника между мирами, — ангелы в повествовании Феодоры.

Юнг интерпретирует появление таких персонажей как начальные репрезентации «неизвестного не-эго (Самости)»[7]. Можно выделить три значения Самости: психическое как целое, действующее как организационная единица; центральный архетип порядка, если рассматривать Самость с точки зрения эго; а также архетипическая основа эго.

Приближение к Самости (целостности) является высшей целью процесса индивидуации.

Включая в себя и сознательную, и бессознательную области, Самость представляет собой более всеобъемлющую сущность, чем эго, поэтому восприятие Самости последним носит нуминозный, очаровывающий оттенок и может принимать форму символа высшей ценности: солнца, верховной силы, Божественного света. Так и блаженная Феодора, миновав все воздушные мытарства, вместе с ангелами приблизилась к вратам небесного царства, которые «были подобны светлому кристаллу, и от них исходило неизреченное сияние»[8].

Верования и опыты, имеющие отношение к свету, засвидетельствованы в различных культурах; опыт внутреннего света имеет большое значение в ритуалах инициации, где тема смерти и воскрешения сопровождается и дополняется мотивом внезапного озарения, наделяющего знаниями и паранормальными способностями.

Copyright © 2010

Являясь и центром эго, и трансцендентным ему началом с неизвестной природой, Самость относится к той же самой образной структуре, которая традиционно связывается со сферой Божественного. Самость выступает неким религиозным центром коллективной психики, к диалогу с которым должно приходить эго в процессе индивидуации. Проявление архетипического образа Самости в сознании может восприниматься индивидом как встреча с Божеством. В частности, в сновидении Григория, блаженная Феодора «предстала перед престолом Божественной славы… и, падши, поклонилась невидимому и неведомому Богу»[9].

В заключение следует отметить: когда психический процесс протекает преимущественно в бессознательном, он осознается в форме причудливой грезы или видения[10]. Таким образом, сновидение Григория, в тех своих аспектах, которые могут быть интерпретированы в терминах юнгианского анализа, носит архетипический характер, содержит схематическое изображение, символическое выражение процесса индивидуации, воспроизводя универсальную модель инициационных испытаний, героических мифов и загробного пути умершего.

Наблюдая в сновидении весь на самом деле длительный процесс индивидуации и его завершение в виде последовательности образов, мы подходим к особо отмечаемой Юнгом проспективной, предвосхищающей функции бессознательного, которая оказывается в состоянии изменить сознательную установку и придать ей иную, лучшую направленность по сравнению с предыдущей[11]. В особенности это касается содержаний коллективного бессознательного, которые имеют силу не только для обремененного ими индивида, но и для его окружения, и воспринимаются как пророчества, послания умерших или божеств.

Примечания

1 Мытарства души блаженной Феодоры // Книги мертвых: Антология. — СПб., 2001. — С. 225–244.
2 Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. — Мн., 2003. — С. 103.
3 Мытарства души блаженной Феодоры // Книги мертвых: Антология. — С. 243.
4 Мытарства души блаженной Феодоры // Книги мертвых: Антология. — С. 228.
5 Юнг К. Г. Символ превращения в мессе // Юнг К. Г. Ответ Иову. — М., 1998. — С. 74.
6 Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. — М., 2003. — С. 170.
7 Юнг К. Г. Психология и алхимия. — М., 1994. — С. 136–138.
8 Мытарства души блаженной Феодоры // Книги мертвых: Антология. — С. 242.
9 Мытарства души блаженной Феодоры // Книги мертвых: Антология. — С. 243.
10 Юнг К. Г. Символ превращения в мессе. — С. 48.
11 Юнг К. Г. Общая точка зрения на психологию сновидений // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. — С. 381.

Е. С. Плясова
аспирант РХГА

Научный руководитель —
канд. ист. наук
К. Е. Нетужилов

ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО БЛАГОРОДНЫХ ДЕВИЦ И НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ ЖЕНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В.

Copyright © 2010, Е. С. Плясова

Воспитательное общество благородных девиц, преобразованное позже в Смольный институт благородных девиц, было основано императрицей Екатериной II в 1764 г. и просуществовало сто пятьдесят четыре года до 1918 г. Оно стало первым в России закрытым воспитательно-образовательным учреждением для девушек.

Екатерина II надеялась повысить культурный уровень России того времени. Она акцентировала внимание на воспитании нового поколения, разделяя веру французских просветителей в силы и возможности воспитания и образования. Считалось, что ребенок рождается без дурных наклонностей, а окружающая его среда, диктуя свои законы, формирует характер, взгляды, понятия. Поэтому ребенка с детства до достижения им определенного возраста необходимо оградить от пагубного влияния социума, сформировать характер в закрытом учебном учреждении. И когда он закончит обучение и войдет во взрослую жизнь, впитав в себя только самое лучшее, с новыми культурными понятиями, он и другие выпускники изменят эту жизнь, общество станет другим. Поэтому главной целью для императрицы на многие годы стало создание, впервые в России, системы образования. Конечно, образовательная программа была еще далека от совершенства, но основы заложила именно она — Екатерина Великая.

Для преобразования культурной среды, учитывая, что для мужчин к тому времени уже существовали учебные заведения, императрица хотела реализовать две задачи: дать образование женщинам и сделать его доступным всем слоям общества. Женская среда в XVIII в. была особенно консервативна. Считалось, что место женщины — у домашнего очага, в семье, рядом с мужем или отцом. Образованные женщины были наперечет. Вспомним слова княгини Екатерины Дашковой: «Я смело могу утверждать, что, кроме меня и великой княгини (Екатерины II. — *Примечание мое, Е. П.*), в то время не было женщин, занимавшихся серьезным чтением»[1]. Бытовало мнение, что образование женщине не нужно, лишняя информация может лишь развратить нравы, испортить характер. Но Екатерина II считала иначе: так как на женщине лежит ответственность за воспитание последующего поколения, образованные матери смогут своим детям передать определенные основы, полученные в институтах, а их дети — своим детям, и таким образом можно преобразовать все общество. Для реализации этой идеи было открыто Воспитательное общество благородных девиц. Чтобы предоставить возможность получить образование детям из любых сословий, практически одновременно с открытием Воспитательного общества в России появились Воспитательный дом в Москве — благотворительное учебно-воспитательное учреждение для сирот, подкидышей и беспризорников (1764 г.) и Мещанское училище для мещанских дочерей в Петербурге (1765 г.). Таким образом, были решены обе поставленные задачи.

Для помощи в осуществлении своего замысла императрица выбрала Ивана Ивановича Бецкого, человека образованного, неоднократно бывшего за границей и знакомого с уставами учебных заведений различных стран Европы. Бецкой разделял ее взгляды на образование и изложил их в «Генеральном учреждении о воспитании обоего пола юношества»[2], конфирмованном императрицей 12 марта 1764 г. Считается, что основой Учреждению, из которого сложился Устав Воспитательного общества, послужил Устав института Сен-Сир во Франции, однако необходимо отметить различие в функционировании этих учебных заведений. Во Франции выпускницы чаще всего оставались в Сен-Сире и принимали монашеский постриг, институт со временем стал монастырем. А в России Воспитательное общество было исключительно светским учреждением и служило «кузницей кадров», предполагалось, что часть выпускниц станет фрейлинами ее величества. Смольный монастырь, большая часть помещений которого послужила для размещения институток, перестал существовать в 1868 г., до того времени монахини монастыря несли послушание в основном в институтском госпитале, практически не влияя на течение жизни воспитанниц. В одном из своих писем к Вольтеру от 23 марта 1772 г. императрица, делая намек на почти монашеский образ жизни сен-сирских воспитанниц, прямо высказывает ему свой взгляд на воспитание своих девиц. «Мы далеки, — пишет она, — от мысли сделать из них монахинь. Напротив, мы воспитываем их так, чтобы они могли украсить собою семейства, в которые вступят. Мы не хотим их сделать ни жеманными, ни кокетками, но любезными, способными воспитывать своих собственных детей и иметь попечение о своем доме»[3].

«Единственное средство, — писал И. И. Бецкой в Учреждении, — приравнять Россию к прочим просвещенным государствам Европы состоит в том, чтобы

Copyright © 2010

образовать в ней среднее, или третье, сословие, — а для достижения сего единое токмо (средство) остается: произвести сперва способом воспитания, так сказать, новую породу, или новых отцов и матерей, которые детям своим те же прямые и основательные воспитания правила в сердце вселить могли, какие получили они сами, и от них дети передали бы своим детям, и так следуя из родов в роды, в будущие веки. Великое сие намерение исполнить нет совсем иного способа, как завести воспитательные училища для обоего пола детей, которых принимать отнюдь не старее, как на пятом или шестом году»[4]. Бецкой отмечал, что «с давнего уже времени имеет Россия Академию и разные училища <...>, но мало <...> от того плодов собрано»[5]. Разбирая причины этого, он говорит, что в русских людях есть способности к науке и искусству, но среда общения не дает возможности развивать эти способности после получения образования. «Один только просвещенный науками разум не делает еще доброго и прямого гражданина; но во многих случаях паче во вред бывает, если кто от самых нежных юности своей лет воспитан не в добродетелях, и твердо оные в сердце его не вкоренены. А небрежением того, и ежедневными дурными примерами, привыкает он к мотовству, своевольству, бесчестному лакомству и непослушанию. По сему ясно, что корень всему злу и добру воспитание; достигнуть же последнего с успехом и с твердым исполнением не иначе можно, как избрать средства к тому прямые и основательные»[6]. И. И. Бецкой сформулировал еще одну идею Екатерины II — создать «третий чин» или «новую породу людей», т. е. образованных дворян (которые будут гуманно обращаться с крестьянами), а также купцов, промышленников, ремесленников. Для этого, в традициях европейского просветительства, он предлагал организовать закрытые воспитательно-образовательные учреждения, где пяти-шестилетние дети будут находиться до восемнадцати лет под неусыпным попечением педагогов, подающих пример своим поведением.

Так как Воспитательное общество благородных девиц позже переросло в Смольный институт благородных девиц, то в течение нашей работы мы будем пользоваться обоими названиями, подразумевая под ними один смысл.

Обратимся к структуре Воспитательного общества. Управление Обществом было поручено Начальнице и Совету из четырех особ — Попечителей, назначенных самой императрицей. Первоначально это были: начальница заведения княжна Анна Сергеевна Долгорукова, члены совета — сенатор, генерал-аншеф граф П. И. Панин, сенатор, генерал-поручик И. И. Бецкой, сенатор, тайный советник, князь П. Трубецкой и секретарь императрицы Сергей Козмин; правительница — Софья де Лафон (по увольнении Долгоруковой в 1768 г. она исполняла обязанности начальницы до 1773 г.). Попечители решали самые сложные вопросы, в основном касавшиеся Устава или финансового управления Обществом, периодически собираясь вместе.

Главной в институте была госпожа начальница. Она принимала девиц в институт, она же выдавала им свидетельства об окончании обучения. Начальница должна была следить, чтобы все ее подчиненные следовали Уставу. Она, как и правительница, надзирательницы, учительницы, должна была жить в стенах института. «Должность г-жи Начальницы, яко важнейшая и перед всеми прочими преимущественная, требует великого попечения о том, чтобы быть ей всеми к воспитательному Обществу принадлежащими любимой и почитаемой. Одним словом, надобно ей во всем поступать с крайним благоразумием и кротостью, тем наипаче, что собственным примером должна она ободрять всех прочих, к воспитанию и руководству молодых девиц определенных, а особливо Учительниц, от которых зависит все совершенство доброго воспитания и обучения»[7]. Чтобы повлиять на характер девиц или вызванным уважением внушить какие-то наставления девицам, Начальница проводила личные беседы с ученицами. В период обучения между некоторыми воспитанницами и Начальницей завязывалась искренняя дружба, которая продолжала существовать и за пределами института. Начальница следила за процессом обучения, присутствовала на общих экзаменах, поощряла лучших учениц. Казна заведения состояла в ведомстве попечителей, но небольшими расходами заведовала Начальница, у нее в подчинении был эконом, который обязан был согласовывать все траты и составлял отчеты каждые две недели. Она распределяла все должности и могла уволить нерадивых учительниц. Существуя в жестких рамках Устава, Начальница тем не менее имела возможность применить свои идеи к институтской жизни. «Госпоже Начальнице предоставляется помышлять обо всем том, что по собственному ее изобретению за лучшее и полезнейшее для порядка, успеха, благосостояния, а наипаче для воспитания молодых девиц признано будет»[8].

Второй после начальницы считалась госпожа правительница. Главной ее обязанностью был контроль над работой надзирательниц и учительниц. Г-жа правительница должна была наблюдать за успехами институток, а для этого она присутствовала на уроках. Сверх того она должна быть в курсе всех дел, происходящих в институте, «следить за чистотой и учтивостью»[9]. Фактически правительница была заместителем начальницы, в отсутствие той должна была исполнять ее обязанности, в том числе дела, касающиеся экономии и расходов. Также как и начальница, своим поведением г-жа правительница должна была подавать пример и персоналу и девицам.

Госпож надзирательниц было четыре на двести учениц, в каждом классе по одной. Должность эта обязывала смотреть за девицами своего класса, за их поведением и успеваемостью, чтобы и на столах в столовой и на уроках был порядок. Именно они следили за манерами и осанкой подрастающих девиц. В случае болезни какой-либо учительницы надзирательница должна была ее заменить. В Уставе отмечено, что служанки могут быть склонны к небрежности в работе, и надзирательницы следили за работой тех тоже. Своей работой надзирательницы

должны были приводить свой класс к совершенному образцу. Подчинялись надзирательницы непосредственно правительнице и начальнице. «Госпожи Надзирательницы и Учительницы за первое правило почитать себе должны, чтоб им быть от всего воспитательного Общества равно любимым и почитаемым; а из сего следует, что при выборе их великое осмотрение иметь должно»[10].

Учительниц определялось двенадцать: для первых двух возрастов (о возрастах подробнее мы напишем ниже) по четыре, для третьего и четвертого — по две. Учительницы должны были круглосуточно находиться с девицами, воспитывать их, прививать добродетели, приучать к опрятности и учить избегать праздности, как источника всех пороков. Природные склонности и таланты также должны были выявить учительницы. Особо отмечено, что учительницы должны были следить, чтобы девицы не общались со служанками — чтобы избежать «губительного» влияния низов, со служанками нельзя было даже разговаривать. Также обязанностями учительниц было обучить институток говорить и писать на иностранных языках, привить любовь к чтению, арифметике, научить домашнему рукоделию — шить и вязать. Общение воспитанниц с учительницами и друг с другом происходило на иностранном языке, это являлось дополнительной тренировкой иностранного языка, учительницы должны были строго за этим следить.

Если на какой-то предмет учительниц не найдется, то приглашались учителя (или мастера), которые приходили в назначенные часы и, в отличие от учительниц, в институте не жили. Особо строго относились к учителям мужского пола — их ночевка в стенах института была запрещена. По Уставу полагался штат из семнадцати приходящих учителей — русского и иностранных языков, танцмейстеров, учителей рисования, музыки вокальной и инструментальной, географии, истории, геральдики, архитектуры. Все эти учителя проводили уроки в присутствии надзирательниц или учительниц, которые ни на минуту не оставляли институток без присмотра.

Таким образом, иерархия в институте была представлена в таком порядке: четыре попечителя — начальница — правительница — четыре надзирательницы — двенадцать учительниц. В таком порядке она отразилась и в Уставе — разделения первой главы посвящены обязанностям этих важных для воспитания людей[11].

Институт был рассчитан на постоянное пребывание в нем двухсот девиц. В каждый прием принимали по пятьдесят девочек, прием проводился раз в три года. Строго оговорен был возраст — не старше пяти-шести лет. Этот возраст считался достаточным, чтобы дети могли жить без родителей и воспринимать обучение. С другой стороны, считалось, что в таком малом возрасте они еще не были подвержены пагубному влиянию окружающей их среды, а значит, можно было сделать из них тех самых людей, на которых было ориентировано образование. Абитуриентки должны были представить документы от священников или крестных со своим именем и возрастом, чином родителей, можно было написать об отцовской службе — воевал ли отец, был ли ранен на войне или убит. Необходимо было доказать принадлежность к дворянству. Принимались только здоровые дети. Очень важным моментом был тот, что родители или родственники, определив девицу, должны были дать письменное обязательство, что они, до истечения положенного для воспитания срока, ни под какие видом не будут требовать ее обратно. Такие обязательства служат свидетельством, что даже высшее сословие того времени не осознавало еще необходимости дачи образования своим дочерям и нуждалось в некотором принуждении. Однако начальству заведения предоставлялось право возвращать родителям воспитанниц, больных какой-нибудь неизлечимой болезнью или вовсе неспособных к обучению. Посещение девиц родственниками разрешалось строго в назначенные часы и в присутствии начальницы или кого-то из преподавателей. Позже имп. Мария Федоровна, ставшая после смерти Екатерины II попечителем института, в своих реформах существенно смягчила это правило.

Срок обучения длился двенадцать лет. Воспитанницы разделялись на четыре возраста. Первый составляли девицы от 6 до 9 лет, второй — от 9 до 12 лет, третий — от 12 до 15 и четвертый — от 15 до 18 лет. То есть четыре трехлетних класса.

В первом классе изучались Закон Божий, русский и иностранный языки, арифметика, рисование, танцы, музыка вокальная и инструментальная, «все части благонравия и воспитания»[12], шитье и вязание. Во втором классе: все предметы предыдущего года обучения плюс география, история, экономия. В третьем предметы продолжают повторяться, к которым присоединяются словесные науки (чтение исторических и нравоучительных книг), архитектура и геральдика, девочки начинают заниматься экономией на практике — дежурят на кухне или в спальне, следят за порядком. Чтение было одним из главных средств образования, поэтому учительницы должны были заботиться о развитии в воспитанницах охоты к чтению. Арифметике предполагалось обучать настолько, насколько это было необходимо в домашней экономии. Архитектура была полезна как пособие к рисованию, а преподавание геральдики ограничивалось ознакомлением с гербами важнейших дворянских фамилий. Этот предмет был введен в угоду времени, для которого особенно дороги были всякие внешние отличия.

В четвертом классе предполагалось повторение пройденного и доведение знаний «до совершенства». Домашняя экономия проходилась во всех подробностях. Изучение предмета не ограничивалось только присутствием воспитанниц на кухне; каждая из воспитанниц должна была вести счета, выбирать съестные припасы, производить каждую субботу уплату за них, заботиться о чистоте и порядке приготовления блюд. До какой степени хорошо исполнялись эти обязанности, сказать трудно, но можно утверждать, что такой порядок действительно знакомил воспитанниц с домашней

экономией. Еще одно важное постановление Устава заключалось в том, что воспитанницы последнего возраста ежедневно по очереди назначались для преподавания в младших классах. Цель была двоякая: облегчить труд учительниц и предоставить воспитанницам педагогическую практику, которая для них, конечно, была необходима как для будущих матерей и воспитательниц. Воспитанницы последнего возраста служили примером для остальных девочек, поэтому за своим поведением они должны были следить особо. Для лучшего изучения иностранного языка смолянки должны были и между собой и с учителями общаться на этом языке, чтение также происходило на иностранном языке. Чтобы лучше владеть языком, институткам с первых лет обучения задавались для выучивания наизусть и пересказа краткие истории и нравоучительные речи разных ученых мужей. Как утверждает А. Ф. Белоусов[13], при выпуске родной русский язык институтки знали гораздо хуже, чем чужой. Упор на иностранные языки З. Е. Мордвинова объясняет тем, что русская литература тогда отсутствовала и знающим языки смолянкам открывалась возможность чтения иностранных книг[14]. Добавим, что общение при дворе происходило на французском языке, так что будущим фрейлинам был необходим иностранный язык.

Учебная программа определялась целью воспитания девиц — воспитание носило светский характер. «Если они будут любить учение, труд и порядок, — писала имп. Мария Федоровна, — то могут надеяться быть счастливыми женами и матерями, особенно если к талантам и познаниям, какие им даются в заведении, присоединят хороший характер»[15]. Забота о вере, христианском благочестии, воспитании благоговения ставилась на первое место. Общая молитва по утрам и вечером, служба в воскресенье и праздничные дни, проповедь — были неизменны в институте. Даже наказание за малейший проступок во время молитвы или службы был суровее, чем в других ситуациях.

Высокая религиозность людей того времени ставила в один из углов образования религиозное воспитание, Закон Божий как предмет был одним из главных, «яко первое всему основание»[16]. «Первое попечение надлежит иметь о вере, дабы заблаговременно посеять и вкоренить в сердцах благоговение, то есть безмолвное почитание христианского благочестия; церковная служба и проповедь будут верными в сем пути предводителями»[17].

Во вторую, но не меньшую, очередь внимание уделялось нравственному воспитанию воспитанниц, скромность, вежливость, учтивость развивались, а грусть и уныние не допускались, игры выбирались по возрасту, в Уставе об этом есть особый пункт «О забавах»[18]. «Для воспитываемого общества не меньше нужны всякие невинные забавы, которые в удовольствие стараться изыскивать, а от благорассмотрения госпожи Начальницы зависит оныя так учреждать, чтобы по склонностям и по времени изобретаемы были. <...> Если случатся иногда такие, кои меланхолического сложения и от забав отклоняются, то таковых ласкою уговаривать и привлекать к тому, чтоб равно с прочими в веселии участие принимали, а до того всячески не допускать, чтоб являли унылый вид с угрюмым молчанием и задумчивостью, но паче стараться все Общество содержать в забавах»[19]. «Также всякими невинными завами и играми оное юношество увеселять, и чрез то мысли его приводить всегда в ободрение»[20]. Программа обучения должна была соизмеряться с возрастом и способностями девочек: «Просвещая притом их разум науками и художествами, по природе, полу и склонности каждого, обучаемы быть должны с примечанием таким, что прежде, нежели отрока обучать какому художеству, ремеслу или науке, надлежит рассмотреть его склонности и охоту и выборе оных оставить ему самому. Душевные его склонности всемерно долженствуют в том над всеми прочими уважениями преимуществовать; ибо давно доказано, что не преуспеет он ни в чем том, чему будет прилежать по неволе, а не по своему желанию»[21]. В обязанности каждого преподавателя вменялось быть учтивыми и доброжелательными с ученицами. «Напрасно <...> употребляемая строгость бывает обыкновенно повод к преступлению, — пишется в Уставе, — совершенно опровергает порядок доброго воспитания и приводит в уныние питомца <...> чтоб в употребляемых строгостях поступаемо было умеренно»[22]. Телесные наказания не допускались. Главным средством исправления провинившихся служило пристыжение перед всем классом, но и оно использовалось крайне редко, например при нарушении благочиния во время церковного богослужения. Личный пример педагогов считался главным средством, чтобы привить лучшие качества их питомцам. В обращении с детьми требуются «кротость, благопристойность, учтивость, благоразумие, справедливость и также непритворная веселость и отсутствие лишней важности в обращении»[23]. Существенным показателем относительной свободы учениц являлось, например, то, что институтки, выучив язык, могли общаться с учительницами на разные темы, высказывать свое мнение, достаточно вольно объяснять свои мысли, ценилось остроумие. Нравственность оберегали особо. Седьмая заповедь о прелюбодеянии заклеивалась, большинство девочек отличалось неведением и не догадывалось, откуда берутся дети. «Мне было восемнадцать лет и <...> я сказала Александре Зубовой: «Моя милая, что делают, чтобы иметь детей?» Она сказала мне: «А, Сашенька, Делош (профессор. — *Примеч. А. О. Смирновой-Россет*) нам не сказал, что нужно делать»[24].

В 1783 г. была сформирована «Комиссия для заведения в России благородных училищ», которая установила плохое знание воспитанницами русского языка и предписала увеличить число часов на его изучение и ввести преподавание всех предметов на русском языке. Курс наук был усилен введением геометрии, хронологии, мифологии и натуральной истории.

Чтобы следить за успеваемостью учениц, устраивались «приватные» экзамены в классе при учительницах и открытые (публичные) при начальстве. Рвение к учебе поощрялось похвалой и каким-нибудь

награждением от учительниц, которые наблюдали за обучением девиц, и раздачей определенных знаков отличия от г-жи начальницы.

С первых шагов в институте девицы приучались к умению держать себя в обществе. Их обучали декламации, заставляли читать и писать стихи, разыгрывать музыкальные пьесы и играть на сцене перед избранным обществом. Если научное преподавание хромало, т. к. хороших учителей было немного, то умение показать товар лицом, произвести приятное впечатление было необходимой их принадлежностью. В Смольный постоянно являлись почетные русские и иностранные гости. Это умение проявлялось в публичных экзаменах, в большинстве случаев похожих на театральные представления, где пение, декламация, танцы и музыка воспитанниц, прельщавших зрителей своей «юностью» и «невинностью», являлось лучшей аттестацией начальства.

К светской жизни воспитанницы приучались на балах и праздниках, устраиваемых в Смольном институте, на них присутствовало лучшее петербургское общество, и даже дипломатический корпус, в числе других приглашались кадеты. Кроме того, в Воспитательном обществе благородных девиц во второе воскресенье каждого месяца происходили assemblees, начинавшиеся с ученического концерта и заканчивавшиеся балом, с участием знатных особ и почетных гостей. После бала обыкновенно накрывался ужин, за которым девушки сидели с гостями. Императрица в таких случаях давала особые указания относительно внешнему виду воспитанниц. «Существенно важно, — писала она начальнице, — заботиться о внешности воспитанниц, их осанке, о том, чтобы придать грацию их телу. Эти последние качества, какие бы они ни казались пустыми, всегда придают приятность в жизни и иногда доставляют прочное и продолжительное благосостояние»[25]. В дни собраний институтки обязательно должны были быть в буклях. На празднике Смольного института в 1809 г. воспитанницы танцевали балет, при Воспитательном обществе благородных девиц состоял оркестр из двенадцати музыкантов. Императрица любила, чтобы Смольный посещали разные лица. Там нередко бывал великий князь Павел, а его первая супруга Наталья Алексеевна ездила туда не менее трех раз в неделю. Екатерина привозила туда Дидро и шведского короля Густава; было много других иностранцев, знакомившихся с этим диковинным, даже для европейцев, учебным заведением.

Имп. Екатерина знакомила смолянок с жизнью и за стенами их учебного заведения. С 1770 г. она ввела для воспитанниц катание на придворных экипажах по улицам Петербурга. Воспитанницы двух старших возрастов в сопровождении начальницы ездили и ко двору, где обедали с императрицей.

Тогда в моде были театральные представления, которые устраивались и в Обществе. Их очень любила императрица, придавая им большое воспитательное значение, она считала, что разучивание ролей развивает у девочек литературный вкус. Выбор произведений для театральных представлений в Смольном был предметом постоянных забот императрицы. По этому поводу она переписывалась с Гримом, Вольтером. До 1776 г. в Смольном институте не имелось специального театрального помещения, и представления устраивались в небольшом круглом зале, где по такому случаю возводилась сцена.

Жизнь институток была продумана до мелочей. Ученицы разных классов отличались по цвету одежды. Девицы первого возраста носили платья кофейного или коричневого цвета, второго — голубого, третьего — серого, четвертого — белого. Платья на каждый день были камлотные[26], а на воскресные и праздничные дни — шелковые, с соблюдением цвета своего класса. Прочие уборы оставлялись на волю начальницы, в Уставе о них ничего нет.

Обращалось внимание и на физическое воспитание воспитанниц. «Всякая излишняя нега вовсе изгнана быть долженствует»[27]. Гигиены как науки в те времена еще не существовало, потому тем более знаменательно, что Бецкий в Уставе требовал от педагогов особо приучать детей к опрятности, которой не могло похвастаться в быту даже высшее общество. Роскоши не было ни в чем — ни на столе, ни в дортуарах.

В институте прием пищи был трехразовым, о чем сообщал звонок колокольчика. Звонка на урок или на перерыв между уроками, подобно современному школьному звонку, не было. Для каждого класса определялся свой стол, за которым присутствовала учительница, а за порядком наблюдала надзирательница. Разговор за столом зависел от разрешения на него начальницы. Надзирательницы и учительницы следили за тем, чтобы девицы порядочно и чисто кушали, мыли руки после еды и полоскали рот. Столовое белье меняли ежедневно, а для двух последних классов — два раза в день. Пища должна была быть здоровой и в достатке, чтобы девицы не чувствовали голода. Вся пища, поступавшая на кухню, проверялась перед началом приготовления надзирательницей или правительницей. Рекомендовалось давать детям молоко или воду, а чай и кофе считались для них вредными.

При монастыре существовал сад с беседками, фонтанами, прудами. На лето из придворных оранжерей привозили редкие растения, даже выписывали из-за границы цветы. Девицы должны были гулять в саду, питаясь свежим воздухом. Если стояла плохая погода, то для гуляния были приспособлены специально устроенные для этого места. Заботясь о поступлении воздуха в спальни, специально строились отдушины, которые использовались, когда было невозможно из-за холода открыть окна для проветривания. Отапливалось помещение умеренно, чтобы не было жара, по термометру.

Ночью девицы также были под надзором надзирательниц или учительниц. Никто, кроме служанки, которая должна была ночевать с институтками, не имел права входить в спальню девушек. Первому классу разрешали спать девять часов, второму восемь, третьему семь с половиной, а четвертому шесть с половиной. Вставать должны были все вместе, а ложился каждый класс по-своему.

Для больных было отведено особое место вблизи сада, чтобы было какое-то веселье. Ухаживать за больными должны были монахини, наблюдение за больными было круглосуточным. За монахинями в свою очередь присматривали правительница и надзирательницы. Соблюдался карантин, посещение сокурсницами было строго запрещено, чтобы избежать эпидемии. За здоровьем Общества наблюдало два человека — доктор и лекарь. Их отличие было в том, лекарь, в отличие от доктора, не мог назначать никаких лекарств и следовал предписаниям доктора.

На день открытия института его штат состоял из ста семидесяти двух человек на пятьдесят воспитанниц. Уже в начале XIX в. Смольный имел пятьсот воспитанниц с числом служащих при нем до трехсот пятидесяти человек.

Увлечение светской жизнью было всепоглощающим, но многие девицы, выпускаясь из института, сталкивались с совсем иной жизнью, отличной от жизни в стенах учебного заведения, она была сопряжена с трудом, заботами и даже нуждой. Это было и при имп. Екатерине, и при имп. Марии Федоровне. Проблема в определении будущего воспитанниц усугубилось еще и тем, что при имп. Марии Федоровне в институте произошли реформы, и с 1803 г. в институт принимались не только девицы из одного родового дворянства, но и дочери полковников и статских советников (хотя они не были придворными дворянами). А значит, уровень жизни после выпуска мог быть каким угодно.

«Не следует ни на минуту терять из виду их состояния и будущего назначения, — писала имп. Мария Федоровна начальнице, — поэтому надо стараться отстранять от них все, что противоречило бы этому состоянию и этому назначению, все, что могло бы им внушить вкус к этому призрачному миру, химерическим существам и экзальтированным чувствам, к этому прекрасному идеалу, который так вредит “действительному благу”… К чему бы послужило блестящее воспитание, которое только увеличило бы неприятности их положения и привело бы к тому, что это положение стало бы для них невыносимо? Большинство этих девиц бедны, надо заранее приучать их к мысли о бедности. Многие будут жить в деревнях: надо приготовлять их к уединению. У некоторых могут оказаться родители, не получившие хорошего воспитания, — пусть они будут убеждены, что надо научиться жить со всякого рода людьми, лишь бы они были честны. Все, по выходе из Общества, увидят себя окруженными примерами порока и соблазнами искушений; поэтому надо их так приготовить, чтобы в критическую минуту испытаний, опасности и лишений всякого рода они не были захвачены врасплох, находя в самих себе, благодаря запечатленному в них глубокому уважению к религии, основу добродетелей, опирающихся на вере, и которая сделает их способными восторжествовать над препятствиями, встреченными ими на пути своей карьеры… Великое искусство воспитания заключается в том, чтобы научить их такому способу мышления, который позволял бы им находить в самих себе и вокруг себя все свои удовольствия и все свои радости»[28].

Кроме фонда, организованного на содержание института, в который вносили суммы члены царской семьи, существовал фонд в поддержку девиц, оставшихся без финансовой поддержки после выпуска (например, сирот), которым и выпуске выдавалась определенная сумма денег, чтобы девица могла устроиться первое время. Если девице некуда было пойти из института, то ей разрешалось остаться в стенах Смольного, но не более чем на два года.

Процесс адаптации к жизни был очень труден. Обстановка и быт закрытого учебного учреждения, культивировавшего детскость воспитанниц, диктовали соответствующее поведение девушек уже за стенами института. Институтки, ни разу не сталкивающиеся с настоящей жизнью, видели окружающий мир в «розовом» цвете, были невероятно наивны. «Выпущенные в жизнь не подготовленными к ней и не знающими ее, воспитанницы женских институтов в обществе и тем более в провинции не пользовались сочувствием и не встречали поддержки. Вместе с насмешками над неловкостью институток распространились стереотипные суждения о них как об изрядно невежественных существах. Институтская наивность стала притчей во языцех»[29]. Они считались не от мира сего, тяжело воспринимались даже родными.

После смерти Екатерины II шефство над институтом взяла супруга императора Павла имп. Мария Федоровна. Она, как и Екатерина, правила Смольным тридцать два года (1796–1828 гг.). Время ее правления называют золотым, так как Смольный институт по своей деятельности стоял во главе русского женского образования. Мария Федоровна развитием сети женских заведений по образцу Смольного практически осуществила замысел имп. Екатерины II, в заботах о женском образовании и воспитании не отделяя интересов «благородных» от «разночинных» и созидая системы воспитания как для тех, так и для других. «Дворянство и мещанство, — писала имп. Мария Федоровна вступая в управление Смольным, — имеют одинаковое священное право на благодеяния монарха, на заботы, которые мы прилагаем к ним, но каждое в своей сфере»[30]. «Вижу большие неудобства в смешении благородных девиц с мещанками, — объясняла свои распоряжения Мария Федоровна, — ибо несомненно, что обязанности и назначения последних во многих отношениях различествует от обязанностей и назначения благородных девиц; поэтому смешивать их в воспитании значит вредить им обеим, их отношения совершенно различны и приобретение талантов и приятных для общества искусств, которое существенно в воспитании благородной девицы, становится не только вредным, но и пагубным для мещанки, ибо это ставит ее вне своего круга и заставляет искать опасного для ее добродетели общества. Если же, напротив, воспитание благородных девиц вместе с мещанскими приноровить к ограниченному плану, необходимому для последних, то потеря для первых становится очевидной»[31]. Этим объяснялась разница

в постановке учебно-воспитательной части в обоих отделениях Смольного. Вспомним, что в 1765 г. при Смольном институте было открыто Мещанское училище. Для девиц Воспитательного общества воспитание носило характер светский, эстетический, для мещанской — практический, утилитарный, приспособленный к трудовой жизни. Однако справедливости ради надо заметить, что выпускницы училища имели багаж знаний по большей части предметов «благородной» половины, в том числе языки, географию, историю, арифметику. Программа Мещанского училища расширялась постепенно сама собой вследствие стремления императрицы, чтобы его воспитанницы с успехом занимали места учительниц и гувернанток как в учебных заведениях, так и в частных домах. Императрица желала сохранить в Смольном институте оба типа женского образования.

Имп. Мария Федоровна провела ряд преобразований в Смольном институте. Срок обучения был сокращен с двенадцати до девяти лет — трех трехлетних классов. Возраст приема в институт повышен до девяти лет. Были разрешены свидания с родными. Круглосуточно вместо учительниц при детях стали находиться классные дамы. А для преподавания приглашались учителя-специалисты. Уже с 1803 г. в Воспитательное общество принимались девицы не из одного родового дворянства, но и дочери полковников и статских советников, а в Мещанское училище — дочери обер-офицерских чинов — военных до чина капитана и гражданских до чина восьмого класса, а также дочерей купцов, священников, медиков, учителей, художников, не имеющих штаб-офицерского чина. Но пятьдесят мест из ста в училище оставлены были исключительно для мещанских дочерей. В 1797 г. из-за огромного количества желающих поступить в «благородную» половину института руководство было вынуждено увеличить в ней число штатных мест с соответствующим уменьшением штата на мещанской половине. Имп. Мария Федоровна на следующий год за собственный счет основала в Петербурге специальный мещанский Мариинский институт, а еще через год, чтобы не упразднять Мещанского училища в Смольном, открыла новый «благородный» институт — училище ордена св. Екатерины. Еще через несколько лет открыты были женские институты обоих типов в Москве. Все эти учебные заведения были созданы по образцу обоих отделений Смольного института. Нельзя не отметить желание русских государынь развивать оба типа женского образования в стенах одного заведения.

Открытие Воспитательного общества благородных девиц было назначено, по указу от 5 мая[32] на 28 июня 1764 г., в день восшествия на престол императрицы. Но назначенное в этот день не состоялось — с одной стороны, потому, что был траур по первой супруге вел. кн. Павла — Наталье Алексеевне, с другой — отъезд Екатерины 20 июня в Лифляндию, для встречи в Риге с польским королем Станиславом Понятовским. Поэтому торжественное открытие было перенесено на 4 августа. Этому событию предшествовало освящение храма Святой Екатерины. Торжество сопровождалось выстрелами из ста одной пушки. Императрица осмотрела помещения, где должны были жить и учиться воспитанницы. Через три дня после открытия Совет попечителей принял только одиннадцать девочек. Дворяне, особенно из провинции, не спешили отдавать своих малолетних детей в новое неизвестное учебное заведение, пусть и на полное государственное обеспечение. Они не могли понять, почему их девочкам не достаточно того обучения, которое давалось в родном доме. Екатерина II не предпринимала никаких побудительных мер, чтобы заставить родителей против их воли отдавать дочерей в Смольный. Она поступила более мудро — стала всячески оказывать ему свое монаршее внимание. Со временем поступление в Смольный стало престижным. Так что первый прием, объявленный в мае 1764 г., длился долго, и только в июле следующего 1765 г., когда последней была принята дочь князя Щербатова, состав воспитанниц Смольного института — пятьдесят одна девочка[33] — стал полным. Полный список воспитанниц за все года существования института опубликовал в своем исследовании Н. П. Черепнин[34].

О судьбе большинства из выпускниц ничего не известно, после выпуска они были приняты обратно родителями и родственниками. Но пять выпускниц были приняты императрицей ко двору. Это Глафира Ивановна Алымова, Екатерина Ивановна Молчанова, Александра Петровна Левшина, Наталья Семеновна Борщова и Екатерина Ивановна Нелидова. Императрица так любила этих воспитанниц, что заказала художнику Г. Левицкому их портреты как аллегории искусств, в которых они отличились в Смольном: Левшина изображала собою живопись, Борщова — музыку, Алымова — танцы, Молчанова — декламацию. Тремя годами ранее был написан портрет Нелидовой.

Идея женского образования, первоначально встреченная в русском обществе с недоверием, принесла плоды уже после первого выпуска. Институты воспитали тысячи девушек. По-разному складывалась их судьба, одни уходили в монастырь, другие оставались при дворе, кто-то становился ученым, врачом, литератором, музыкантом, общественным деятелем, а кто-то отдавал свою жизнь театру. В современном обществе представить себе необразованную женщину практически невозможно, но мало кто задумывается, что начало женскому образованию в России положила императрица Екатерина II, создав Смольный институт. «Значение учебного заведения обыкновенно определяется числом полезных деятелей, приготовленных им для общества. Следить за деятельностью женщины трудно, потому что она выказывается не в общественной жизни, а в скромном и тесном кругу семейства, закрытом от постороннего наблюдателя. Одно Общество благородных девиц, в продолжение столетнего своего существования, воспитало более трех тысяч женщин. Подумав о значении нравственной и образованной женщины в жизни каждого

человека, мы должны сказать, что наше заведение имеет право торжествовать свой столетний юбилей особенно потому, что оно, как старейшее своею деятельностью, могло послужить на пользу доброго для нас отечества более, чем какое-нибудь другое из всех учебных заведений России»[35].

Примечания

1 Лодзинская Л. Я. Во главе двух академий.— М., 1983.— С. 14.

2 Бецкой И. И. Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества, конфирмованное Ее Императорским Величеством 1764 года марта 12 дня.— СПб., 1764.

3 Шумигорский Е. С. Основание Смольного монастыря // Русская старина. 1914.— Т. 159.— № 8.— С. 306–351.

4 Бецкой И. И. Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества, конфирмованное Ее Императорским Величеством 1764 года марта 12 дня.— СПб., 1764.— С. 6.

5 Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 668.— № 12.103. От 22 марта 1764 г.

6 Бецкой И. И. Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества, конфирмованное Ее Императорским Величеством 1764 года марта 12 дня.— СПб., 1764.— С. 8.

7 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 745.— № 12.154 от 5 мая 1764.

8 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 746.— № 12.154 от 5 мая 1764.

9 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 746.— № 12.154 от 5 мая 1764.

10 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 748.— № 12.154 от 5 мая 1764.

11 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 742–750.— № 12.154 от 5 мая 1764.

12 Устав Воспитательного Общества благородных девиц // Полное собрание законов Российской Империи.— Т. XVI.— № 12.154 от 5 мая 1764 г.— СПб., 1830.— С. 743–744.

13 Белоусов А. Ф. Институтки // Институтки: Воспоминания воспитанниц институтов благородных девиц.— М., 2005.— С. 8.

14 Мордвинова З. Е. Смольный институт в эпоху императрицы Екатерины II // Исторический вестник. 1914.— Т. 136.— № 6.— С. 990.

15 Шумигорский Е. С. Смольный институт и его роль в истории женского образования в России // Русская старина. 1914.— Т. 159.— № 8.— С. 272.

16 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 750.— № 12.154 от 5 мая 1764.

17 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 750.— № 12.154 от 5 мая 1764.

18 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 753.— № 12.154 от 5 мая 1764.

19 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 753.— № 12.154 от 5 мая 1764.

20 Высочайше утвержденный доклад Академии Художеств Главного Директора Генерал-Поручика Бецкаго. — О воспитании юношества обоего пола // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 670.

21 Высочайше утвержденный доклад Академии Художеств Главного Директора Генерал-Поручика Бецкаго. — О воспитании юношества обоего пола // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 670.

22 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 753.— № 12.154 от 5 мая 1764.

23 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 753.— № 12.154 от 5 мая 1764.

24 Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания.— М., 1989.— С. 412.

25 Шумигорский Е. С. Смольный институт и его роль в истории женского образования в России // Русская старина. 1914.— Т. 159.— № 8.— С. 274.

26 Камлот — недорогая шерстяная ткань, которую в Россию привозили из Англии.

27 Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 754.— № 12.154 от 5 мая 1764 г.

28 Шумигорский Е. С. Смольный институт и его роль в истории женского образования в России // Русская старина. 1914.— С. 159.— № 8.— С. 274.

29 Белоусов А. Ф. Институтки // Институтки: Воспоминания воспитанниц институтов благородных девиц.— М., 2005.— С. 228.

30 Шумигорский Е. С. Смольный институт и его роль в истории женского образования в России // Русская старина. 1914.— Т. 159.— № 8.— С. 270.

31 Шумигорский Е. С. Смольный институт и его роль в истории женского образования в России // Русская старина. 1914.— Т. 159.— № 8.— С. 270.

32 О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском монастыре; с приложением Устава и штата сего Воспитательного Общества // Полное собрание законов Российской Империи.— СПб., 1830.— Т. XVI.— С. 742.— № 12.154 от 5 мая 1764.

33 Черепнин Н. П. Императорское воспитательное общество благородных девиц: Исторический очерк.— СПб.; Прага, 1914–15.— С. 471–474.

34 Черепнин Н. П. Императорское воспитательное общество благородных девиц: Исторический очерк. СПб-Прага, 1914–1915.

35 Лядов В. Н. Исторический очерк столетней жизни Императорского ВОБД и Александровского училища.— СПб., 1864.— С. 80.

Н. В. Фадеев
Невский институт
управления и дизайна

Научный руководитель —
д-р филос. наук
Р. В. Светлов

МАГИКО-АЛХИМИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ МЕТАЛЛОВ. МЕТАЛЛЫ — ЧАША

Copyright © 2010, Н. В. Фадеев

Оккультная философия придерживается той точки зрения, что в природе нет абсолютных разграничительных линий, а есть относительно самостоятельные формы движения материи. В свою очередь, в ходе производимых преобразований это помогает придерживаться рассмотрения того вопроса, что подобные формы переходят друг в друга и тем самым составляют звенья единой цепи движения и развития. Это положение объясняет структурную связь между ранее разорванными элементами мира в целом и демонстрирует его единство.

Если обратиться к литературным памятникам, то мы обнаружим, что, например, сформировавшаяся библейская традиция отмечает — Вселенная по творению однородна: «В начале было Слово… Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть…». (Ин. 1: 1–2) Аналогичные параллели можно проследить и по другим источникам, относящимся к иной культуре. Так даоская традиция констатирует, что: «Дао рождает Одно. / Одно Двоих рождает. / Двое рождают Трех, / Трое рождают все сущее»[1]. Еще одним характерным примером является алхимическая традиция, в которой считается, что материя бывает растительная, животная и минеральная. Это замечание может быть сопоставимо с тем, что растительная материя имеет дух, минеральная — тело, животная — душу. В свою очередь, они могут быть представлены как Сера, Меркурий и Соль, которые исходят из хаоса, из единой материи. Обобщая различные источники, мы можем обнаружить аналогичные положения о единой материи производства. В своей деятельности алхимики рассматривали основополагающим элементом Делания, для получения Философского Камня, необходимость правильного определения Первоматерии — природной субстанции, содержащей — серу, ртуть и философскую соль. Добавим: «Герметические философы учили, что исходной точкой всего мира, и который представляет собою космическую материю и форму, в которой отольются все будущие существа»[2]. В современном мире, в начале 30-х гг. XX в., геохимики высказали гипотезу, что в любом природном образце, будь то осколок камня, деревянный брусок, щепоть земли, капля воды — везде можно обнаружить атомы всех химических элементов Периодической системы Д. И. Менделеева. В дальнейшем методы химического анализа позволили обнаружить миллионные и миллиардные доли граммов различных веществ во всевозможных природных соединениях. Из этого можно заключить, что «Materia Prima присутствует во всем, как и все в ней. Изначальная материя одинакова во всей Вселенной. Материя едина»[3]. Примечательно то, что «Алхимики, подобно современным физикам, руководствовались тем, что все материальные феномены берут начало в первичном материале. Его поиск составил их основное “чародейство” fascinosum, ибо с ним связано представление о том, что открытие первичного материала позволит постичь тайну божественного устройства космоса»[4].

Важной характеристикой Изначальной материи является то, что эта материя прибывает в не дифференцированном состоянии, и она не имеет определенной формы, но может принять любую. В этом случае из нее происходят четыре стихии, а также Эфир. Прослеживая дальнейшую градацию, отметим, что из четырех стихий происходят семь металлов, а также и любая форма материи. Эта взаимосвязь наблюдается во всех оккультных науках, так как последние взаимодействуют с тонкими энергиями. В этой связи отметим, а именно что «оккультизм представляет целую стройную философскую систему, имеющую целью синтезировать знания, чтобы установить законы, управляющие всеми явлениями видимого и, главным образом, невидимого мира»[5].

Исследования в разных областях науки фиксируют, что подобное может быть познаваемо только подобным, также и подобное может воспроизводить подобное. Согласно этому постулату, в алхимической практике существует только одна возможность, по получении материи для изготовления металлов, которую следует извлекать только из металлосодержащих веществ (пород). Это дает возможность предполагать, что в этом случае могут быть задействованы Золото и Серебро, т. е. Солнце и Луна, в свою очередь содержащиеся в определенной материи. В «Изумрудной скрижали» отмечено: «Pater eius est Sol, mater eius Luna» — «Отец ее Солнце, мать ее — Луна». В свою очередь, они являются символическими названиями Серы и Ртути, которые прибывают в первоматериии и сочетают в ней все свои свойства. В связи с этим необходимо указать, что Парацельс признавал, «что сплавы металлов вызывают удивительные и сверхъестественные

Copyright © 2010

явления… Сплавь семь металлов в необходимом порядке и в благоприятное время в единую массу… Все их качество объединяет в себе только один металл… *электрум*»[6]. В оккультной философии электрум является одним из тех материалов, скрытые силы которого нашли признание и широкое применение в сакральных практиках. По этому поводу Парацельс отмечает, что, «если изготовить из электрума чашу или тарелку, никто не сможет выпить из нее яда или подмешать вредные вещества с целью отравления или колдовства»[7].

Рассматривая различные культурные традиции, наряду с электрумом, в литературе существует упоминание еще и о другом широко используемом сплаве — красном золоте. Отголосок такого применения освещается в скандинавской мифологии, и зафиксирован в Старшей Эдде: «Золотом красным / владеть собираюсь, / пока буду жив…» (Речи Регина. 9). «А Вёлунд один, / в Ульвдамире сидя, / каменья вправлять стал / в красное золото, / кольца, как змеи искусно сплетал он…» (Песнь о Вёлунде. 5).

Процесс, позволяющий получить красное золото в лабораторных условиях, — это процесс соединения золота и меди (10–15%), такое соотношение ингредиентов позволяет получить сплав с сохранением золотого оттенка. Чтобы усилить интенсивность ярко-красного цвета, в ходе работы увеличивают доли меди до 20–25%. Выполняя химический закон, находящиеся в сплаве (смеси) золото и медь сохраняют свои индивидуальные свойства. Поэтому качества этого материала, как любого другого, определяются суммой их собственных особенностей, что способствует усилению аналогичных или близких друг к другу свойств используемых металлов.

Оккультное применение объединенных в единое целое качеств, двух и более металлов, позволяет оказывать воздействие на различные функции как микрокосмоса, так и макрокосмоса. Действительно, в руководствах по созданию материалов и анализа их свойств мы можем обнаружить указание на такой технологический процесс. В дальнейшем свойства полученного нового вещества широко используется в оккультной философии. Для примера приведем одно высказывание: «Сплав красного золота имеет определенное магическое значение: соединение меди и золота в одном материале позволяет объединить воздействие мужских и женских ипостасей сил плодородия»[8].

Наряду с этим, традиционно, золото рассматривается как средство, позволяющее укреплять здоровье и продлевающее жизнь человека.

Рассматривая многочисленные примеры оккультного применения золота, отметим лишь некоторые из них. Зафиксировано существовавшее поверье, что золотая посуда имеет возможность оказывать нейтрализующее действие на яды. Другое использование золота в пластинах, с нанесенными на них текстами или рисунками, отмечено в Древней Греции и Риме. В этом случае золото носили, как ладанку, а также оно могло потребляться в качестве любовных приворотов. Изучая библейскую традицию, следует обратить внимание на тот факт, что в ней золото считается сиянием Божественной славы. Такой подход к вопросу символики золота позволяет установить соответствие с тем, что «спасение и преображение человеческой души так же сравнивается с золотом, переплавленным и очищенным в горниле»[9]. Обратившись непосредственно к библейскому тексту, мы находим такое высказывание: «И Я обращу руку Мою на малых. И будет на всей земле, говорит Господь, две части на ней будут истреблены, вымрут, а треть останется на ней. И введу эту третью часть в огонь, и расплавлю их, как плавят серебро, и очищу их, как очищает золото…» (Зах. 13:7–9). Можно отметить, что самым первым упоминанием о золоте в христианской традиции является повествование, включенное в текст Ветхого Завета: «Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс» (Быт. 2: 10–12)[10].

В рамках нашей работы, во избежание одностороннего рассмотрения золота, необходимо привести еще один пример о часто упоминаемом металле, также входящем в красное золото и широко применяемом в оккультной философии. В описании одежды, зафиксированной в литературных памятниках, тоже присутствует упоминание о металлах и камнях, используемых в отделке костюмов. В саге «Об Эрике Рыжем» подробно описывается костюм приглашенной прорицательницы Торбьёрг (ее называли Малой Вёльвой): «Когда она пришла… была так одета: на ней был синий плащ… отороченный самоцветными камушками до самого подола… В руке она держала посох с набалдашником, оправленным желтой медью и усаженный самоцветными камушками… Она была обута в мохнатые башмачки… с большими пряжками из желтой меди»[11]. Заметим, что медь — это тот металл, с которым человек познакомился в глубокой древности и который активно применялся в социокультурной деятельности. Археологические находки представляют изделия из этого металла, использовавшиеся древними людьми: иглы, ножи, миски, разнообразные украшения и др. Традиционно медь считается одним из самых древних врачующих средств. Различные легенды рассматривают медь в качестве средства, позволяющего обнаружить и изгонять ведьм и колдунов, а также она обладает способностью рассеивать любые чары. Существует целый ряд исторических свидетельств о применении меди. Тонизирующий медный массаж применялся в Древнем Египте — египетские фараоны на босу ногу носили сандалии из чистой меди. С медным шаром в руке любил отдыхать Аристотель.

Примечания

[1] Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-де Цзин.— СПб., 1999. — С. 26.

[2] Седир П. Магические растения. — М.; Казань, 1993. — С. 16.

[3] Шварц Ф. Великое Делание / алхимия и современная антропология. — Киев, 1995. — С. 165.

[4] Франц Мария-Луиза фон. Алхимия. Введение в символизм и психологию.— СПб., 1997. — С. 71.

[6] Парацельс. Магический архидокс. — М., 1997. — С. 265. Электрум (серебристое золото), минерал класса самородных элементов, разновидность *золота самородного*, содержащая св. 25% (обычно 30–45%) Ag. Светло-желтые до белых и зеленоватых зерна, пластинки, дендриты и др.

[7] Парацельс. Магический архидокс. — М., 1997. — С. 267.

[8] Платов А.*, Дарт Алекс ван.* Практический курс рунического искусства. — Киев, 2000. — С. 230.

[9] Языкова И. К. Богословие иконы.— М., 1995.— С. 26.

[10] Иудейская традиция гласит: «А река выходит из Эдена, для орошения сада, и оттуда разделяется и образует четыре главные реки. Имя одной Пишон, она огибает всю землю Хавилу, где золото. И золото той земли хорошее, там хрусталь и камень оникс» (Берешит 2:10–12).

[11] Исландские саги. — Т. 1.— СПб.: MCMXCIX. — С. 481.

Д. Н. Гесь
студент факультета
искусствоведения РХГА

Научный руководитель —
д-р культурологии
М. Н. Цветаева

МЕТАФИЗИКА ДЕТСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ МАРКА ШАГАЛА

Copyright © 2010, Д. Н. Гесь

Во всех веках и у всех людей
ребенок представлялся образцом невинности,
безгрешности, доброты, правды и красоты.
Л. Н. Толстой

Есть что-то ангельское во всяком ребенке;
лучи высшей красоты исходят от детей,
и это делает детство идеалом человека.
В. В. Зеньковский

«Я их изучаю и всю жизнь изучал»;
«сколько очеловечивают они существование
в высшем смысле… без них нет жизни».
Ф. М. Достоевский

Наша эпоха — это время беспрецедентного по масштабам кризиса. Начавшись с распада институтов семьи, брака, церкви, с забвения духовных и нравственных ценностей, кризис постепенно охватил все сферы человеческой жизнедеятельности. Сегодня на наших глазах рушатся уже материально-экономические основы общества. В такое время возрастает научный интерес к учению о человеке, в особенности к философско-религиозной антропологии. Особую ценность приобретает духовный опыт, накопленный отечественной философией, литературой, искусством.

Русская культура знает особую форму противостояния кризисным состояниям сознания — это метафизика детства. В ребенке открываются невиданные жизненные ресурсы и новые формы построения собственной жизни в мире распадающихся ценностей. Метафизика детства (или философия детства), в отличие от детской психологии или педагогики, никогда не существовала как просто наука о ребенке, она была учением о подлинном и вечном в человеке как таковом, т. е. изучала детей как прообраз человеческого идеала. Философия детства — это своего рода «малая антропология», выводы которой строятся в неизменном контексте «взрослости», имея последней целью изменить мир взрослых через мир детей.

В корпусе наук о ребенке — т. н. «педологии» (В. В. Зеньковский) — метафизика детства появилась одной из последних, в конце XIX в., но так и не оформилась в целостное научное знание. Она существовала в жанре «размышлений на тему» внутри того или иного философского дискурса, например, у В. В. Розанова («Семья как религия»), В. В. Зеньковского («Основы христианской антропологии»). Кардинально отличаясь от других наук о ребенке как по задачам, так и по предмету, метафизика детства рассматривала ребенка как духовное явление, как отличное от взрослости духовно-телесное состояние человека. Ребенок имеет собственный онтологический и ценностный статус в мире, в его отраженном свете по-новому осмысляются идеи добра, красоты, творчества и даже бессмертия.

Масштаб и горизонты видения ребенка для отечественной мысли заданы евангельским богословием: «Пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте, ибо таковых есть Царствие Божия. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия как это дитя, тот не войдет в него» (Марк. 10:14–15). Этим утверждением ребенок не просто оправдывается на фоне языческих представлений[1], но и преподносится взрослому миру как образец истинной человечности. Дитя — это «подлинник Завета», «лучший вестник Божьей Правды» (К. Г. Исупов), и в этом состоит его роль в Божественном домостроительстве спасения. Поражает внутренний масштаб этой роли. Если в ребенке в каком-то зримом подобии предвосхищается полнота и правда «Царствия Божия», тогда дитя есть антропологическая модель по всем кардинальным линиям человеческой экзистенции — от моментов творчества, отношения к себе, к другому и вплоть до богообщения. В ребенке раскрывается призвание человека — быть чадом Божьим. Можно вспомнить слова о. И. Кронштадтского: «Люблю я молиться в храме Божьем… я оживаю в Боге и для Бога, для единого Бога, и весь Им проникаюсь и бываю един дух с Ним; я делаюсь *как дитя, утешаемое на коленях матери*; сердце мое тогда полно пренебесного, сладкого мира; душа просвещается светом небесным»[2]. Характерно, что в русской иконе отношения между Богородицей и Богомладенцем являются моделью подлинных отношений между человеком и Богом. Образы святых пронизаны чувствами сыновьей любви, послушания воле Отчей, духовной нужды, что нашло свое отражение в поэтике жеста и в формах молитвенного предстояния Богу. С этой точки зрения русский иконостас является образом единой семьи детей Божьих, обоженного человечества, предстоящего Христу, как своей главе и родоначальнику.

Эта идея не была забыта русской мыслью и получила развитие в философии, литературе, живописи. С. Н. Булгаков размышляет об онтологии детства: «детским миром устанавливается некое срединное,

Copyright © 2010

переходное состояние между ангельским и человеческим миром… Онтологическое раскрытие природы и предназначения этого детского мира, по-видимому, переходит за грань этого века. Он имеет свое онтологическое основание в том освящении детского возраста, которое дано Спасителем, прошедшим и младенчество в своем воплощении»[3]. Булгаков хочет сказать, что дети образуют как бы особый чин в мироздании — «малое» человечество. По концепции В. В. Розанова, сущность ребенка символична, в нем, как в живой иконе, отражается горняя чистота человека. «В сиянии младенца есть ноуменальная, по-ту-светная святость, как бы влага по-ту-стороннего света, еще не сбежавшая с ресниц его»[4], он есть «единственная и бесспорная безгрешность». Автор «Семьи как религии» фиксирует литургические и сакральные аспекты детства; «царство детей» обнажает изначальное внутреннее единство всего человечества, предвосхищающее грядущую гармонию восьмого дня творения: «...дом потому светится детьми, что в сущности он ими освещается, санкционируется в бытии своем, в труде своем, в своих заботах. Этот возящийся около ящика с игрушками мир, двух- и трехгодовалый мир, есть уже осуществленное “Царство Небесное”. Около него, как земля и подножие, раскидывается вся остальная жизнь»[5]. В мире А. Платонова теряет смысл все мирозданье, если в нем нет места для ребенка. «Жить на земле, видно, нельзя еще, тут ничего не готово для детей»[6]. Для писателя «дети — черновики бессмертия», они суть прообразы бессмертных человеческих существ, и потому их «общее дело» — спасение всего мироздания: «Почему мы такие плохие и ничтожные, а наши дети — такие радостные и вольные? Большие — только предтечи, а дети — *спасители Вселенной*» («Знамена будущего».) При такой идеализации детства неизбежно вхождение ребенка в мир взрослого как его внутреннее духовное состояние. «Детское во взрослом» характеризует многих героев литературы и искусства. «Детскость» призвана спасти «внутреннего человека» от греха и зла — князь Мышкин и Алеша Карамазов Ф. М. Достоевского, «Амазонка» (1906) М. Нестерова; искренностью, сердечностью и внутренней чистотой уберечь от пагубного влияния «света» и нравственной порчи — Пьер Безухов Л. Н. Толстого, пушкинская Татьяна, «Портрет писателя Л. Н. Андреева» (1907) кисти В. А. Серова.

Весь этот комплекс идей, связанный с «модельностью» (презентативностью) ребенка по отношению к взрослому бытию, с вестничеством как жизненной миссией ребенка и его особым статусом в мире (в т. ч. художественном мире), не мог не найти своего отражения в русском искусстве, которое всегда было философским по внутреннему строю. Детство привлекало художников своей нравственной красотой, целомудрием, неиссякаемым «цветением плоти» и мифопоэтичностью сознания. Будучи «сферой в сфере» (М. Н. Цветаева), отделенное от детерминированного грехом мира взрослых, детство существовало в самостоятельном культурном топосе. Это раскрывало перед автором особый простор для нравственного дерзания: специфика детства порой позволяет проще и полнее воплощать человеческие идеалы, чем множественная, противоречивая и более сложная реальность взрослых людей. Печатью идеализации отмечены детские образы Ф. М. Достоевского («Кроткая», «Мальчик у Христа на елке»), Л. Н. Толстого («Детство», «Война и мир»); из живописцев мы можем назвать О. А. Кипренского («Мариучча», 1819), В. А. Тропинина («Потрет сына», 1818), В. Г. Перова («Спящие дети», 1870), А. А. Иванова («Мальчики на Неаполитанском заливе», 1850-е гг.), М. В. Нестерова («Видение отроку Варфоломею», 1889–1890), З. Е. Серебрякову («За завтраком», 1914), К. С. Петрова-Водкина («Утро. Купальщицы», 1917). Список примеров легко продолжить.

Значение мира детства для искусства XX в. сложно переоценить. Помимо влияния на течения примитивистов, дадаистов, детство инициировало появление целого вида искусства — мультипликацию, где взрослые играют в детей и для детей, что отнюдь не мешает передаче глубоких жизненных истин; ярчайший пример этому — мультипликационные шедевры Ю. Б. Норштейна («Ежик в тумане», 1975; «Сказка сказок», 1979). Для «пионеров» русского авангарда начала века мир детства был одной из альтернатив выхода за пределы привычного и классического — в «заумь», в космос, в мистику и теософию, в физико-соматические миры, в бессознательное и подсознание или же в пространство ребенка. Будучи глубоко обеспокоенным онтологией жизни, смерти, Вселенной, пытаясь быть новой философией и религией «в красках», авангард проявляет глубокий интерес к идеям отечественной философии детства. В мифологеме детства, по представлению авангардистов, сконцентрировалась идея начала, близость к праистокам — природным, мифологическим, космическим. Художники вдохновлялись отсутствием стереотипов и чистотой детского сознания, его прозрачностью для бытия. В манере детского мироотношения и детского творчества виделся идеал для человека искусства. По концепции В. В. Кандинского, художник должен видеть мир глазами «юноши-старца», переживать действительность как ребенок, для которого «каждый предмет является новым», открывать в себе внутренние источники детской игры и фантазии. Позже писатель и философ М. М. Пришвин охарактеризовал детство как неиссякаемый источник творческой силы, побеждающий косность и необходимость человеческого бытия: «Если творчество есть сила освобождения от цепей, то это же самое творчество может и сковать цепь: как сохранить силу творчества до решимости схватиться с самой смертью?.. Сила творчества сохраняется теми же самыми запасами, какими сохраняется на земле вечное детство жизни во всех его видах»[7]. Изображение ребенка у К. С. Петрова-Водкина включалось во вселенские ритмы бытия, в «жизненные циклы» (рождение-вступление во взрослую жизнь-созревание-смерть («Полдень»),

1917). Известно, что Каземир Малевич в лекциях об искусстве называл «Черный квадрат» (1913) «Царственным Младенцем», тем самым сближая его с изображением Христа.

Марку Шагалу (1887–1985) тема детства особенно близка, она пронизывает все его творчество. Трудно назвать кого-либо из мастеров не только авангарда, но и всего русского искусства, для которого данный период жизни имел бы такое же значение, как для «мастера из Витебска». Детство для Шагала — это едва ли не главнейший источник образов и сюжетов, до последних дней сохранявших свою новизну и творческую привлекательность; про героев Марка Шагала, как ни у кого, мы можем сказать, что они похожи на детей, а характеристика «детское» как-то особенно подходит к самой манере его живописи. Духовное осмысление ребенка является важнейшей частью мировоззренческо-философской концепции художника. Образ ребенка плодотворно включается художником в идейные ряды онтологии, антропологии, философии творчества, историософии, философии семьи, танатологии, играя в них важнейшую роль. Масштаб темы детства в творчестве Шагала позволяет ввести понятие архитектоники детства и выделить в нем следующие аспекты.

Стилистический аспект. Детскость — как эстетическая категория — является важнейшим для художника принципом построения формы. Картины Шагала кажутся написанными рукой умудренного ребенка, они полны детской простоты, детского смеха, хрупкости, целомудрия и какого-то непоколебимого добродушия. Для Шагала характерна стилистическая связь не только с детским рисунком, но и с народным творчеством, которое во многом также является «детским» по форме и по содержанию. Их объединяет мифопоэтичность мышления, склонность к фантасмагории и сказочности, строгий отбор образов, героев и сюжетов, смысловое единство национального и общечеловеческого, непосредственность мировосприятия и доверительная «открытость» навстречу зрителю.

Этический аспект. Детскость — как личностный модус — является устойчивым качеством большинства героев Шагала. Они напоминают взрослых-детей: в чистоте своей открытости миру, в целостности, в нравственной красоте, в «первородной» свободе и абсолютной беззащитности. Говоря общо, детскость является их формой бытия в мире, выражая мироощущение самого художника.

Творческий аспект. В основе творческого процесса Шагала лежит постоянное усилие памяти, возвращающее его к «началу» жизни, особенно к детству. Помимо уже отмеченной любви к сюжетам, основанным на детских впечатлениях, детство воспринимается Шагалом как мировоззренческая родина и «отчий дом» художественного призвания. Только так можно понять эти слова, сказанные уже взрослым человеком: «У художника есть необходимость быть “в пеленках”. Он всегда находится где-то возле юбок матери, очарованный ее близостью и в человеческом, и в формальном плане. Форма — не продукт школьного обучения, а следствие этой погруженности в материнское начало»[8]. Наподобие платоновского «анамнезиса» память соединяет художника с детством, как с неиссякаемым источником истины, гарантируя этим подлинность и успешность творческого акта. В этом заключается концептуальное значение идеи детства для всего творчества Марка Шагала.

Сюжетно-тематический аспект. Это непосредственное изображение ребенка, его художественная и философская трактовка автором. Следует подчеркнуть, что все вышеобозначенные аспекты — стилистический, этический и творческий — не могут существовать вне своей соотнесенности (сознательной или бессознательной) с местом ребенка в общей системе ценностей художника. Они суть следствия осмысления художником идеи детства и ее последующего развития в художественном и мировоззренческом планах. Нам представляется невозможным, чтобы детскость как духовное качество героя или как эстетический принцип существовала бы вне первоначального топоса проблемы — вне оценки (даже интуитивной) автором мировосприятия ребенка и его жизненной «позы» в мире. Поэтому, раскрывая смысл детского образа, мы в той или иной мере анализируем мировоззрение самого художника.

Одной из главных черт, выделяющей Марка Шагала среди других русских художников, так или иначе обращавшихся к теме детства, является то, что его почти не интересует ни психология детства, ни его бытовой антураж[9]. Для подавляющего большинства живописцев на первом месте стоит именно изображение характера ребенка, мира его внутренних переживаний, подробностей его быта (детская одежда, игрушки, мир детской комнаты). Метод Шагала имеет принципиально другой характер, для него детство — это преимущественно философская проблема, его детский образ стремится отрешиться от всего конкретно-индивидуального, иногда до предела упроститься, раскрывая этим свою знаково-символическую природу. Вероятно, поэтому Шагал изображает почти исключительно младенца. Ему не нужны другие детские возрасты, т. к. в младенчестве он видит главную идею детства в своей изначальной чистоте[10].

Детский образ имеет особое место в художественном мире, существенно отличаясь от других персонажей. Герой у Шагала — это всегда выразитель общих идей, стихий, данных в зримо-чувственных, биографических образах. Белла, отец, мать или скрипач суть идеи-личности, в них соединяются личностно-индивидуальное и идеально-всеобщее, свободное от ограничений времени и пространства. Как пишет Н. Апчинская, «миссия Шагала заключалась именно в том, чтобы воплотить — словно уподобившись самому Творцу — дух в зримых пластических формах, соединить дух и материю, сохранив при этом ощущение их полярности»[11]. С известной долей условности можно утверждать, что образ Беллы, помимо своей связи с конкретным человеческим лицом, выражает

также саму идею вечной женственности в ее трактовке художником. В каждом новом образе Беллы Шагал с разных сторон утверждал эту изначальную дихотомию общего и частного и таким образом достигал новых степеней выразительности. Можно также обратиться к образу странника («Над Витебском», 1914). Это очень емкая метафора, выражающая и вечный творческий поиск, и кардинальную свободу художника от внешнего мира, и даже странничество как форму судьбы всего еврейского народа и каждого его члена в отдельности.

Образ ребенка строится по тем же принципам, однако имеет существенное отличие. В картине «Рождение» (1911) символическая природа детского образа получает онтологическое толкование. «Бытийность» образа заключается в его укорененности в духовную действительность. Для Шагала сущность ребенка иконична, через него проявляется духовная реальность в своей зримой данности и чистоте, делая дитя своим вестником и представителем в земной жизни. Поэтому образ ребенка на этой картине трактуется не просто как знак, но как живой носитель горнего мира.

Тема появления человека на свет настолько глубоко волновала русского художника, что он создал целый цикл картин, посвященный философскому осмыслению феномена рождения. Помимо указанной работы это еще две картины с одноименным названием 1910 и 1911 гг. Для истории русского искусства факт создания подобного цикла вполне можно назвать уникальным. Следует признать, что русская светская живопись с нач. XVIII в. и вплоть до авангарда прошла мимо феномена рождения, исчерпываясь в своих размышлениях образами младенчества, детства и материнства.

Событие рождения, действительно, представляет собой глубокий интерес. По своей экзистенциальной насыщенности и таинственности рождение сопоставимо только со смертью. Несмотря на то что смерть не имеет собственного бытийного содержания (итог смерти — это «тленный футляр», из которого изъята живая душа), а рождение до краев наполнено жизнеутверждающим смыслом, перед нами глубоко родственные явления. И смерть и рождение — это кардинальные события жизни, в которых происходит уникальная (в первый и в последний раз) встреча горнего и дольнего ради конкретной человеческой души. Дети несут на себе эту печать вечности, выступают ее хранителями, по ней мы их узнаем. Именно это и делает детей в буквальном смысле вестниками или, что в данном случае одно и то же, земными ангелами (ангел в переводе с иврита «посланник», «вестник»). Через «порог пространственности» (арх. Софроний Сахаров) рождение доносит до нашего слуха немое, но лучезарное слово вечности. Еще некоторое время оно будет сиять на лице ребенка. Услышать и понять его — прямой долг метафизики детства.

Событие рождения осмысляется Шагалом как чудо и таинство, или, используя выражение В. В. Розанова, как «кардинальная тайна мира». В основу картины положено событие из собственной биографии, описанное Шагалом в книге «Моя Жизнь». «Дом был полон принаряженных женщин и озабоченных мужчин, черными пятнами застивших дневной свет. Все суетятся, шепчутся, и вдруг — пронзительный крик младенца. Мама, полураздетая, бледная, без кровинки в лице, лежит в постели. Это родился мой младший брат»[12]. Однако в живописи этот мотив был существенно переосмыслен. В картине Шагал соединяет в одно неразделимое целое эпизод из своей жизни с евангельским сюжетом Рождества Христова. Этот смелый прием превращает простую жизненную зарисовку в образ Вифлеемских яслей под крышей обычного дома.

Главная художественная задача на картине «Рождение» — передача онтологической двойственности события рождения. Это достигается через поэтику полного взаимопроникновения горнего и дольнего: все элементы картины двоятся в плане своей «бытийной» принадлежности. Пространство картины дематериализуется, насыщается «неотмирными» цветами розового, голубого, белого; оно словно существует в отдельном пространстве-времени. Персонаж, стоящий над ложем матери и держащий лампу, воспринимается как ангел благовествующий, возвещающий миру радость прихода нового человека в мир. Сам образ матери изображен как небольшой океан золотого света; она возлежит, как Даная на зеленой подушке — животворящей вселенной, из подкладки ее одеяла пробивается небо. В младенце это взаимопроникновение миров достигает своей высшей точки. Его образ решен крайне условно, почти схематично, лишь в несколько мазков розовой краски. Но с него этого довольно, т. к., по замечательному выражению В. В. Розанова, младенец есть «выявленная мысль Божья», он свободен еще от земных форм.

Не случайно, что для младенца выбран именно розовый цвет, а не голубой, который также обозначает в мире Шагала явления духовного порядка. Голубой может быть цветом избранничества («Автопортрет перед мольбертом», 1914), творческой активности («Автопортрет с музой», 1917–1918), покоя и душевной чистоты («Окно в сад», 1917). Розовый — более интимный цвет, отражающий мир глубоких сердечных переживаний. Для русского искусства розовый — это цвет детства, цвет юной любви, сердечной теплоты и тишины, невинности и хрупкости. Идея эроса как служения, как добровольной жертвы очень часто воплощалась Шагалом именно в этом цвете. Стремясь передать святость, невинность и беспомощность животного мира перед безумствующей человеческой стихией, он изображает на картине «России, ослам и другим» (1911) кормящую розовую корову, неизменно выполняющую свое жертвенное служение на фоне «осколков» космоса и простреленного купола церкви. Розовым окрашена церковь на картине «Прогулка» (1917–1918) и платье парящей Беллы, символизируя Божественный характер эроса, его невещественность. В розовый цвет окрашены большинство детских образов Шагала. Через символику этого цвета ху-

дожник размышляет о сущности детства, открывая в нем глубину и красоту подлинной человечности. По мнению Шагала, в младенце под розовой невинной плотью проявляются в изначальной чистоте добродетели целомудрия, кротости, святости, которые по мере взросления постепенно угасают и теряются в глубинах человеческой души. Возникает любопытная ассоциация с христианской концепцией образа Божьего в человеке. И хотя Шагал был художником принципиально внеконфессиональным, влияние этой концепции на него очевидно. Например, почти парафразом звучат слова православного философа В. В. Зеньковского: «...в детях это сияние образа Божия, эта красота души еще не закрыта от нас так, как закрыта она во взрослых людях, — и слова Спасителя о том, что нельзя войти в Царство Божие не ставши "как дитя", получают еще новый смысл: нельзя в людях увидеть отсвет Царства Божия, если не доберемся до той глубины, в которой люди близки детям»[13]. И для автора «Основ христианской антропологии» и для Шагала познание ребенка есть в конце концов познание вечного в человеке.

Следует отметить, что христианская картина детства существенно осложнена идеей зла, которое есть даже в самом невинном на первый взгляд ребенке. Это зло — «самость», или, как выразился Ф. М. Достоевский, «закон личности», который является общечеловеческим плодом грехопадения, присутствующим в каждом человеке. В противоположность этому детский образ у Шагала всегда нравственно локализован, он не знает ни зла, ни страданий.

Здесь проблема детства тесно переплетается с проблематикой смерти. В картине Св. Семейство (1909) образ младенца на руках матери композиционно соотносится с образами часов и смерти. Вместе они составляют подобие философского треугольника, в центре которого стоит проблематика смерти, рождения, времени и истории. Нарушая все иконографические традиции, Шагал изображает смерть в образе младенца с косой. Это смелый и необычайно удачный ход — свести младенчество и смерть в рамках одного образа. Сталкивая две «кардинальные тайны бытия», Шагал изобретает зловещий символ смерти, отражающий одновременно ее близость жизни, ее тайну и абсурд ее не-бытия. В противоположность образу младенца, который наполнен абсолютно инаковым этому миру содержанием, образ смерти дан как «личина» жизни, как «пустышка» бытия. Поразительно, как Шагал в начале века предвосхитил в живописи выводы современной танатологии: «Смерть не имеет собственного бытийного содержания. Она живет в истории мысли как квазиобъектный фантом, существенный в бытии, но бытийной сущностью не обладающий»[14]. Работая в масштабе «Бог–человек–общество» (М. Н. Цветаева), Шагал изображает пространство малой истории, «из жизни одной семьи», соотнесенное с историей мировой, где главной силой является время, двигающее человеческую жизнь от рождения к смерти. В этом мире рождение есть «спасительный круг» для всего человечества.

Сюжет картины — это размолвка в семье. Пространство картины осмыслено как мир дольний, в нем царит вещный и психологический разлад. Ребенок на руках матери, как смысловой центр картины, противостоит мужчине — источнику ссоры. Образ мужа решен через резкую образность изломанных углов, агрессивного жеста, надменной серости. Ребенок же изображен как духовно-телесная монада — плавный контур тела, розовое свечение, закрытые глаза, беспомощно-хрупкая нежность. Будучи самым пассивный героем картины — в нем нет никакого физического действия, образ младенца несет сотереологическую миссию. В пространстве обыденной жизни он, как спасительная розовая капсула, хранит «память первоэдема», духовно гармонизирует и украшает мир.

Мать с младенцем является одним из главных персонажей Шагала. От иконы до авангарда этот образ в русском искусстве был культурно-экологической нишей, где утверждались идеи жертвенного эроса и служения добру, идея подлинной культуры. Как указывалось выше, в христианстве образ Богородицы с младенцем раскрывает тайну богообщения, основанного на сыновстве человека Богу. На другом полюсе культуры в конце XX в. Ю. М. Лотман в своем цикле телевизионных передач по русской культуре говорит об отношениях между матерью и младенцем как изначальной «модели всякого диалога» и «модели интеллигентности». «Если нужен образ интеллигентности как высокой социальности, как отношения людей, основанного на взаимном уважении и безусловной любви, то это образ матери с ребенком на руках. Это все иконы Богородицы… символ, идущий через всю историю человечества»[15]. Так в гибельное для культуры время, когда уничтожалось прошлое и насильно насаждалось «кровавое» будущее, К. С. Петров-Водкин, пытаясь выйти к вечным ценностям и сохранить «связь времен», в «мадоннах с младенцем» воскрешает идеалы древнерусской иконописи и выражает полноту времени Культуры («Петроградская мадонна», 1920). В поэтике Шагала образ матери с младенцем выполняет похожую функцию: он противится миру в состоянии распада, войны, эгоизма, гордыни («Падение Ангела», 1922–1947).

Необычной трактовкой детского образа отмечена картина «Голгофа» (1912), где Шагал изображает уникальный образ распятого Христа-младенца. Этим художник подчеркивает детский характер христианского учения и усиливает драматизм события: на кресте «за грехи мира» приносится в жертву хрупкая, невинная и беззащитная младенческая душа.

В нашей статье мы рассмотрели лишь некоторые аспекты метафизики детства на примере творчества Марка Шагала. Пространство русского искусства наполнено философскими интуициями детства, их внимательное исследование не только углубит понимание прошлого отечественной культуры, но и будет борьбой за наше общее духовное настоящее и будущее.

Литература

Апчинская Н. Шагал М. Портрет художника.— М., 1995.
Варава В. В. Спасители вселенной. Дети в русской философской культуре // Журнал «Подъем».— № 6.— 2003.
Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии.— 1994.— № 3.— С. 106–114.
Кислов А. Г. Оправдание детства как феномен культуры: философский анализ: Авт. дис. Екатеринбург, 2002.
Кронштадтский И. Моя жизнь во Христе.— М., 2005.
Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Телевизионные лекции // Воспитание души.— СПб., 2003.
Мой Ангел. Детский портрет в русской живописи.— М., 2007.
Розанов В. В. Религия и культура: Собр. соч.: В 2 т.— Т. 1.— М., 1990.
Русский Эрос, или Философия любви России.— М., 1991.
Цветаева М. Н. Русский авангард. Образ бытия в мире.— СПб., 2003.
Цветаева М. Н. Статус искусства в контексте христианской гносеологии // Вестник РХГА.— № 9(1).— 2008.
Шагал М. / Альманах.— СПб., 2005.
Шагал. Возвращение мастера.— М., 1989.
Шагал М. Моя жизнь.— СПб., 2006.
Kamenski A. Chagall. Periode Russe et sovietique 1907–1922.— Paris, 1988.

Примечания

[1] Для языческого сознания ребенок — это самый ущербный член общества. Он еще не прошел инициацию и поэтому не может считаться членом рода. (См., напр.: Кислов А. Г. Оправдание детства как феномен культуры: философский анализ: Автор. дис. Екатеринбург, 2002.)

[2] Кронштадтский И. Моя жизнь во Христе.— М., 2005.— С. 295.

[3] Булгаков С. Н. Друг Жениха. О православном почитании Предтечи.— Париж, 1927. (Цит. по: Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. — 1994. — № 3.)

[4] Розанов В. В. Семья как религия // Русский Эрос, Или философия любви в России. М., 1991.— С. 134, сноска.

[5] Розанов В. В. Семя и жизнь // Розанов В. В. Религия и культура. Т. 1.— М., 1990.— С. 209–210.

[6] Платонов А. П. Взыскание погибших // Повести и рассказы.— М., 1983.

[7] Пришвин М. Незабудки.— М., 1969.— С. 59.

[8] Meyer F. Marc Chagall.— Paris, 1964.— P. 41 (Цит. по: Апчинская Н. Марк Шагал. Портрет художника.— М., 1995.)

[9] Относительным исключением могут считаться только некоторые работы послевоенных лет с 1914 по 1919 г., например: «Купание ребенка» (1916), «Детская коляска» (1916–1917). Однако, даже в них одну из главных ролей в построении образа играет именно философская рефлексия.

[10] Подобной же точки зрения придерживается и В. В. Розанов, который философствовал о детстве также в основном на примере младенца. (См., напр.: Семья как религия // Русский Эрос, или Философия любви России.— М., 1991.)

[11] Апчинская Н. Марк Шагал. Портрет художника.— М., 1995.— С. 11.

[12] Шагал М. Моя жизнь.— СПб., 2006.— С. 84–86.

[13] Зеньковский В. В. Основы христианской антропологии // http://www.portal-slovo.ru/

[14] Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии.— 1994.— № 3.— С. 106.

[15] Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Телевизионные лекции // Воспитание души.— СПб., 2003.— С. 478.

Е. А. Доценко
студент факультета культурологии Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств

Научный руководитель — д-р культурологии, проф. кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств В. Д. Лелеко

СОВЕТСКАЯ КИНОМУЗЫКА 30-Х ГОДОВ XX ВЕКА

Copyright © 2010, Е. А. Доценко

30-е годы XX века — своеобразное время в истории СССР. Это период, когда общественная жизнь страны была полностью подчинена власти, и партийно-государственное регулирование жизни советского народа стало нормой. Истинные реалии советской жизни 30-х годов долгое время были скрыты как от современников, так и от будущих поколений. Но в связи с тем, что в последние полтора десятилетия стали известны ранее недоступные факты и появились новые исследования о советской истории, культуре и искусстве 30-х годов, появилась возможность более адекватного освещения этих процессов.

Исследование советской киномузыки 30-х годов невозможно без анализа отношений между властью и обществом в это время. В 30-е годы XX века была утверждена новая эстетическая программа, названная социалистическим реализмом. Теория соцреализма «формулировалась как требование "верного" изображения реальности "в ее революционном развитии", то есть с априорно позитивным отношением к социалистической революции» [Деготь: 139]. Однако в отличие от других эстетических теорий, объясняющих искусство, соцреализм не объяснял, а навязывал художникам творчество по установленному образцу.

Большое влияние на творчество деятелей культуры и искусства оказывал в это время политический психоз, умело нагнетаемый властью. В стране менялись мораль, этические представления, социальная психология. Новая социалистическая доктрина пересмотрела многие человеческие ценности.

В 30-е годы советское искусство оказалось по большей части оторванным от художественного контекста Европы. Если Европа открывала и развивала новые направления, такие как дадаизм, сюрреализм, то Россия, в свою очередь, утверждала «единственно правильный» метод соцреализма. Утратив свою свободу и потеряв связь с мировым эволюционным процессом, советское искусство существовало за колючей проволокой режима, не могло отразить современный мир, не находило новых форм художественного выражения.

В 30-е годы XX века одним из средств образно-идеологического воспитания масс был кинематограф. Именно посредством этого вида искусства советские лидеры стремились восславить себя и свою политику. По мере развития советской киноиндустрии, в 30-е годы происходило превращение кино в массовый вид развлечений, воспитания и убеждения.

Тяга советской власти к кинематографу проявилась еще во времена Ленина и Троцкого. Ленин, к примеру, всегда настойчиво требовал, чтобы кинохроникеры постоянно рассказывали о политических акциях советской власти, и считал кино самым важным искусством. Сталин разделял с ним эту точку зрения и определял кинематограф как сугубо государственное искусство. Генсек оказывал большую поддержку сторонникам нового звукового кино, идеологически-воспитательные возможности которого он оценил очень рано, приказав «форсировать переход от немой кинематографии к звуковой» [Партия о кино: Сборник материалов: 47]. В связи с этим в 30-е годы кинематограф стал самым массовым и самым важным видом советской художественной индустрии и в идеологической иерархии искусств занял главенствующее положение.

Но не только кино обеспечивало массовость искусства. В рассматриваемый период невозможно было существование кино без музыки. Музыка 30-х годов также была массовой. Уже в первые годы советской власти была сформулирована новая концепция массовой музыки как искусства, органически соединяющего общедоступность с идейной прогрессивностью и высокой художественностью, обеспечивающими его воспитательное воздействие на общество.

Из множества массовых музыкальных жанров на первый план выдвинулась массовая песня, которая мгновенно откликалась на все события и изменения в жизни людей. Массовую песню 30-х годов можно назвать зеркалом советского массового сознания, так как в ней объемно и ясно отразились и воплотились основные черты миропонимания советского человека.

В формировании музыкального быта 30-х годов огромную роль сыграли новые средства массового распространения искусства, вошедшие в жизнь страны: звуковое кино и радио. В кино начали работать крупнейшие советские композиторы. В 1932 году в фильме «Встречный» прозвучала «Песня о встреч-

Copyright © 2010

ном» Д. Шостаковича, которая положила начало потоку массовых кинопесен. В 30-е годы именно кино стало одним из самых действенных популяризаторов советской песни, с экрана пришли к слушателям «Марш веселых ребят», «Каховка», «Песня о родине», «Марш энтузиастов», «Москва майская», «Любимый город».

В 30-е годы в Советском Союзе достигла невиданного расцвета музыкальная комедия. Начиная с шумного успеха «Веселых ребят» режиссера Г. Александрова, музыкальный фильм утверждался как распространенный жанр советской пропаганды. Музыкальные комедии во многом были совершенным средством изображения и продвижения социалистической утопии, «сталинский мюзикл <…> представлял как модели утопических миров, так и стимулировал утопическое ощущение их воплощенности и идентификацию с этим миром у зрителя» [Тейлор: 360]. Музыка в фильмах играла ключевую роль в эмоциональном воздействии на массовую аудиторию и помогала ослабить любое интеллектуальное сопротивление пропагандистскому влиянию фильма.

Популярные формы развлекательной музыки целенаправленно использовались для распространения идеологически нагруженных текстов. Как замечает М. Йон, идеологические тексты принимали жизнерадостный, динамичный и легкий характер, а сама идеология искусно маскировалась [Йон: 263].

В 30-е годы огромным успехом у публики пользовались фильмы Григория Александрова. Музыка для всех фильмов этого режиссера была написана выдающимся автором советской песни Исааком Дунаевским. Популярные массовые песни этого композитора стали звучащим символом эпохи, прочным звеном советской бытовой культуры. Большое влияние на песенное творчество Дунаевского оказал джаз. Джаз благодаря своей свежести и мелодичной оригинальности в 30-е годы был очень популярен; именно это время можно назвать «золотым веком» советского джаза как массового музыкального искусства.

Важно подчеркнуть преемственную связь советских фильмов и американского мюзикла. Первый советский музыкальный фильм «Веселые ребята» во многом подражал американским кинокомедиям 1920-х годов. Другой кинофильм Александрова — Дунаевского «Цирк», первоначально задуманный как эксцентричная комедия, которая позднее превратилась в музыкальную мелодраму, также многое заимствовал из Голливуда. Очень похож на американский мюзикл и фильм «Волга-Волга».

В советской истории 30-е годы были «временем строительства нации». В это время основные мифы сталинского государства приобрели свою окончательную форму; именно тогда главное внимание власти было направлено на воспитание советского гражданина. Кинокартина «Волга-Волга» аллегорически изображает этот процесс, «представляя государственное строительство как развлечение и через развлечение» [Кларк: 379].

Кроме легкой и развлекательной версии массового киноискусства, в котором одной из главных составляющих была музыка, в 30-е годы создавались и исторические картины, где музыка также играла огромную роль, драматургически участвовала в раскрытии образов и тем. Но эта музыка тяготела к академической традиции, к классическим образам. Примером такой картины может служить фильм «Александр Невский» режиссера С. Эйзенштейна на музыку С. Прокофьева.

Подытоживая изложенное, можно сказать, что в 30-е годы XX века идейно-эмоциональный климат в стране создавался с помощью искусства, которое было жестко подчинено партийным принципам. Одним из средств образно-идеологического воспитания масс в это время был кинематограф, а музыка в фильмах была не просто музыкальным фоном, а несла функцию эмоционального аккомпанемента, действовала на массы на подсознательном уровне и являлась истинным воплощением «духа эпохи».

Литература

1. Деготь Е. Русское искусство XX века: История русского искусства.— Кн. 3. — М.: Трилистник, 2002. — 224 с.
2. Йон М. Советские оперетта и киномюзикл 1930-х годов — легкий жанр или замаскированная идеология? // Культура и власть в условиях коммуникационной революции XX века. Форум немецких и российских культурологов. — М.: АИРО — XX, 2002. — С. 253–269.
3. Кларк К. «Чтобы так петь, двадцать лет учиться нужно…»: Случай «Волги-Волги» // Советское богатство: Статьи о культуре, литературе и кино. К 60-летию Ханса Гюнкера. — СПб.: Академический проект, 2002. — С. 371–390.
4. Партия о кино: Сборник материалов. — 2-е изд. — М.: Госкиноиздат, 1939. — 144 с.
5. Тейлор Р. К топографии утопии в сталинском мюзикле // Советское богатство: Статьи о культуре, литературе и кино. К 60-летию Ханса Гюнкера. — СПб.: Академический проект, 2002. — С. 358–370.

О. Ю. Люлевич
студентка факультета культурологии Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств

Научный руководитель — канд. культурологии, доцент Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств О. В. Прокуденкова

РУССКО-ГЕРМАНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА

Copyright © 2010, О. Ю. Люлевич

К концу XVII — началу XVIII в. Россия по своему развитию находилась еще на стадии феодального государства. Но так сложилось, что эпоха Просвещения начиналась в России примерно в то же время, что и в странах Западной Европы, благодаря революционным преобразованиям и военным победам Петра Великого. Просвещение было и движущей силой, и целью петровской «революции сверху». Радикальные петровские преобразования существенно изменили внешнюю и внутреннюю политику государства, формы общественной жизни и частного быта. Россия стала империей, великой европейской державой.

В целом в западноевропейских странах Петр I находил специалистов в разных областях науки и культуры, умелых мастеров, которых приглашал в Россию, предоставляя им возможность плодотворно работать — это была одна из ведущих движущих сил процесса модернизации России, особенно на первых ее этапах. Еще в 1702 г. в странах Западной Европы был распространен манифест Петра I, приглашавший в Россию на выгодных условиях иностранцев. Годы царствования Петра I открыли широкий доступ в страну иностранцев разных профессий и национальностей, которые были вовлечены в создание регулярной армии и русского флота, в реорганизацию государственного управления. Развитие мануфактурной промышленности и ремесла, медицины, светского образования и искусств. Среди приглашенных были ученые, полководцы, инженеры, врачи, педагоги, артисты, мореплаватели.

Особый статус среди зарубежных ученых занимали специалисты из германских государств (на тот период времени разделенных религиозными, экономическими и историческими особенностями). Они внесли в развитие и формирование русской провинциальной среды дух интеллектуальной атмосферы европейского просвещения, европейской культуры, способствовали распространению среди русского народа передовых естественнонаучных и гуманитарных знаний, внедрению в исследовательскую практику научных методов познания мира, становлению прогрессивных течений в науке и культуре России.

Основы интеграции с немцами были заложены еще в конце XVII в. Численность немцев в Москве в то время имела тенденцию к увеличению, что было обусловлено активизацией контактов России с государствами Западной Европы и заинтересованностью государственной власти и царского двора в иностранных специалистах разных профессий. Спецификой интеграции второй половины XVII в. был тот факт, что подавляющее большинство немцев проживало в это время компактно на территории Немецкой слободы, созданной указом царя Алексея Михайловича на берегу реки Яузы в 1652 г. Известно, что сближение молодого Петра I с жителями Немецкой слободы послужило началом активного привлечения иноземных специалистов к осуществлению замыслов нового государя.

Своеобразие немецко-русских отношений уже на начальных этапах сотрудничества двух стран определялось тем, что значительно больше немцев прибывало в Россию, чем русских в Германию. При этом группы приезжающих существенно отличались друг от друга: в Германии знали главным образом русских солдат, студентов и купцов, и большей частью приезжавших на короткое время. В России, напротив, многие немцы оставались надолго, большинство — навсегда. Это были ученые, педагоги, врачи, архитекторы, ремесленники.

В России немцы принимались на «государеву службу», за которую получали хорошее вознаграждение, превышающее жалованье их русских коллег, а также соотечественников, оставшихся на родине. Привлекала иностранцев и возможность сохранить свою религию, так как притесняемые в ряде стран Западной Европы католики и протестанты получали в России право на свободу вероисповедания. Так как немцы являлись частью иноземного населения Москвы, они пользовались теми же правами и жили в тех же или даже более благоприятных условиях, которые предоставлялись русской стороной всем выходцам из Западной, Центральной и Северной Европы, независимо от их национальностей и вероисповедания.

Сознание Петра I требовало немедленного приобщения России к западной культуре в кратчайшие сроки. Крайне важным моментом в этом процессе,

Copyright © 2010

как казалось царю, были внешние культурные проявления — церемонии, одежда. Для личности Петра I очень важно было произвести эффект на своих западных соперников. На примере одежды, элементов костюма можно проследить, как выглядела внешне европеизация России, делая акцент на немецкий вектор.

При Петре Алексеевиче европейская мода активно проникает в Россию с прямой санкции царя, который сам предпочитал носить более удобный, чем традиционная русская долгополая одежда, костюм голландского или немецкого образца. Платья европейского покроя для Петра шили мастера Немецкой слободы.

В 1699 г. Петр I законодательно запретил носить дворянам и горожанам старый русский костюм, а в январе 1700 г. повелел всем носить платье на манер венгерского и немецкого, чуть позже — «всех чинов людям», кроме духовенства и пахотных крестьян, носить платье венгерское и немецкое. В последующих указах было «велено» носить немецкое платье по будням и французское — по праздникам.

С 1 января 1701 г. европейский костюм предписывалось носить и женщинам. Русское платье было запрещено к производству и торговле. Нарушителям грозили штрафы, ссылка на каторгу с конфискацией имущества. Образцы моделей европейского покроя были выставлены на улицах, бедные люди получили отсрочку, чтобы износить старую одежду, но с 1705 г. уже все городское население должно было носить новое платье, преимущественно на немецкий манер, под угрозой штрафа. Секреты европейских портных стали осваивать и русские мастера, а после смерти Петра I часть городского населения вернулась к допетровской одежде — до конца XIX в. в костюме купечества и мещанства сохранялись элементы традиционного костюма. Так что даже воли Петра оказалось недостаточно для полного следования немецкой и европейской культуре в области одежды.

Власть и государственный аппарат также подверглись европеизации. При столь существенном социокультурном сдвиге России, произошедшем в Петровскую эпоху, нельзя обойти вниманием и изменения в самом аппарате осуществления власти. Русско-германские связи во многом определили облик этой системы в то время и на долгие годы вперед.

С 1708 г. Петр начал перестраивать старые органы власти и управления и заменять их новыми. Немецкое и общеевропейское влияние на эти преобразования прослеживается в каждом элементе системы управления. В результате к концу первой четверти XVIII в. сложилась следующая система органов власти и управления — вся полнота законодательной, исполнительной и судебной власти сосредоточилась в руках Петра, который после завершения Северной войны получил титул императора. В 1711 г. был создан новый высший орган исполнительной и судебной власти — Сенат, обладавший и значительными законодательными функциями. Он принципиально отличался от своего предшественника — боярской думы.

Члены совета назначались императором. В порядке осуществления исполнительной власти Сенат издавал указы, имевшие силу закона. В 1722 г. во главе Сената был поставлен генерал-прокурор. Абсолютно не соответствовала новым условиям и задачам приказная система, сложившаяся на Руси при Боярской думе. Возникшие в разное время приказы (Посольский, Стрелецкий, Поместный, Сибирский, Казанский, Малороссийский и другие) сильно различались по своему характеру и функциям. Распоряжения и указы приказов зачастую противоречили друг другу, создавая невообразимую путаницу и надолго задерживая решение неотложных вопросов. Взамен устаревшей системе приказов в 1717–1718 гг. было создано 12 коллегий, каждая из которых ведала определенной отраслью или сферой управления и подчинялась Сенату. Главными считались три коллегии: Иностранная, Военная и Адмиралтейство. В компетенцию Комерц-, Мануфактур- и Берг-коллегий входили вопросы торговли и промышленности. Три коллегии ведали финансами: Камер-коллегия — доходами, Штатс-коллегия — расходами, а Ревизион-коллегия контролировала поступления доходов, сбор податей, налогов, пошлин, правильность расходования учреждениями отпущенных им сумм. Юстиц-коллегия ведала гражданским судопроизводством, а Вотчинная, учрежденная несколько позже, — дворянским землевладением. По немецкому образу был создан также Главный магистрат, ведавший всем посадским населением; ему подчинялись магистраты и ратуши всех городов. Коллегии получили право издавать указы по тем вопросам, которые входили в их ведение. Кроме коллегий было создано несколько контор, канцелярий, департаментов, приказов, функции которых были также четко разграничены. Одни из них, например Герольдмейстерская контора, ведавшая службой и производством в чины дворян; Преображенский приказ и Тайная канцелярия, ведавшие делами о государственных преступлениях, подчинялись Сенату, другие — Монетный департамент, Соляная контора, Межевая канцелярия и другие — подчинялись одной из коллегий. В 1708–1709 гг. была начата серьезная перестройка органов власти и управления на местах. Страна была разделена на 8 губерний, различавшихся по территории и количеству населения. Во главе губернии стоял назначаемый царем губернатор, сосредоточивавший в своих руках исполнительную и судебную власть. При губернаторе существовала губернская канцелярия. Но положение осложнялось тем, что губернатор подчинялся не только императору и Сенату, но и всем коллегиям, распоряжения и указы которых зачастую противоречили друг другу.

Губернии в 1719 г. были разделены на провинции, число которых равнялось 50. Во главе провинции стоял воевода с канцелярией при нем. Провинции, в свою очередь, делились на уезды с воеводой и уездной канцелярией. 24 января 1722 г. был введен табель о рангах. Он вводил новую классификацию служаще-

го люда. Все новые учрежденные должности — все с иностранными названиями, латинскими и немецкими, кроме весьма немногих, — выстроены по табели в три параллельных ряда: воинский, статский и придворный, с разделением каждого на 14 рангов, или классов. Аналогичная лестница с 14 ступенями чинов вводилась во флоте и придворной службе. Этот учредительный акт реформированного русского чиновничества ставил бюрократическую иерархию, заслуги и выслуги, на место аристократической иерархии породы, родословной книги. В одной из статей, присоединенных к табели, с ударением пояснено, что знатность рода сама по себе, без службы, ничего не значит, не создает человеку никакого положения, людям знатной породы никакого положения не дается, пока они государю и отечеству заслуг не покажут.

В развития культурно-просветительских связей содружество российского и немецкого образования и науки в XVIII в. представляет собой одну из самых ярких страниц в становлении международной научно-образовательной мысли. Немецкими специалистами была проведена огромная работа по распространению передовых общественно-политических идей. Немецкие ученые способствовали организации новых учебных заведений, занимались практической деятельностью в государственных и частных учебных заведениях, воспитывали и обучали российское юношество на дому, участвовали в написании учебников и осуществляли переводы лучших немецких педагогических трудов и учебных пособий для школы, содействовали развитию программы обучения российских студентов в немецких университетах. Первая половина XVIII века стала важнейшей вехой внедрения и распространения новых передовых идей в развитии науки и просвещения в России. Немецкая книга, появившаяся как самостоятельное явление только в петровское время, является в этот период одним из основных институтов развития процесса взаимовлияния национальных культур. Немецкая книга — это как оригинальные сочинения немецких авторов, как переводные, так и изданные на территории России в первой половине XVIII в., и мы имеем в виду немецких авторов, для которых немецкий язык являлся родным, большая часть которых были выходцами из немецкоязычных стран Европы, но были среди них и авторы, считавшие своей родиной Немецкую слободу в Москве. Из общего числа изданной в то время литературы (541 наименование), 27,4% составили немецкие публикации. Ведущее место в выпуске немецкой книги принадлежало типографии Императорской Академии наук в Санкт-Петербурге, а также частному издательству Фрейлиха в Риге. Огромное внимание в то время уделялось вопросам гуманитарного развития и формирования молодежи, ее моральному, психологическому становлению. По указанию Петра I коллективом его сподвижников, возглавляемым Гавриилом Бужинским, совместно с немецкими мыслителями было издано руководство по правилам поведения и этикету «Юности честное зеркало, или Показания к житейскому обхождению». Являясь, по своей сути, первым светским учебником, книга выдержала 9 изданий (с 1717 по 1767 г.).

При изучении российско-немецких связей в области образования и просвещения невозможно не обратить внимание на такую тему, как пиетизм в России. Он представлял собой философское отклонение от лютеранства, имеющее целью практическое просвещение — организацию школ, перевод Библии на национальные языки и т. д. Основателем пиетизма был богослов Шпенер, а его воззрения в области педагогики были применены его последователем Франке, который является родоначальником поэтической системы воспитания. Сущность этого направления заключается в требовании о том, чтобы школа не имела такого отталкивающего характера, какой она имела в то время, чтобы в ней больше внимания уделялось чувству и чтобы религия не понималась так формально, как она понималась тогда. В истории немецкого Просвещения Франке известен также как основатель учительской семинарии с двухгодичным курсом, откуда выходили сведущие и опытные педагоги, и наставники, воспитанные в духе пиетического благочестия. Из его заведений вышла и реальная школа (первые реальные школы: Землера в Галле, основанная в 1739 г., и Гекера в Берлине, основанная в 1747 г.). С именем Франке связана история создания в Москве школы нового типа, получившей статус «академической гимназии».

Институционализация социокультурных и образовательных связей между Россией и Германией в первой половине XVIII в. воплотилась в создание в рамках Москвы и Санкт-Петербурга целого ряда учреждений, которые быстро стали в некоторой степени международными. Это и гимназия Глюка в Москве, Академическая гимназия в Санкт-Петербурге, немецкая школа Петришуле, а также школы при лютеранских церквях св. Анны и св. Екатерины. Этот процесс вполне логичен, так как развитию образования в России в значительной мере мешало отсутствие отечественных педагогов. Интерес к зарождающимся институтам школьного и высшего образования стал одной из причин огромного потока немцев в Россию.

Появление немцев в русском ремесле относится к концу XVI в., а в промышленности — к первой половине XVII столетия. Причем в XVII в. немцы — уроженцы Германии и Прибалтики были представлены не только ремесленниками, но и «гамбургскими купцами», названными в соответствии с именем главного порта Германии, через который велась основная морская германо-русская торговля.

Основную массу иноземных мастеров ремесленных специальностей как в XVII в., так и в первой половине XVIII в. составляли «жалованные» мастера, состоявшие на «государевой службе» при дворцовых мастерских палатах, пушечном и других дворах, получавшие казенное жалованье и «корм», казенные дрова и свечи, дворы в Москве или в Немецкой слободе. В Россию они приглашались через русских посланников или специально посланных для их найма

лиц (русских или иноземцев), получавших на это особую царскую грамоту. С петровского времени в найме мастеров активную роль стали играть русские посланники при европейских дворах. Нанятым по договору мастерам оплачивались затраты на проезд до Москвы, а от русской границы их везли на казенных подводах. Среди иноземных казенных мастеров преобладали ремесленники, работавшие с металлами: медью, железом, сталью, бронзой, а также золотом и серебром.

С 80-х гг. XVII в. иноземным казенным мастерам разрешили исполнять заказы вне царских мастерских палат — в своих домах, находившихся в немецкой слободе. Предоставили право приглашать в помощники мастеров и подмастерьев из-за границы по частному найму, брать в ученики жителей Немецкой слободы и русских людей; делать изделия для продажи и по частным заказам, что, без сомнения, расширило рамки их деятельности в первой половине XVIII в. Развитию их ремесла способствовал и тот интерес к изделиям западноевропейских, в том числе немецких, мастеров, который все заметнее проявлялся в дворянской среде.

Ключевым моментом развития отношений стало то, что руками «вольных» иноземных ремесленников были изготовлены первые камзолы, шляпы, сапоги, седла и ряд других предметов «немецкого образа» для Петра I и его окружения.

С провозглашением Петербурга новой столицей туда была переведена часть жалованных иноземных мастеров, работавших в Москве. Однако «вольные» ремесленники разных специальностей предпочитали оставаться в Москве, где имели свои дворы, устоявшиеся деловые и родственные связи. Да и проживание в Москве выгодно отличалось дешевизной продуктов, квартир и здоровым климатом. И хотя в Москве на протяжении всей первой половины XVIII в. работали казенные мастера-иноземцы разных специальностей, главным результатом петровских преобразований стало увеличение доли «вольных» ремесленников среди жителей Немецкой слободы, которые потеснили по численности жалованных мастеров, военных, медиков и купцов.

Однако немцы, как и выходцы из других западноевропейских государств, продолжали составлять своеобразную категорию жителей России, сохранявших свое иностранное подданство и религию, что освобождало их от многих налогов и повинностей, которые ложились на русское городское население. Немцы теряли свои привилегии только при условии крещения в православную веру, что было равносильно принятию российского подданства.

Таким образом, ко второй четверти XVIII в. немцы стали составной и неотъемлемой частью ремесленного населения обеих русских столиц. Вклад немецких мастеров в мелкотоварное производство этого времени заключался в том, что они привносили в него новые виды ремесел и изделий, получивших признание у потребителей, а также в том, что немцы способствовали распространению новых ремесел путем обучения своим «художествам» жителей России.

До середины XVIII в., как показала перепись населения Немецкой слободы 1745–1747 гг., немцы оставались самой многочисленной группой иностранных ремесленников Москвы, представлявших разные специальности.

Важно отметить, что немцы внесли заметный вклад в развитие железоделательного, порохового, стекольного, кожевенного, шляпного, литейного и денежного производств России первой половины XVIII в. в качестве мануфактурных мастеров и подмастерьев, владельцев и арендаторов казенных заводов и мануфактур.

Семнадцатым веком завершается 700-летний период каменного древнерусского строительства, вписавшего не одну замечательную страницу в летопись мировой архитектуры. Здравые взгляды служилого дворянства и экономически преуспевающее купечество сказываются на многих сторонах общественной жизни и ее материальной оболочке — архитектуре. Становятся более теснными культурные связи с Германией. Расширению кругозора и проникновению в искусство и зодчество элементов западноевропейской художественной культуры способствовала совместная творческая работа русских, украинских и белорусских умельцев. Жизнь настоятельно требовала строительства гостиных дворов, административных зданий, промышленных предприятий, ставила все новые практические задачи, обязывала зодчих искать технические и художественные решения. Централизация государственной власти сопровождалась регламентацией в области строительства. Нормализуется архитектурно-техническая документация. Совершенствуются проектные и отчетные материалы, и осваиваются масштабные чертежи, унифицируются архитектурно-строительные детали. Конец XVII в. — это связующее звено между древнерусским зодчеством и архитектурой XVII в., время, подготовившее почву для нового художественного мировоззрения, способствующего творческому восприятию ордерной тектонической системы и формированию мастеров архитектуры для перехода к регулярному гражданскому строительству. В начале XVII в. основным строительным центром становится Петербург. Идейно-политическая важность быстрого возведения столицы выдвинула перед архитектурой ответственные задачи. Город надо было создать, исходя из передовых градостроительных принципов, обеспечивающих его престижно-представительный характер не только во внешнем архитектурно-художественном облике, но и по планировочной структуре. Не хватало квалифицированных архитекторов. И в 1709 г. учреждается Канцелярия, ведавшая всеми строительными делами. При ней создается школа для начального изучения зодчества. Рассчитывалось, что более глубокие познания ученики этой школы должны были получить в архитектурных командах в процессе практического сотрудничества опытных архитекторов. Однако школа и команды не могли

обеспечить расширяющееся столичное строительство. Петр I приглашает опытных архитекторов из западных стран, что позволило почти сразу же вовлекать их в строительство города. Начинают отбирать талантливых молодых людей и командировать их для обучения в западноевропейские страны инженерным и архитектурным искусствам. В новую столицу в 1710 г. были приглашены: итальянцы, французы и, конечно же, немцы — Г. Маттарнови, И. Шендель, А. Шлютер. Они должны были не только строить, но и подготавливать русских архитекторов из учеников, работавших с ними. В то же время искусство архитектуры постигали посланные за границу, впоследствии ставшие крупными зодчими: Иван Коробов, Мордвинов и Иван Мичурин, Петр Еропкин, Тимофей Усов и другие. Таким образом, в новой столице работали зодчие разных национальных школ, но творили они иначе, чем у себя на родине, подчиняясь вкусам и требованиям заказчиков, а также приспосабливаясь к специфическим условиям строящегося города. В результате их деятельности архитектура Петербурга той поры стала своеобразным сплавом исконно русских художественных традиций и формальных элементов, привнесенных из западноевропейских стран. Русские и немецкие архитекторы возводили в русской столице хоромы, дворцы, храмы и государственные здания, архитектура которых имела общие художественные черты, определяющие архитектурный стиль, обычно называемый петровское барокко. Важно отметить, что дворец первого губернатора Санкт-Петербурга, А. Д. Меншикова, был построен по проекту западноевропейских мастеров, в числе которых есть немцы — Иоганн Готфрид Шедель, Георг Иоганн Маттарнови. Их идеи воплощались в жизнь русскими мастерами — каменщиками, штукатурами, плотниками, столярами, резчиками, живописцами. Нельзя не упомянуть и о декоративных рельефах немецкого скульптора Андерса Шлютера на фасадах Летнего дворца.

Таким образом, из изложенного следует, что преобразования петровского царствования имели корни в предшествующем развитии России. Стремление к восприятию опыта европейских стран появились до Петра. Но именно он сделал тот решающий шаг, который позволил России более полно использовать технические, научные и культурные достижения Запада для изменения всех сторон жизни своей страны.

Еще со средневековых времен народ из той части Европы, которую принято называть Германией, находился во взаимодействии с Русью. Именно с приходом к власти и во время правления Петра I русско-немецкие культурные связи приобрели выраженный институциональный характер. Импульс этим отношениям во многом задали личные пристрастия царя-императора Петра I. Поддерживаемые невероятно сильной личностью главы государства, русско-немецкие связи сыграли одну из ключевых ролей в процессе становления Русской державы, причем эта роль была не экономическая и не силовая, а прежде всего культурная, социальная: влияние немцев и взаимодействие с ними определили облик, образ России во многих важных компонентах на годы вперед. Ведь именно тогда Петр I в довольно короткий срок создавал Российскую державу. Без культурного взаимодействия с немецким народом образ России мог бы быть совершенно иным, и, несомненно, России было бы сложнее завоевать те позиции, которых страна добилась в последующие годы.

Н. В. Карпеева
студентка факультета культурологии Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств

Научный руководитель — канд. культурологии, доцент Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств О. В. Прокуденкова

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АНДРЕЯ БЕЛОГО

Copyright © 2010, Н. В. Карпеева

Конец XX — начало XXI в. ознаменованы пробуждением огромного интереса к истории культуры разных эпох, народов и стран. Все чаще исследователи культуры обращаются к персоналиям — деятелям культуры и искусства, писателям и философам, пытаясь определить, как преломляется та или иная культурная ситуация в сознании человека.

В связи с этим обращение к творчеству Андрея Белого (Бориса Бугаева, 1880–1934), писателя — символиста и философа, является особенно актуальным. В жизни и творчестве мыслителя отражены основные тенденции культуры Серебряного века, ему принадлежит множество художественных произведений и статей, написанных по теме символизма и философии культуры. Большую актуальность в связи с увлечением культурой Серебряного века, а также изучением истории русской культурологической мысли приобретают культурологические взгляды Андрея Белого.

На сегодняшний день культурологические воззрения А. Белого являются наименее исследованным аспектом творчества мыслителя. Для реконструкции концепции культуры А. Белого требуется обращение к отдельным статьям, посвященным культуре или косвенно связанным с этой темой. Возможность исследования данного вопроса затруднена сложностью воссоздания единой линии рассуждений философа вследствие их непоследовательности и трудности интерпретации.

Говоря об исследовательском диалоге российской и западноевропейской научной мысли в вопросах изучения культуры и проблемы философии культуры, следует отметить, что интерес к культуре как к особой области знания, проявленный в примерно единый промежуток времени такими известными учеными, как В. Вундт, Г. Риккерт, В. Оствальд, а впоследствии Л. Уайт, свидетельствует о том, что определение места культурологии в системе научного знания было исторически необходимо. Этот процесс протекал единовременно как в Европе, так и в России, и являлся закономерным этапом развития науки. В этой связи обращение философа и символиста Андрея Белого к проблемам культуры и разработка им философии культуры явились неслучайными обстоятельствами. Его культурологическое наследие может быть рассмотрено в едином контексте с аналогичными исследованиями культуры, появившимися в конце XIX — начале XX в. в Европе. Андрея Белого, без сомнения, можно отнести к философам, заложившим основы методологии культуры и уделившим в своих трудах большое внимание исследованию области человеческого духа. Это обстоятельство отчасти дает возможность исследователю О. Клингу называть Андрея Белого «первым культурологом России» [Клинг: 58].

В ходе исследования процесса формировании философии культуры А. Белого, следует указать основные источники его философского мировоззрения. Согласно мемуарам мыслителя, его личной переписке, статьям и воспоминаниям современников, важнейшими из них являются, с одной стороны, получение классического образования — обучение в Поливановской гимназии и Московском университете. С другой — процесс постоянного самообразования, осмысление и критика идей многих представителей западноевропейской и русской философии. И наконец, самым значимым для становления А. Белого как философа и культуролога являлось его увлечение философией Вл. Соловьева, Ф. Ницше и Р. Штейнера, а также активное участие мыслителя в построении теории символизма.

Первые подступы к фундаментальному исследованию культуры были осуществлены А. Белым в статьях 1910 и 1920 гг., где мыслитель разрабатывает структуру культуры и ее морфологию. Собственно культура становится предметом его научного интереса с 1900-х гг. Для осмысления и реконструирования культурологических взглядов А. Белого могут быть использованы его статьи, касающиеся сугубо культурологического знания: «Проблема культуры» (1910), «Революция и культура» (1917), «Кризис культуры» (1920), «Пути культуры» (1920), «Философия культуры» (1920), «Основы моего мировоззрения» (1922).

На основе изучения работ А. Белого по философии культуры можно выделить основную проблематику его статей: это, прежде всего, исследование дефиниций культуры, проблемы соотношения культуры и цивилизации, типологии развития культуры («феноменологии» культуры»).

Культура в понимании А. Белого является историей проявления ценностей. Культура не является природной деятельностью человека, она проявляется в человеческом творчестве как организация раз-

Copyright © 2010

личных знаний — бытового творчества, истории, эстетики, науки и других областей. Основной характеристикой культуры тогда становится «осознанное», а не бессознательное творчество. Историей культуры становится путь от коллективного к индивидуальному сознанию человека.

А. Белый вводит понятие индивидуальной культуры — сложной конфигурации постоянно расширяющихся элементов человеческого сознания, выражающихся в росте и концентрации индивидуального самосознания внутри коллектива. Конфигурация сознания представляет собой целостную саморазвивающуюся систему. А. Белый упоминает также некоторые функции культуры: «культура организует, связывает, восстанавливает, интегрирует» [Белый: 309], не разрабатывая эту проблему подробно.

Андрей Белый в статьях, посвященных культуре, разрабатывает также проблему соотношения культуры и цивилизации, обращаясь к теме кризиса культуры. Определенная трактовка кризиса культуры дает возможность интерпретации культурфилософского диалога между ним и Освальдом Шпенглером. В статье «Основы моего мировоззрения» (1922) А. Белый предлагает «феноменологию культуры», представляющую собой схему поэтапного развития культуры, при котором переход на каждый новый этап осуществляется посредством введения в поле культуры новых элементов, которое приводит к кризису. Данный процесс сопровождается расширением сознания индивидов, происходящим в связи с введением в поле культуры новых элементов. Каждый предыдущий этап культурного развития при переходе к новому этапу продолжает существовать в последнем как ставшая форма. В этом случае она все более обращается в сферу бессознательного опыта, постепенно становясь привычкой и инстинктом культуры при движении от первого этапа к четвертому.

Выявление различий между подходом к пониманию проблемы кризиса культуры у А. Белого и О. Шпенглера позволяет составить более полное представление о культурологических взглядах Андрея Белого и выявить общие проблемы западноевропейской и русской культурологической мысли первой четверти XX в.

В настоящее время интерес к исследованию культурологических взглядов Андрея Белого и его времени продиктован возможностью заново открыть забытую в советское время культурную эпоху. Обращение к творчеству Белого-культуролога позволяет оценить состояние отечественной культурологической мысли в начале XX в. и установить ее связь с западноевропейской наукой.

Литература

1. Клинг О. Эволюция и «латентное» существование символизма после Октября // Вопросы литературы. — 1999. — № 4. — С. 37–65.
2. Белый А. Символизм как миропонимание — М.: Республика, 1994.

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В. Н. Томалинцев
д-р филос. наук, старший научный сотрудник НИИ комплексных социальных исследований Санкт-Петербургского государственного университета

ЭКСТРЕМАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ КАК ФАКТОР ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Copyright © 2010, В. Н. Томалинцев

Знание некоторых принципов легко возмещает незнание некоторых фактов.
Гельвеций

Экстремальные принципы (их еще называют оптимальными или вариационными) — это такие закономерности, которые обладают фундаментальным, всеобщим, универсальным характером. Основным назначением всякого экстремального принципа остается обнаружение максимума и минимума исследуемых величин и процессов, а также выявление оптимального пути, необходимого для их достижения; таким образом, экстремальные принципы помогают найти минимизирующую величину, выяснить ее конструкцию и тем самым создают условия для завершения процесса централизации теории, поскольку все частные закономерности в ней начинают выводиться из основного принципа.

Экстремальные принципы, законы и закономерности оказываются справедливыми не только в области точного научного знания (принцип наименьшего действия в физике и механике, принцип сохранения энергии в биологии и др.), но и в религиозно-нравственной, социогуманитарной сфере. Здесь в процессе саморегуляции жизнедеятельности человека возникли свои общечеловеческие, общекультурные нормы, системные правила и законы, которые сложились в рамках как религиозных традиций, так и в условиях создания научных этических систем. Суть экстремальных принципов состоит в заложенной в них идее оптимальности, экономии соответствующей извечному представлению о простом, совершенном, целесообразном. В своих культурных формах поведения человек опирается на вечные истины, сформулированные с предельной простотой в виде заповеди, морального (категорического) императива, максимы. В качестве примера здесь можно привести десять моральных заповедей или «золотое правило нравственности» — «во всем, как хотите, чтобы другие поступали с вами, поступайте и вы с ними»[1]. И, если пока нельзя говорить о полноте тождества или идентичности естественнонаучных экстремальных принципов и религиозно-нравственных постулатов, то вполне можно соотнести их роль и значение в процессе духовного становления человечества. Обращение к динамике развития нравственных норм, к процессуальным аспектам существования морального сознания подводит к необходимости более углубленного рассмотрения экстремальных законов, принципов, значений в сфере научной этики, человекознания в целом.

В современную эпоху духовного вакуума, душевной неустроенности со стороны отечественной интеллигенции (представителей культуры, науки, политических кругов, самой церкви) все отчетливее звучат призывы в целях возрождения России, подъема ее нравственного и творческого потенциала вернуться к религиозным ценностям, христианской традиции, православным корням и устоям.

Религия всегда выступала одним из важнейших институтов социальной регуляции и контроля. Более того, можно сказать, что в первоначальный синкретичный период развития культуры религиозное сознание являлось провозвестником научного сознания. Стремление религиозной мысли объяснить окружающий мир, найти в нем место человека вырабатывало способность к познанию и самопознанию. В рациональной, логической форме проявления эта способность реализовалась в любви к мудрости — философии (от греч. phileo — люблю и sofia — мудрость).

На всем протяжении культурной эволюции на авансцену истории выдвигались разнообразные виды человеческой активности, нередко доминирующие один над другим. Так, в различные периоды своего существования человечество оказывалось «заточенным», как теперь принято говорить, на мир или насилие, праздность или деловую активность, искусство или философию, религиозную веру или научное знание. Однако всегда оставалось чувство «ущерб, перехлест — везде, а мера только у Бога!». Подобная дифференциация функций человеческой деятельности хорошо согласуется с вариационными (экстремальными) законами и закономерностями, логически связанными с задачей варьирования, т. е. поиском наилучшего способа действия путем перебора всех мыслимых и возможных вариантов. Именно сфера изучения экстремальных законов, понятий и принципов всегда оставалась тем узловым моментом, в котором сближались научные и религиозные воззрения, подходы и методы. Примером здесь служит тот факт, что в Новое время у истоков системной разработки экстремальных принципов стояли Джордано Бруно —

Copyright © 2010

яркий представитель науки того времени и Николай Кузанский — ученый-богослов, в 1448 г. назначенный кардиналом Римско-католической церкви, в дальнейшем один из виднейших ее руководителей.

Поиском экстремальных принципов, выражающих конечные (предельные) причины, сопровождается вся история научного познания. Так, еще в древности к экстремальным формам обращались как к наиболее прекрасным и целесообразным. Подчеркивая роль экстремальных или вариационных принципов для науки, Д. Бруно писал: «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей»[2]. Следуя этому великому предвидению, математики и естествоиспытатели добились впечатляющих результатов. Изучение бесконечно малых и бесконечно больших величин привело к созданию дифференциального и интегрального исчисления, вариационного исчисления, ряда других разделов современной математики. Успехи математики дали возможность сформулировать экстремальные принципы в физике, кибернетике, биологии и на их основе построить теоретические разделы этих наук. В последние годы экстремальные принципы стали использоваться в синергетике, математической экономике, теории оптимального управления, активно проникая в область человекознания. Хорошие результаты получены в философском обобщении этих достижений.

Со своей стороны, Николай Кузанский, исходя из тех же экстремальных закономерностей, опираясь на учение о совпадении противоположностей, ставшее одним из высших достижений диалектической мысли эпохи Возрождения, провозгласил единство Бога с абсолютным «максимумом» и «минимумом». «Абсолютный максимум, — утверждает Кузанец, — есть то единое, которое есть все, в нем всё, поскольку он максимум, а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он прибывает во всем: в качестве абсолюта, он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него всё. Это максимум, в котором, несомненно, и видит Бога вера всех народов…»[3]

Осознание абсолюта, абсолютного максимума остается основным и существенным звеном в цепи восприятия всего священного, сакрального, божественного и одновременно всего конкретного, поскольку из него (абсолюта) возникает понимание того, что есть иерархия, т. е. наибольшее и наименьшее, минимум и максимум, экстремум, оптимум, супремум и т. п. По утверждению Кузанца: «Не существует народа, который не чтил бы Бога и не верил в его абсолютную максимальность»[4].

Философия Николая Кузанского, которую называют философией максимума и минимума, диалектику которой высоко оценивал Г. В. Ф. Гегель, ясно демонстрирует, что отказ от абсолюта, универсума в пользу вульгарно понятого гуманизма ведет к неуклонному снижению планки человеческих притязаний — деловых, эстетических, нравственных. Ибо, как справедливо указывает американский исследователь религии Ф. Шейфер, «пока мы не располагаем абсолютом на всех этих уровнях — один глубже другого все эти понятия: нравственность, ценность, смысл существования (в том числе и предназначение человека) и основы познания лишены для нас смысла»[5]. Высочайший уровень абстракции Николая Кузанского и в наши дни остается основой для развития глубоких религиозных воззрений, не теряющих связи с наукой. Диалектические положения Кузанского и сегодня не только не устарели, но, напротив, будят и активно питают одновременно и религиозное, и научное сознание. Актуальным остается его понимание религиозно-нравственного, духовного идеала. Ибо, по мнению Кузанца: «Ничто во всей области рассуждений не видит интеллекта, но, если мир или вселенная рассудочных сущностей пожелает вообразить этого своего правителя, главу и судью, то назовет его пределом и крайней вершиной совершенства»[6]. С другой стороны, как пишет, ссылаясь на Николая Кузанского, М. Э. Омельяновский, «ныне физика на точном языке своих понятий ставит в конкретную плоскость естествознания вопрос о единстве предельно простого и предельно сложного, вопрос, который являлся когда-то предметом тех или иных философских спекуляций»[7].

Философия Кузанского, которую, используя современную терминологию, можно было бы назвать «философией экстремумов», показала, что все сущее в своих конечных, высших проявлениях стремится к точке (максимальной отточенности), что проявляется в синусоиде развития. Философия Кузанца высветила проблему специфики сложности, указала на то, что наше мироустройство определяют скрытые взаимодействия, а парадоксальные определения, как правило, оказываются самыми точными.

В современном мире возрождение православного самосознания, как и любых иных форм разнославия, невозможно на пути прямого, формального насаждения религиозных догматов, обрядов, ритуалов (посещение храмов, отправление молитв, соблюдение религиозных праздников, постов и т. п.). Современный человек должен ощутить глубинную, сущностную взаимосвязь религиозных подходов в поиске истины, для которого свойственно преимущественно внимание к эмоциональной стороне мировосприятия, с научными и метафизическими (в аристотелевском смысле) подходами, которые отличает рационально-теоретическая форма мировоззрения.

При всех острейших конфликтах и противоречиях, которые сопровождали историю взаимоотношений науки и религии, внутри данных форм общественного сознания неизменно сохранялось, пусть не всегда явное легко улавливаемое, взаимовлияние. Связующим звеном между религией и наукой всегда выступала философия. Примером здесь может служить история русской философии, прежде всего русская религиозная философия. По мнению Б. Рассела, философия — это демаркационная зона между наукой и религией. И основная роль философии состоит в том, чтобы осуществлять прорывы от уже апробированных, верифицированных знаний к иным, новым знаниям, первоначально обретенным по наитию, путем оза-

рения, просветления, откровения. Таким образом, философия прокладывает путь науке, которая затем, расширяя свои горизонты, претворяет предположения, догадки, допущения, вероятия различного рода в уверенность и убежденность, т. е. превращает веру в конкретное знание или развенчивает ее.

Овладение экстремальными закономерностями помогает соотнести принцип всеобщего взаимодействия с принципом оптимизации системы знаний, минимизации числа элементов в процессе познания. Анализ становления генеральных принципов указывает на то, что взаимодействие религии и науки, включая философию, подчинено принципу дополнительности, поскольку религиозное сознание реализует мировоззренческие, культурные установки, выполняя консервативную функцию, в то время как в философском, научном сознании преобладает поисковая, экспериментальная направленность.

Только на пути реального, творческого взаимодействия науки, философии и религии, исключающего различные формы хитроумных манипуляций и подмен, может быть преодолен духовный и культурный кризис, который в современном мире приобретает всё более глобальный и системный характер.

Нельзя не согласиться с мнением известного критика и драматурга В. Семеновского о том, что сегодня «рейтинг идеализма в обществе равен нулю»[8]. А, как известно, «свято место пусто не бывает» и на место идеализма приходит экстремизм, который все активнее овладевает массовым сознанием. Подобный ход вещей во многом объясняется тем, что портреты вождей, сам вождизм надолго заменили естественное религиозное чувство, притупили или полностью стерли устремленность человека к абсолюту. Подмена Бога человекобогом есть перевернутое отношение к абсолюту, полному максимуму, ведущее от состояния одухотворенности к крамоле, открывающей простор для святотатства различного рода, включая самоосквернительство и самоочернительство. «Если нет абсолюта, с помощью которого можно судить общество, тогда само общество является таким абсолютом. Общество попадает в руки человека или элиты, заполняющих вакуум, оставленный утратой христианского общественного сознания… Выдаются бесконечные произвольные нормы, и не существует высоких истин, в соответствии с которыми можно было бы об этих нормах судить»[9]. Платон одним из первых в европейской научной мысли пришел к пониманию того, что «высшее понятие или абсолют — это то, что объединяет все отдельные явления, что придает целому единство и смысл»[10]. Опередив Николая Кузанского на добрую тысячу лет, Блаженный Августин, развивая утверждение о том, что чудеса не отрицание природы, а плоды природы, которая еще не познана, провозгласил: «В общем — единство, в частном — разнообразие, во всем — любовь». Проще говоря, иерархия служит священноначалию, субординация — структурированию, вульгарно понятая свобода — разрушению первого и второго, т. е. порядка.

Современный кризис культуры — яркий образчик размежевания идеального и материального, ситуации, при которой в самом сознании человека в угоду узкопрагматическим, утилитарным и меркантильным интересам исчезает осознание таких категорий, как «иерархия», «всеобщность», «универсум», «абсолют». Основной парадокс технической цивилизации состоит в том, что на фоне технического развития, которое ведет поиск общих начал и универсалий, социальные процессы идут по пути дробления и индивидуализации. В этих условиях крайние формы либерализма скатываются к анархии, разрушая общественные и личные идеалы, что демонстрируют массовая, коммерциализированная культура, процесс десакрализации искусства. Вместе с идеалами уничтожаются те универсалии, которые придают смысл частицам (индивидам). Следуя этой логике, приходится признать, что «единственным абсолютом является абсолютное убеждение в том, что не существует никаких абсолютов»[11].

В результате в начале XXI в. человечество вплотную столкнулось с наиболее откровенными, изощренными формами бездуховности, такими как психология потребительства, наркомания, терроризм, все усиливающееся манипулирование общественным сознанием. Пульсирующий характер культуры хорошо выразил Эрик Хоффер в словах: «Когда свобода уничтожает порядок, жажда порядка уничтожает свободу»[12].

Одна из задач современной философии состоит в раскрытии новых глубин категории абсолюта, диалектической взаимосвязи, взаимопроникновения идеального и материального, иерархии и совершенствования. Но здесь трудно добиться успеха вне рамок понятийно-категориального аппарата, который выработан общей (естественнонаучной) и социальной экстремологией: максимума и минимума, наибольшего и наименьшего, экстремальности, экстремума, экстремизма, оптимума и пессимума, а также примыкающих к ним категорий: конечного и бесконечного, возможности и невозможности, действительности и изменчивости, изощренности (остроты), извращенности и мн. др. Иначе говоря, более полному решению задачи может способствовать системное изучение экстремальных законов и соответствующих им принципов, действующих в природе, обществе, мышлении.

Примечания

1 Словарь по этике / Под ред. И. С. Кона.— М., 1981.— С. 93.
2 Бруно Д. Диалоги.— М., 1949.— С. 291.
3 Николай Кузанский. Соч.: В 2 т.— Т. 1.— М., 1979.— С. 51–52.
4 Там же. С. 58.
5 Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? Чикаго, 1990. С. 142.
6 Николай Кузанский. Соч.— С. 291.
7 Тажуризина З. А. Наколац из Кузы // Там же. С. 21.
8 Семеновский В. Рейтинг идеализма в обществе равен нулю // АИФ Петербург.— № 41, 2006.
9 Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — С. 231.
10 Там же. С. 142.
11 Там же. С. 222.
12 Там же. С. 255.

Е. Г. Лёвкина
канд. филос. наук, доцент,
докторант философского
факультета Киевского
национального университета
им. Тараса Шевченко

ИДЕАЛ ПРОСВЕТИТЕЛЯ В ПРАКСЕОЛОГИИ Т. КОТАРБИНЬСКОГО: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СВЕТСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ МОРАЛИ

Copyright © 2010, Е. Г. Лёвкина

Проблема поиска смысла жизни является одной из наиболее важных во все времена и народы. Она имеет как социальное, так и личностное измерения. Пути ее решения носят конкретный культурно-исторический характер. Каждая эпоха продуцирует определенные стереотипы защиты от жизненных неурядиц, что, в свою очередь, порождает спектр вариаций планов, стремлений, предпочтений на уровне как обществ, социальных групп, так и отдельных индивидов. Именно особенности эпохи обусловливают общественные представления о «стандартах счастья» и, соответственно, о механизмах их достижения. Человек проектирует собственную жизнь, планируя стратегию и тактику реализации жизненного плана на основе распространенных ценностей.

Каждый виток развития общества актуализирует вопрос об этической основе повседневного жизнетворчества. Постсоветские же общества находятся в состоянии перманентного развития. И в этом смысле следует указать на некоторые особенности их современной социокультурной среды. Аксиологический кризис постсоветских обществ, который обострился в конце XX в., постепенно трансформировался. Присущие ему отсутствие ценностной иерархии в массовом сознании, релятивизация в понимании добра и зла, что способствовало постепенной дискредитации идеи наличия смысла в человеческом существовании, стали реалиями вчерашнего дня. Одной из доминирующих ценностей современных рядовых граждан следует назвать профессиональную деятельность, ее успешную реализацию. Это обстоятельство требует определенных этических максим, которые бы регулировали отношения в практической сфере.

Современный мир, который стремительно развивается, нуждается в этических обоснованиях, не усугубляющих деструктивность человеческой активности, а направляющих ее в нужное русло. Следует отметить, что, несмотря на значимость религиозных ценностей в обществах с устоявшимися традициями, динамическое развитие общественных отношений в XX столетии (идеологических, политических, производственных и т. д.) становилось причиной поисков новых подходов к морально-этической сфере жизни. Процессы индустриализации, технизации, а впоследствии и информатизации мира влияли на то, что традиционные ценности пересматривались, интерпретировались по-новому в контексте изменившейся ситуации. Это и понятно: в стремительно меняющемся мире стали необходимы новые ориентиры для решения новых проблем. Поэтому неудивительно, что предметом многочисленных дебатов в гуманитарной сфере стало соотношение светской и религиозной морали: ведь и первая, и вторая претендовали и претендуют на первенство в современном мире.

Этическая система Т. Котарбиньского, основоположника праксеологии, представителя Львовско-варшавской школы, явилась как один из вариантов атеистической попытки интерпретации моральных основ жизнедеятельности общества. Поэтому интересен образ деятельного наставника, выведенный для подражания, и, собственно, весь свод моральных поучений, который должен был заменить в польском (да и не только) обществе религиозную этику.

Секуляризированный вариант этики был создан польским исследователем, что называется, «на злобу дня». Ведь его «независимая этика» стала своеобразным симбиозом христианской и мирской, профессиональной этических систем. Философ, создавая свое детище, верил, что независимая этика могла бы стать духовной основой индустриального, «трудолюбивого», общества. Несмотря на то что презентованная этическая система, по мнению Т. Котарбиньского, не зависела ни от религии, ни от философии, в ней явно просматриваются ключевые ценности христианства.

Такая «двуликость» этических взглядов польского исследователя порождала ряд вопросов как со стороны материалистически настроенных оппонентов, так и со стороны теологов. С одной стороны, критике подвергалось положение об отстраненности от религии, о самой возможности независимости любой этической системы, принятой в том или ином обществе; от религии, с другой стороны, не одобрялась вялость материалистической направленности. Ведь, по сути, позиция «практического реалиста», «заботливого опекуна», которую отстаивал Котарбиньский, была основана на ценностях добра, милосердия, справедливости, самопожертвования, заботе о слабых.

Шквальная критика отчасти была вызвана тем обстоятельством, что в польском обществе традиционно религия была (и до сих пор остается) социальным институтом, регламентирующим многие сферы жизнедеятельности общества. «Независимая этика» была призвана стать основой не столько духовной сферы, сколько практической, поскольку мыслилась

Copyright © 2010

как основа праксеологии — грамматики действия. Такой прагматический, утилитарный подход к этическим максимам не мог вызвать одобрение в обществе, где католицизм издавна занимал прочные позиции. С другой стороны, сама личность Котарбиньского, которому была вверена Польская академия наук в 50–80-х гг. XX столетия, вызывала в антиатеистически настроенных кругах неприязнь. В научно-общественной деятельности главы ПАН, избравшего идеологически диаметрально противоположный для религиозно-традиционного общества Польши курс на секуляризацию ценностей, просматривалась идеологическая линия СССР, проводимая во всех странах социалистического лагеря.

Среди соотечественников Котарбиньского интерес к его этическому учению проявило немало исследователей. Особенно хотелось бы отметить работы Г. Писарека, Я. Т. Хорошего, Дж. Дудек, А. Семеновского, М. Вейсброта. В произведениях вышеупомянутых авторов отразились идейные и идеологические дебаты, которые велись (и ведутся до сих пор) в польском обществе относительно соотношения светской и религиозной этики в духовной жизни общества вообще и в философии Котарбиньского в частности.

Советская философская мысль также не обошла стороной наследие идеолога материализма и атеизма. И. С. Нарский, известный в СССР и за его пределами исследователь, предварил вступительной статьей издание избранных произведений Котарбиньского в 1963 г. В 1975 г. Г. Попов пространно проанализировал праксеологию во вступительной статье к «Трактату о хорошей работе». К творчеству основателя праксеологии на постсоветском пространстве обращались в разное время такие исследователи, как В. М. Верников, Б. Т. Домбровский, В. О. Храмов, В. Л. Абушенко, Я. Воленьский, В. А. Смирнов, В. Л. Васюков, Е. Н. Шульга, Л. Г. Комаха, О. Н. Веретюк и ряд других профессионалов.

Попытка создания светской этики производилась польским философом не путем онтологизации, а посредством методологизации. Христианские этические принципы были близки Котарбиньскому (особенно любовь к ближнему), но, по его мнению, необходимо было создать такую этическую систему, которая могла быть приемлемой при любых условиях. Ученым рассматривалась ситуация, при которой постулаты христианства могут обесцениться именно в момент, когда человек утрачивает веру в Бога, но остается необходимость ориентироваться на определенные моральные максимы. Следовательно, смысл и значимость моральных правил в отношениях между людьми должны рассматриваться в историческом контексте, а не в трансцендентном. Ведь трансцендентные и метафизические этические максимы со временем начинают критиковаться и трансформируются. Поэтому, по мнению Котарбиньского, необходимо создать систему независимых этических идеалов. Ведь «этика возможна как наука, причем нельзя признавать ни конвенционального, ни, с другой стороны, любого «сверхъестественного источника» моральных принципов. Этические добродетели не могут быть и некоторой “целью в себе” в смысле кантовских интенций.»[1].

Главным принципом этики Котарбиньского является сведение к минимуму зла в мире простым способом: жить по совести и в соответствии с праксеологией, общей теорией организации деятельности. О последней стоит сказать, что ее целью является «исследование наиболее широких обобщений технического характера. Речь здесь идет о технике рациональной деятельности как таковой, об указаниях и предостережениях, важных для всякого эффективного действия»[2]. Рассмотрим детальнее особенности данной этической системы, которая специфически обосновывает модель достойной жизни. Ведь понимание этики Котарбиньским имело двойственный характер: с одной стороны, этика руководит духовной жизнью человека, причем большое внимание уделяется именно руководству в практической сфере, с другой стороны, этика в узком смысле учит человеческой порядочности. Учитывая это, следует вспомнить некоторые особенности личностного и карьерного роста польского философа.

Первыми профессиональными шагами Котарбиньского как ученого стали именно исследования в сфере этической проблематики: его диссертация была посвящена этическим учениям Г. Спенсера и Дж. Милля. Особое внимание было уделено утилитаризму, который объяснял счастье как сумму счастья всех людей. Но молодой ученый высказал сомнение относительно сочетания биологизма Г. Спенсера и этики утилитаризма, с одной стороны, и, с другой — по поводу возможности нахождения этических оценок арифметическим путем. Котарбиньский начинает самостоятельный поиск основ моральных предписаний. Ввиду того, что постоянное стремление человека найти смысл своей жизнедеятельности часто принуждает обращаться к миру религиозных идеалов и ценностей, польский ученый сосредоточил свое внимание именно на религиозном фундаменте морали. Проработав досконально этот духовный пласт человечества, он сделал вывод об общности корпуса морали для разных мировоззренческих систем. Ввиду того, что религиозные этические принципы прочно укоренились в общественном сознании, ученый счел необходимым найти отличную от религиозной возможность обоснования этических норм. Этот вывод был сделан ввиду новых общественных потребностей.

Котарбиньский отталкивается от того, что в вопросах этики следует обращаться к истории и социологии, искать моральные критерии, опираясь на эмпирию, — она подтверждает наличие общих моральных представлений, которые, в свою очередь, основаны на очевидности элементарных норм и оценок. Очевидность определяется совестью, которая в вопросах морали является важнейшим критерием.

Значение этики, по мнению Котарбиньского, чрезвычайно важно, ведь именно этика помогает

человеку определиться с моральными принципами, которые помогут ему заслужить репутацию порядочного. Человек проявляет свою нравственность в определенных ситуациях, поэтому Котарбиньский перечисляет негативные и позитивные ситуации для обобщения этических критериев. Каждому следует ориентироваться на такие нормы, как мужество, справедливость, жертвенность, управление своими эмоциями. Именно они способствуют формированию настоящего нравственного человека, в котором нуждается общество. Людей, на которых всегда можно рассчитывать, Котарбиньский назвал опекунами, которые вызывают доверие. С другой стороны, осуждению подлежат эгоизм, трусость, несправедливость, безволие.

Следует отметить, что Котарбиньский не оставил исчерпывающего, подробного описания собственной этической системы. По его мнению, необходимы лишь общие этические ориентиры, остальные решения морального характера человек может принять самостоятельно, учитывая обстоятельства жизни. Но еще М. Вебер говорил о специфике секуляризованного мира: в нем происходит война богов, противостояния ценностей. Наука не может дать ценностную оценку событиям, явлениям, процессам, — она лишь их исследует, предоставляет знание для удачного манипулирования предметами окружающего мира. Поэтому люди выбирают богов самостоятельно. Ценностный релятивизм «расколдованного мира» часто становится причиной возникновения конфликта ценностей — как на уровне межличностного общения, так и на межгрупповом. Именно это обстоятельство, по мнению М. Вебера, является истоком мощной деструктивной деятельности людей.

В такой ситуации, конечно, образ опекуна отвечает требованиям времени, если не обращать внимания на то, что он является несколько общим. Ведь именно человеческая порядочность служит основой достойных отношений. Предложенный Т. Котарбиньским этический эталон может стать действенным в ряде случаев: когда кто-то нуждается в помощи; когда определены обязательства, которые требуют определенных действий; когда происходит борьба между сторонами (тогда следует минимизировать агрессию). Особое внимание польский ученый уделял стилю поведения человека, которому вверены для руководства люди — подчиненные. Именно здесь возникает искушение решать собственные проблемы за счет других людей. Поэтому философ особо оговаривает этот момент и отмечает: ответственность и достоинство по отношению к людям, чье благополучие, самочувствие, жизненный оптимизм зависит от решений руководителя — наставника, является обязательной нормой. Ни в коем случае нельзя использовать слабости подчиненных для устройства личных дел, даже если это дает весомые преференции в чем-либо. Нельзя злоупотреблять доверием более слабого, ведь последний постоянно нуждается в помощи. Не имеет значения, о ком идет речь: отец ли это и сын или же руководитель и подчиненный, связанные формальными отношениями: более сильный должен выступать в роли справедливого и мудрого опекуна, на которого всегда можно положиться. Ответственный опекун внимательно реагирует на чужие потребности и стремится помочь. При этом он не может рассчитывать на вознаграждение.

Эталон нравственного человека был создан и описан в контексте реальной жизни с ее проблемами, а не для умозрительных метафизических и религиозных систем. Презентованная этика должна была стать независимой от изменений и разочарований в метафизической или религиозной областях. Котарбиньского не устраивает ни абстракция долга Канта, ни этика «прекрасной души» Шлика, ни этика «свободного ума» Б. Рассела, — он ищет другие, универсальные и реальные этические критерии. Таким критерием для Котарбиньского выступают интересы людей труда. Только люди могут интерпретировать с точки зрения нравственности поступок кого-либо. Народная мудрость уже выставила наивысшие оценки таким качествам, как мужество, доброта, стремление защитить слабого. Польский философ призывал к ответственности относительно собственных поступков, социальной порядочности, честности, особенно в отношении к труду и общественному долгу. Наивысшей позитивной оценкой называлась порядочность, а наихудшей — подлость. Котарбиньский считал, что оценка и толкование одного и того же мотива могут быть разными в зависимости от ситуации. Поэтому задание независимой этики — создать адекватную и объективную оценку мотивов поведения. Принципом этики Котарбиньского стал следующий постулат: не делай плохого, причиняй как можно меньше страданий и делай, сколько сможешь, хорошего тем, кто этого заслуживает. Субъектом формирования этики в обществе должен выступать в первую очередь интеллигент, ученый. Свою же позицию в этических вопросах Котарбиньский называет этикой энергичного опекуна.

Следует обратить внимание на позицию практического реализма, которую можно назвать идейной основой праксеологии и в соответствии с которой в любой деятельности следует учитывать особенности окружающих условий: трезво оценивать окружающую действительность, учитывать то, что существует актуально, принимать условия и границы возможных действий, правильно ранжировать приоритеты при формулировке правил действий в процессе их планирования. Трезвый взгляд на действительность — это наблюдение, определение и оценка того, что, собственно, является простым, беспристрастным рассмотрением. Причем трезвый реалист может руководствоваться в своей деятельности как простыми, повседневными, бытовыми мотивами, так и высокой целью — это не является важным обстоятельством. Главное — не считать мечту реальностью. Под актуальностью имеется в виду целесообразность изменения существующей реальности в соответствии с неотложными потребностями. Кроме того, следует ставить реальные цели. Здесь, конечно, необходимо

проанализировать условия и возможности реализации собственных планов. Впоследствии позитивная оценка выполнения работы практическим реалистом возникает в случае имеющегося факта реализации замысла. Перед выполнением поставленного задания необходимо учесть возможные риски (противопоказания) воплощения проекта и сопоставить целесообразность и возможные потери от данной деятельности. При ранжировании приоритетов следует руководствоваться простой этической максимой: главное то, что помогает победить зло или предупредить зло.

Этические поиски польского ученого как составляющая его учения являются важными, поскольку объясняют некоторые аспекты праксеологической проблематики. В частности, формирование позиции «практического реализма» свидетельствовало о личном выборе Котарбинского между «эстетическим человеком искусства» и «человеком науки» в интересах последней, несмотря на творческие семейные традиции. (Ведь его отец был актером, литературным критиком, поэтом и композитором, занимал должность директора Высшей художественной школы, а после ее превращения на Академию стал там профессором. Мать же философа была пианисткой, а его дядя — известным актером и драматургом.) Сам Тадеуш Котарбиньский делает блестящую академическую карьеру. Поэтому, возможно, он избирает позицию «человека-минималиста», который отбрасывает неисполнимые намерения и признает, что чувству преимущества также свойственна мера. То, что признается благом, должно быть благом безусловно, а то, что является лучшим способом действий, благом может и не быть. Наконец, самым главным считается наличие условий, то есть того, что определяет результат жизненных стремлений. Отсутствие таких условий чревато поражением. Характерным для «практического реалиста» является также стремление избежать угрозы своим планам только из позиции защиты, а не завоевания. Поскольку рассудок диктует, что в первую очередь нужно защититься от элементарных поражений — от смерти, болезней, нищеты, то «практический реалист» признает приоритет тех действий, которые наилучшим образом служат такой защите. Поэтому наука для него важнее, чем искусство, и именно ее необходимо избрать в качестве жизненного занятия, как профессию: она ограждает людей от многих бед и дает возможность уменьшить вероятность элементарных ошибок. Искусство тоже защищает от элементарных ошибок, но не так эффективно, как наука[3].

Независимая этика была, как уже отмечалось выше, раскритикована. Исходя из того, что в Польше католицизм занимает прочные позиции и освящает всю повседневную жизнь, реакция на философию Т. Котарбиньского, особенно на его попытку создания независимой (от религии в том числе) этики, была резкой и крайне негативной. О серьезной дискуссии в обществе свидетельствует тот факт, что сам папа Иоанн Павел II полемизировал с профессором в своих трудах, среди которых «Независимая этика в свете идей справедливости». Ведь, по убеждению главы Католической церкви, Иоанна Павла II, вера не может быть отделена от философии, особенно от моральной философии — этики. По сути, это была дискуссия главного идеолога научного мира, претендующего на радикальные изменения в духовной сфере с атеистических позиций, и главы могучей и многочисленной католической паствы — Папы Римского, поляка по происхождению. Обратимся к аргументам Кароля Войтилы.

Понтифик отмечает, что важной составляющей независимой этики Котарбиньского является свод христианских ценностей, но при этом исключено все то, что в связано с Богом, с религиозной природой морали. Такое совпадение Иоанн Павел II объясняет тем, что в действительности христианская этика содержит в себе природную этику (комплекс принципов поведения, которые продиктованы здравым смыслом). Христианская и природная этические системы суть две стороны нравственности человека. Ведь нравственность, которая опирается на откровение, лишь дополняет нравственность, основанную на здравом смысле. Кароль Войтыла обстоятельно разъясняет разницу между природной этикой и независимой от религии этикой. Свои рассуждения глава католической Церкви начинает с главного вопроса — вопроса о первопричине человеческого бытия. Человеческая разумность предоставляет возможность познать ту истину, что первопричиной сущего есть Бог.

Нерелигиозная этика испокон веков не основывалась на отрицании религии. Основы естественной нравственности никогда в этом не нуждались. Ведь этику, как и религию, Кароль Войтыла называет расцветом человеческой природы. Именно развитие человеческой разумности приводит человечество к выводу о существовании Первопричины — Бога. Человек — часть всеобщего бытия, соответственно, своим возникновением он обязан Богу. Поэтому, познав одну из главных истин, человек должен выразить ее в своей внутренней и внешней жизни. Это справедливо — чествовать Бога, нашего Творца. Для верующего человека религия, таким образом, становится составляющей программы естественной нравственности. Это и будет проявлением справедливости, когда не этика проистекает из религии, а религия проистекает из этики. Соответственно, верующий человек, воспринимая независимую этику Т. Котарбиньского, поступает несправедливо.

Независимая этика же не рассматривает неверие в Бога как этическую проблему, поскольку, по мнению понтифика, для воинственных атеистов атеизм — единственная позиция, которая может быть у мыслящего, прогрессивного человека. Поэтому вопрос об этичности или неэтичности неверия отпадает сам собой. Но тонко (по мнению автора статьи) подмечен главный недостаток этики Котарбиньского: основатель праксеологии проигнорировал обоснование независимости бытия человека от первопричины, которое в контексте его философии должно было бы присутствовать. Здесь проявляется недоработка

главы ПАН. Ведь лишь независимое бытие может иметь право на нравственность, принципы которой определяются независимой этикой. Разве действительно человеческое бытие является независимым? Все люди — верующие и неверующие — чувствуют зависимость собственного бытия от внешних факторов. Зависимость существования человека от Первопричины, конечно, не открывается при поверхностном взгляде, но эта связь лежит в пределах сферы разума, мышления, дедукции. Поэтому даже для тех, кто сомневается в существовании Бога, есть вероятность такой связи. Для огромного количества людей эта связь является очевидной. Учитывая это, Иоанн Павел II обращается к идее справедливости в независимой этике, предложенной Котарбиньским, и религиозной этике.

В частности, понтифик сосредоточил внимание на сути справедливого поведения — отдавать должное лицам или же обществу в целом. Особым проявлением справедливости является признание прав тех, кто явно в этом не нуждается. Имеется в виду особенная совестливость, суть которой — не только не пренебрегать, но и акцентировать права тех, кто явно не просит этом. По-настоящему совестливый человек не допускает оскорбления незнакомых людей, даже в своих мыслях. Имеется в виду сомнительная справедливость в пренебрежении верой многих людей. Ведь для них Бог существует, и их бытие связано с ним.

Зависимость бытия от Бога скрыта в структуре всей действительности и человек должен сделать усилие, чтобы найти ее и определить. Но атеист, который не воспринимает, не видит этой зависимости, должен спросить себя: справедлив ли я к Бытию, в существовании которого уверены столько людей? Соответственно, сама идея справедливости не может в полной мере воплотиться в независимой этике. Поэтому, по убеждению Кароля Войтылы, для людей, которые имеют сомнение относительно связи нашего бытия с Богом, для тех, кто допускает существование такой связи, а тем более для тех, кто уже стремится ее найти, религиозная этика должна стать альтернативной программой хотя бы потому, что она богаче независимой этики на целую справедливость. Степень неверия должна быть слишком высокой для того, чтобы человек воспринял и начал следовать этике независимой. Вывод, сделанный главой Католической церкви, однозначный: независимая этика — незрелая этическая система, и не стоит спешить ей следовать.

Такая оценка высшего наставника способствовала масштабному осуждению независимой этики со стороны верующих. Тезис о дистанцировании относительно религиозных этических постулатов стал причиной отторжения религиозными кругами Польши концепции Котарбиньского. Они, вслед за главой Католической церкви, восприняли ее в штыки и неоднократно критиковали. Попытки создания независимой этики назвали мифологией, которая резонирует с человеческими эмоциями. Независимая этика является, по мнению апологетов папских энциклик, лишь размышлением о собственных эмоциональных предчувствиях, для которых найти фундаментальную основу просто невозможно. В полемике с основоположником «независимой этики» особенно акцентировалось на большой ответственности наставников, которые берутся учить добру подрастающее поколение, отбросив религию как рудимент прошлого.

Критики независимой этики Т. Котарбинского сетовали, что новая эпоха под благородной вывеской «этика» представляет собственно авторские рефлексии относительно добра и зла. По мнению сторонников религиозной морали, с таких позиций невозможно создать объективную теорию. Ведь ничего не может происходить вне круга ценностей, которые определяют жизнь человека. Мораль является обязательным измерением человеческого существования. Поэтому, если исходить из того, что цель морали — достижение счастья, гармоническое развитие человека, то в христианской морали счастье возможно лишь при условии единения с Богом, взаимной любви человека и Бога. Христианская мораль не отрицает человеческой морали. Она лишь требует от человека действовать в тесном союзе с Церковью.

Пенялось Котарбиньскому и на его «увлечение молодости» — этику утилитаризма, с которой часто ассоциировалась его независимая этика (хотя сам ученый подвергал критике и сомнению многие из положений утилитаризма). К примеру, исследователь наследия Львовско-Варшавской школы Б. Домбровский заметил по поводу праксеологии Котарбиньского: «Разве не был его “Трактат о хорошей работе” отголоском докторской диссертации “Утилитаризм в этике Милля и Спенсера”, написанной под руководством К. Твардовского?»[4]

Кароль Войтыла в своих сочинениях тоже нелестно отзывался об утилитаризме, и, зная о характере дискуссии между ним и главой ПАН, можно догадаться, кому эти отзывы предназначались. К примеру, говоря об утилитарных жизненных принципах современного человека, понтифик замечает, что «утилитаризм — понятие осознанное, сформулированное на основе научных принципов и научно уточненное.

Само название восходит к латинскому глаголу uti (использовать, получать выгоду) и прилагательному utilis (полезный). В соответствии с такой этимологией утилитаризм во всех действиях человека акцентирует полезность[5]. И далее: «Утилитаризм представляется программой последовательного эгоизма, исключающего какую-либо возможность перехода к истинному альтруизму»[6].

Но все-таки, исходя из того, что независимая этика мыслилась как часть праксеологии, ее наставления были близки работающим людям, конкретизация применения норм независимой этики делала их привлекательными и современными для индустриального общества XX столетия. Возможно, возникновение новомодных этических учений и подтолкнуло Ка-

толическую церковь к своеобразной популяризации своего учения и интерпретации классических канонов в духе времени. Принимая во внимание тот факт, что атеистические (и не только) этические новшества широко распространялись в обществах с традиционными моральными устоями, социально-политические взгляды католицизма были обновлены в унисон с реалиями жизни.

В частности, в условиях тотальной индустриализации в папских энцикликах большое внимание было уделено соотношению трудовой деятельности человека и его духовного развития. Памятуя об атеистических и материалистических взглядах Котарбиньского и его сторонников, сложившихся под влиянием идеологов СССР, были жестко осуждены социальные и экономические доктрины, которые призывали жертвовать основными правами личности и социальных групп, человеческим достоинством. Подчеркивалось, что ни один экономический закон не может оправдать полное трудовое закрепощение человека, когда не остается ни времени, ни сил для отдыха, культурной и религиозной жизни. Утопии осуждались, поскольку в стремлении ко всеобщему благосостоянию и счастью утописты достигали обратно пропорционального эффекта. Исходя из вышеуказанного, либеральные и социалистические доктрины объявили вредными и недопустимыми.

При этом Церковью одобрялись действия, которые направлены на участие в социально-экономической жизни с целью процветания людей и мира на Земле. В частности, речь идет о создании новых рабочих мест, введении новаций, борьбе за милосердие. Каждый имеет право на труд, и это является почетной обязанностью человека: ведь таким образом человек может защитить себя, прокормить семью, найти место в обществе, быть милосердным. Церковью признаются и профсоюзные объединения, их права на самоуправление и даже на забастовку: ведь в случае необходимости людям жизненно необходимо отстоять человеческое достоинство и справедливые требования. Таким образом, Церковь выступила за гармоничное сочетание труда и социальных программ.

Собственность признавалась гарантией человеческого достоинства, которая предоставляет человеку возможность проявить себя в обществе и экономике. Злоупотребление собственностью было категорически и резко осуждено — ведь благосостояние предоставлено человеку Богом, поэтому капитал должен служить развитию страны, помогать бедным. Причем последний тезис распространяется на отношения не только в пределах одной страны, но и в глобальном масштабе — между бедными и богатыми странами.

Критические замечания критиков-атеистов и их содержательная сторона менее важны в контексте данного исследования, поэтому мы не станем уделять им особое внимание. Достаточно сказать, что в социалистическом лагере Котарбиньского тоже критиковали за «ограниченность интеллигентского либерализма», за элементы буржуазного индивидуализма, который усматривали в его независимой этике и т. д. Но следует отметить, что критиковали мягко, по-отечески журили за недостаточность его материалистической позиции, хотя в философских кругах Польши атеистическая, материалистическая позиция в те времена была очень смелой.

Проанализировав философские взгляды Т. Котарбиньского в морально-этической сфере, можно сказать следующее. «Независимая этика», несмотря на неприятие со стороны некоторых сторонников религиозной морали, является вариантом профессиональной этики, ее праобразом. В ней содержатся конкретные советы и правила относительно трудовой деятельности. В то же время дистанцирование от христианской морали является больше идеологическим реверансом, нежели реальным положением вещей. Образ терпеливого, всепрощающего, милосердного, готового к оказанию поддержки, бескорыстно делающего добро опекуна очень напоминает образ Христа, а заповедь «возлюби ближнего своего как себя самого» незримо присутствует в любой одобряемой Котарбиньским ситуации. В этическом учении основателя праксеологии переплелись и христианская мораль, и профессиональные этические требования, которые объединились в единое целое в силу сложившейся социокультурной ситуации. Таким образом, Котарбиньский презентовал философское обоснование многочисленным профессиональным этическим кодексам индустриального и постиндустриального обществ. Поэтому его вклад в разработку этической мысли очевиден. А на критические замечания можно ответить словами великого философа, наставника Котарбиньского, основателя Львовско-Варшавской школы, К. Твардовского: «Если один считает норму верной, другой — другую, то это только знак того, что ветвь человеческого знания, которая занимается открытием и формулированием этих норм, еще недостаточно развита, чтоб содержать всесторонне обоснованные и окончательно установленные результаты»[7].

Примечания

1 Нарский И. Тадеуш Котарбиньский как философ и ученый // Котарбиньский Т. Избранные произведения. М.: Издательство иностранной литературы, 1963. — С. 24.

2 Котарбиньский Т. Задачи праксеологии // Котарбиньский Т. Избранные произведения.— М.: Издательство иностранной литературы, 1963. — 775 с.

3 Храмов В. О. Наукова спадщина Т. Котарбіньського. (До 100-річчя з дня народження мислення) // Філософська думка. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії АН УРСР.— № 1.— 1987. — С. 79–80.

4 Домбровский Б. Послесловие // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования.— М.: РОССПЕН, 1997. — С. 227.

5 Войтыла Кароль Иоанн Павел II. Любовь и ответственность.— М.: Кругъ, 1993. — С. 101.

6 Там же. С. 103.

7 Твардовский К. Этика наряду с теорией эволюции // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования.— М.: РОССПЕН, 1997. — С. 217.

Н. Н. Пафомова
аспирант РХГА

Научный руководитель —
канд. филос. наук
Л. В. Цыпина

МЕЖДУ ЛИТЕРАТУРОЙ И ФИЛОСОФИЕЙ: ИРОНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ЙЕНСКИХ РОМАНТИКОВ

Copyright © 2010, Н. Н. Пафомова

Начиная с эпохи романтизма, ирония заняла одну из привилегированных позиций в западной философии. С помощью иронии провозглашались новые идеалы и вместе с тем исподволь ниспровергались старые порядки и ценности, изжившие себя. Несмотря на видимую простоту, ирония все же по сути своей глубоко философична, и выражает стремление субъекта с помощью сопряжения контрастов проанализировать окружающий мир.

Йена является колыбелью и местом наивысшего расцвета немецкого романтизма. Совсем недалеко от Йены, в Веймаре, обосновался великий Гете, влияние которого на творчество романтиков трудно переоценить. «Он олицетворяет собой попытку победы над восемнадцатым столетием, своим “возвращением к природе”, своим возвышением до уровня естественности эпохи Ренессанса, в некотором роде победу этой эпохи над собой. Он был выразителем ее самых могущественных инстинктов: богатства чувств, обожествления природы, всего антиисторического, идеалистического, нереального, революционного…»[1] В университете Йены преподавали в то время блестящие умы эпохи: И. Г. Фихте, Ф. Шиллер, А. Шлегель и Ф. В. Й. Шеллинг, ставшие впоследствии вдохновителями романтического движения. В 1799 году в этом городе обосновались Ф. Шлегель с супругой Доротеей и Людвиг Тик.

К кругу романтиков можно отнести новатора в философии Ф. В. Й Шеллинга, теолога и философа Ф. Д. Э. Шлейермахера, филологов, искусствоведов и публицистов братьев Шлегелей, ученых Х. Стеффенса и И. В. Риттера, а также литераторов Л. Тика и Новалиса. Большое влияние на ранний романтизм оказал и В. Г. Вакенродер. Четкое разграничение характера деятельности участников романтического кружка на поверку весьма условно. Благодаря широкому кругу интересов, романтизм сложился как цельное, глубоко разработанное течение, которое со временем проникло не только во все искусства, но также и в науку и философию. «Так как в себе свершилось примирение самосознания с наличным миром, то человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него. Ему интересно, ему доставляет удовольствие делать открытия в области природы и искусств. На мирском горизонте взошел рассудок, человек осознал свою волю и силы и стал испытывать удовольствие от земли, от своей почвы, от своих занятий, так как он находил в них справедливость и разум»[2] — такую характеристику духу того времени дал Гегель. Подобными настроениями проникнуты «Серапиновы братья» Т. А. Гофмана и в «Фантазус» Л. Тика.

Но знаменем романтического движения стала поэзия. В. М. Жирмунский в своем труде, посвященном немецкому романтизму, отмечал: «Романтизм перестает быть только литературным фактом. Он становится, прежде всего, новой формой чувствования, новым способом переживания жизни. Человек, для которого весь мир божественен, для которого божественное является вместе с тем высшей целью, будет смотреть и действовать, желать и жить уже по-новому — и писать, конечно, он будет по-новому, но в писании, прежде всего нам бросится в глаза именно новое чувство жизни»[3]. Первоосновы романтического чувства жизни раньше других выразил Шеллинг в «Философии природы». Сама природа понималась в ней как непрерывно восходящее творчество, завершающееся человеком и культурой. Квинтэссенцию натурфилософии Шеллинга Н. Я. Берковский характеризует так: «…творимая жизнь, бесконечная жизнь. Жизнь есть творчество, которое никогда ни на чем не успокаивается, не может иметь ни начала, ни конца»[4]. Созрела необходимость обнаружить в природе мотивы, забытые культурой, и вернуть их в русло развития культуры. Пульс природного ритма, прихотливый, как биение человеческого сердца, отменяет понимание природы — механизма и господство рассудка, это понимание создавшего. Непосредственность чувства становится камертоном жизни природы. «Но если разум не имеет права судить разнообразную жизнь, отражающуюся в чувствах человека, то вся жизнь, живая, изменчивая, несогласуемая с логическими определениями, становится целью и высшим принципом мировоззрения. Понятие жизни, помимо разумного выбора и рассудочной оценки, помимо разделения на доброе и злое, счастливое и несчастливое, понятие всей жизни как она есть, как она переживается нашим непосредственным чувством, составляет основу философии «бури и натиска»[5].

Эстетика чувств понятна каждому, она объединяющее звено между всеми сословиями, бурлящий ключ, не нуждающийся в привязке к отдельному месту или предмету. Н. Я. Берковский в своем труде

Copyright © 2010

«Романтизм в Германии» характеризует настроения, царившие в Йене того периода, так: «В среде романтиков царило величайшее оживление, они создавали новую литературу, новую философию, безжалостно рассчитывались с неугодными современниками, пародировали, передразнивали, насмехались и забавлялись. Один из свидетелей жизни в доме Августа Шлегеля заявил, что она невыносима, — слишком много в этом доме комикуют и острят, слишком много расходуют здесь ума и игры ума»[6]. В этой атмосфере критический идеализм трансцендентального образца переплавляется в лирический, и даже магический идеализм. Поэтическая свобода, изменяющая мир, приподнимающая покров тайны, скрывающий существо природы, изъясняется языком иронии. «Ирония — это возможность играть, летать по воздуху, жонглировать содержанием, отрицая его или пересоздавая»[7].

Романтическая ирония далека от мудрости сократического неведения, ей близок экстаз дионисий, а не лекарство диалектики, ведущей к самопознанию. Истинного Диониса можно было обнаружить в древнегреческих комедиях, например у Аристофана, певца ликующего и бурлящего юмора, местами, не способного положить себе предел, позволяющий оставаться в рамках приличия. Особенно ценили романтики такое свойственное комедиографии Аристофана качество, как резкий переход от обыденного к комедийному, доведение до абсурда привычного, повергание в хаос устоявшихся социальных правил, — словом, феерию, из которой выходят обновленными. В оценке Шеллинга «старая греческая (т. е. древнеаттическая), или аристофановская, комедия есть единственный высший вид комедии, поскольку она опирается на общественные характеры действительных лиц и пользуется ими как своего рода формой, в которую они вливают свой замысел»[8]. Эти же приемы характерны для творчества самих романтиков, которые стремились жесткую сатиру превратить в шквал доброго смеха, клоунаду, шутки, подрывающие фундамент самих законов бытия. Поэтичным оказывался не сам комизм, а та улыбка иронического «Я», которая рождается при этом.

Огромное значение в культуре романтизма играли тропы: метафоры, гиперболы, метаморфозы, они позволяли реализовать поэтическую слитность романтического мировосприятия. Тропы не столько часть сюжетной канвы, сколько проявления стиля: отрыв от отдельных вещей и вступление в поток жизни. Целью этих парадоксальных приемов было возвращение жизни динамики, утраченной в окостенении вещей. Это объясняет привилегированное положение музыки: что есть музыка, как не воплощение самого бытия? «Музыка, как утверждали романтики, это жизнь самой жизни»[9]. Вебер, Шуман, Шуберт, эти композиторы считались своими в авангарде романтического движения. С музыкой соперничала поэзия, в каждое свое литературное произведение романтики старались вводить стихотворные строки, чтобы обнаружить и извлечь звук изнутри вещи, заставить ее жить. Г. В. Ф. Гегель писал: «Рождение звука с трудом поддается пониманию. Когда специфическое — внутри себя — бытие, отделившись от тяжести, проступает наружу, это и есть звук; это — жалоба идеального, находящегося во власти другого, но вместе с тем и его торжество над этой властью, ибо оно сохраняет в ней себя»[10].

Многоликость жизни, вечное прорастание нового — для романтиков это лишь одна сторона медали. Другая же сторона — это повторение, возвращение к чему-то уже пройденному. И это возвращение, возможно, уже на другом витке — как приближение к идеалу, как работа над ошибками. Новое всегда более заметно в контрасте с чем-то уже пройденным. «В чужом находить свое, в своем чужое, в бывшем, настоящем — небывшее и будущее, в национальном — мировое, и обратно — к этому они стремятся. Каждая такая встреча есть обогащение; неведомое, приходящее извне, раскрывает в нас самих неведомое»[11]. Увлечение первоначальным, прошлым, никоим образом не означает охлаждения к пафосу «творимой жизни» и возвращения в архаику. Наоборот, именно первичное воспринималось романтиками источником, дарующим силы для создания нового, для исправления несовершенного. Они верят, что даже самая тяжелая работа результатом своим будет иметь возвышенный результат. Варианты результата появляются изнутри работы, в процессе ее. Шеллинг высказывал мысль, согласно с которой природа находится в вечном поиске, пытаясь наиболее правильно и гармонично выразить самое себя.

В жизни человека также существует неисчислимое количество путей развития. Некоторые романтики своим литературным героям давали еще один вариант судьбы. Получалось, что осуществившийся вариант не снимает нереализовавшуюся альтернативу. Фридрих Шлегель считал, что в каждом человеке представлена целая палитра характеров. Романтики относились полемически к представлению характеров и психологическому анализу, ибо характеры стесняют, заключают в рамки богатейший внутренний мир человека. У Брентано и Гофмана можно встретить мотив маски, как закостеневший характер, в котором какие-то черты проступили слишком явно и отвердели, а другие же так и остались лишь в потенции. Н. Я. Берковский так сравнил романтическое понимание человека с пониманием их предшественников: «Классики говорят о человеке, как он есть; они как бы пишут ему паспорт. Для романтиков важно не что он есть, а чем бы мог быть. С этих позиций и изображается у романтиков человек»[12].

Ирония рождается из бездонности возможности как бесконечная духовная деятельность, позволяя сознанию ироника быть одновременно субъектом и объектом иронии. Романтический субъект — в высшей степени рефлексирующее, изолированное и соотносящееся только с самим собой существо.

Отдельные моменты отношения такого человека к окружающей жизни раскрываются Шлегелем в таких понятиях, как «ирония», «остроумие», «рефлексия», «цинизм». Но такая рефлективно-ироническая точка зрения не только следствие душевной изоляции человека, но и попытка разрушить усиливающуюся разобщенность общества. Будучи отъединенным от окружающего мира, иронический субъект в собственном сознании делает самого себя объектом. Тем самым он противостоит уже не только окружающему миру, но и самому себе, причем растворенный в объективированном субъекте мир принимает вид эманации субъективного духа. Следующий этап развития иронического сознания — снятие противоположности субъекта и объекта, что означает и новое воссоздание субъекта, его самосозидание.

Объективировав себя в мир, субъект уничтожает себя; сняв же порожденное им разделение субъекта и объекта, он заново созидает себя. Этот процесс продолжается бесконечно. Возможности, которые предоставляет свобода человеку, никоим образом не означают отказа его от нравственных и этических критериев; теперь эти критерии не навязываются обществом, а изымаются из глубины самой природы вещей!

Ирония у романтиков старается затронуть глобальные вопросы, и находит для себя мало интересного в мелочах и частностях. «Она ставит целое против целого, мир романтизма против бюргерского, филистерского мира, гениальный мир против посредственного и бездарного, могущество природы против мелкой техники и мелких поделок, бытие против быта… Романтизму свойственно томиться по бесконечно-прекрасному»[13]. Вышесказанное отнюдь не означает, что романтизм полностью чужд реальности и быта. Но он жаждет реальности бесхитростной, надежной и, главное, не плоской и бессмысленной, а полной. «Романтизм разрушает объект в его обыденных чертах, и романтизм стремится в том же объекте найти для себя опору»[14]. Эта проблема со временем станет основной темой в творчестве представителей романтического движения. Попытки выяснить, что же есть истина, откуда она проистекает — из творящего хаоса, или же из появившегося из него вещественного мира предпринимались в среде романтиков постоянно. Причем, стоило одной точке зрения заявить о себе, другая с помощью иронии тут же начинала рьяно отстаивать свои права. Спор мог продолжаться сколь угодно долго, поскольку для романтиков истина оставалась недостижимой, как и ее определение. «Подход, умственная ориентация, особый прищур нашего сознания на изучаемый предмет могут быть началом преобразования предмета на самом деле, началом, и не дальше того. Предмет все тот же. Романтическая ирония очень часто строится на переоценке духовной победы — торжество ума и воображения будто бы является торжеством практическим, действенным, непобедительностью такой победы ирония часто дразнит нас, позволяет занестись очень высоко, пережить во всех подробностях наше торжество, а потом заставляет познать истину и упасть ниже низкого»[15].

Но романтизм, несмотря на весь свой пыл, считает тщетным пустой энтузиазм, не имеющий под собой результата. Зачем нужна ирония, если будет масса высоких, но нереализованных возможностей и одна беспросветная реальность. Задача иронии — попытаться соединить две эти стороны жизни, она есть движение к истине и, по сути своей, опирается не на фантазию, а на интеллект. Без сомнения, на истину сориентированы все искусства, но для романтиков она — место решения коллизий. Для иронии сама действительность и есть коллизия. Ирония не всегда тождественна смеху, зачастую она лишь горькая усмешка.

Романтики обнаруживали иронию в излишне серьезном. «Комическое противополагается не трагическому, а серьезному, хотя они находятся в диалектической зависимости: остроумие и насмешка не исключают серьезности, могут служить выражением даже ненависти. Причем серьезное связывается с целесообразностью и ограниченностью, а комическое — с хаотичностью, бесцельностью и анархией, полной свободой душевных сил. Но эта полная свобода душевных сил носит иной характер, нежели внутренняя свобода в трагическом»[16]. Подтрунивая над комичным обликом и бытом, романтики не забывали о том, что под этой маской может скрываться личность не комичная, наоборот, полная творческой энергии и глубоких чувств. У Ф. Шлегеля можно обнаружить размышления о том, что, имея дело с уродливыми явлениями, мы пытаемся отделаться от них злой сатирой, но можно сделать небольшой шаг в сторону, и на смену этому невеселому смеху придет смех иного рода: свободный и праздничный. Зачастую, неприглядная и неприятная личность, это всего лишь кажимость, за которой мы можем обнаружить существо совершенно несхожее с тем, кого мы сперва невзлюбили. А вдруг талант сам решил поиграть и прикинуться злодеем или посредственностью, дабы с большей силой ощутить, а может, даже просто найти самого себя? Осознание этого способно поменять восприятие окружающего мира. Борьба с однозначным словом, образом, постоянная работа над тем, чтобы вложить в них большее содержание, — вот характерная стратегия романтиков. «Лишь романтическое искусство впервые заставило дух погрузиться в свою внутреннюю жизнь»[17].

Из поэтического тропа ирония способна превратиться в центр догматической системы, как это произошло у Ф. Шлегеля. В теории романтической иронии Шлегель разделяет бытовое, поверхностное остроумие от внутреннего надрыва, орудия универсальной философии. Смысл иронии заключается в том, чтобы передать объемность жизни, ее метод — свобода, возможность стать выше изображаемого. Для Шлегеля ирония была ясным сознанием

вечной оживленности: хаоса в его бесконечном богатстве. С помощью иронии искусство судит ущербность человека. Ирония — искательница истины и суд одновременно. Неприглядные качества не есть окончательная характеристика бытия, поскольку бытие представляет собой творчество, постоянное созидание. В силу этого и поступает предложение рассматривать нерадивость в качестве маски, одетой, чтобы позабавиться. И даже однозначность и необходимость лишь маски жизни в ее свободе. «Бесконечная содержательность поэзии и есть одна из основ принципа иронии, вследствие которого никакая конечная форма не в состоянии выдержать неизмеримой полноты творческого духа»[18]. В философии Шлегеля отражены не только возможности, заключающиеся в отдельном человеке, но и те возможности, которые заключены в универсуме, возможности внутренней свободы, к которым через весь мир приобщается отдельная личность. Не следует забывать, что ирония — не только насмешка, это, как полагал Ф. Шлегель, особое мировоззрение, философское, по сути. А. Ф. Лосев комментирует это так: «Философия есть истинная родина иронии», — пишет Ф. Шлегель, определяя иронию как «прекрасное в сфере логического», хотя сам же признает, что там, где нет систематической философии, там «следует создавать иронию и требовать ее»[19]. Это, как полагал Шлегель, средство, позволяющее художнику парить над жизнью. Односторонняя рассудочность, не в состоянии обнять мир и жизнь в их целостности. «Острота выходит за рамки логического парадокса (остроумие, острота, ирония, юмор — для Шлегеля понятия синонимичные). Она сталкивает противоположности в необычном кричащем противоречии, и тем самым намекает на более глубокую связь, которая кроется в синтезе этих противоположностей»[20]. Ирония требует постоянного рефлектированного отношения к изображаемой жизни со стороны художника. Она должна стать помощником в освобождении от правил статичного классицизма. «Жизнь совлекает с себя то тело, на которое она обречена. Ищет для себя новое тело, более ей подобающее и не находит его. Вот это не нахождение лучшего тела — оно и составляет тему романтической иронии. Притом романтическая ирония — она скользящая по своей природе. Она ни к чему не прибита, не приколочена навсегда… Когда романтический мир ищет для себя воплощения и не находит его, он отвергает всякое воплощение. Как недостаточное, как слишком для него убогое… Ирония в том, что романтическому миру не дано реализоваться»[21]. Этому состоянию соответствовал очень тонкий, но впоследствии нещадно растиражированный термин «томление» (sehnsucht). Романтическая душа томится в грубой материи и демонстрирует стремление вознестись от дольнего к горнему. Всю прозаичность, уродство этого мира романтизм трактует отвлеченно, с собственной точки зрения, привыкшей за чем-то обыденным и плотским искать прекрасное. Романтики, иронизируя, соглашаются с притязаниями гадкого, но потом наносят острые и точные удары, обезоруживая противника. Лучшее своим светом озаряет неприглядное, выявляя этим все его изъяны и показывая, как мало оно имеет прав на существование.

Романтическая ирония — стратегия глобального преображения реальности. Она позволяет от мира бюргерского быта, от мира повседневности восходить к возвышенному, подлинному и с этой точки зрения оценивать окружающее. Но вместе с тем для нее очень остро стоит вопрос действительности. Задача романтической иронии — попытаться соединить противопоставленные стороны жизни — праздничную и обыденную. Она есть движение к истине и, по сути своей, опирается отнюдь не на фантазию, а на интеллект. Это и являет собой соприкосновение творца с самой жизнью, черпание из ее источника все новых и новых сил вдохновения. Ирония демонстрирует «бесконечно негативное преодоление всех самоустановленных рамок». Она — не только троп, художественный прием, но, как полагал Ф. Шлегель, особое мировоззрение, «пульс и чередование универсальности и индивидуальности», открывающие бесконечные и манящие горизонты для творчества.

Примечания

1. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле.— Минск, 2003.— С. 211.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии.— Кн. 3.— СПб., 1994.— С. 272.
3. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.— С. 10.
4. Берковский Н. Я. Лекции и статьи по зарубежной литературе.— СПб., 2002.— С. 35.
5. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.— С. 11.
6. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии.— Ленинград, 1973.— С. 18.
7. Янкелевич В. Ирония // Ирония. Прощение.— М., 2004.— С. 12.
8. Шеллинг Ф. В. Философия искусства.— М., 1999.— С. 510.
9. Берковский Н. Я. Лекции и статьи по зарубежной литературе.— СПб., 2002.— С. 36.
10. Гегель Г. В. Ф. Сочинения.— Т. 2.— М., 1934.— С. 184.
11. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии.— Ленинград, 1973.— С. 44.
12. Берковский Н. Я. Лекции и статьи по зарубежной литературе.— СПб., 2002.— С. 49.
13. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии.— Ленинград, 1973.— С. 84.
14. Там же. С. 85.
15. Там же. С. 87.
16. Рюмина М. Т. Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность.— М., 2003.— С. 27.
17. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике.— СПб., 1999.— Т. 1.— С. 609.
18. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.— С. 139.

[19] Лосев А. Ф. Итоги тысячелетнего развития.— М., 2000.— С. 580.

[20] Рюмина М. Т. Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность.— М., 2003.— С. 24.

[21] Берковский Н. Я. Лекции и статьи по зарубежной литературе.— СПб., 2002.— С. 46.

Список литературы

1. Берковский Н. Я. Лекции и статьи по зарубежной литературе.— СПб., 2002.
2. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии.— Ленинград, 1973.
3. Гегель Г. В. Ф. Сочинения.— Т. 2.— М., 1934.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии.— СПб., 1994.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике.— СПб., 1999.— Т. 1. С. 624.— Т. 2.
6. Гофман Э. Т. А. Библиотека мировой новеллы.— М., 2000.
7. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.— Книга II.— М., 2000.
9. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа., М., 1995.
10. Немецкая романтическая комедия.— СПб., 2004.
11. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле.— Минск, 2003.
12. Рюмина М. Т. Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность.— М.: Ежиториал УРСС, 2003.
13. Шеллинг Ф. В. И. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки.— СПб., 1998.
14. Шеллинг Ф. В. Сочинения.— М., 1998.
15. Шеллинг Ф. В. Философия искусства.— М., 1999.
16. Эстетика немецких романтиков.— СПб., 2006.
17. Янкелевич В. Ирония. Прощение.— М., 2004.

Н. В. Бедрицкая
аспирант кафедры
философии культуры
факультета философии
и социальных наук
Белорусского государственного
университета (г. Минск)

Научный руководитель —
канд. филос. наук
И. М. Наливайко

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ О СУЩНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО АКТА

Copyright © 2010, Н. В. Бедрицкая

Введение: работы М. Шелера в контексте феноменологии религии

Несмотря на то что некоторые сведения о феноменологии религии как религиоведческой дисциплине, как разделе или методе внутри религиоведения можно найти практически в любом учебнике по религиоведению, многоаспектное философское описание и содержательная разработка данного направления по-прежнему является еще только задачей[1].

Подобная ситуация, по всей видимости, обусловлена двумя обстоятельствами. Во-первых, недостатком переводов работ наиболее значимых представителей данного направления[2]. Во-вторых, тем, что существующие интересные и серьезные (хотя и малочисленные) работы по феноменологии религии оценивают рассматриваемые концепции, как правило, с позиции религиоведения как науки, которая стремится к точности и выветренности своих методов и обязательному подкреплению теоретических построений эмпирическим материалом. В результате важные аспекты феноменологии религии рассматриваются как подлежащие искоренению или с самого начала остаются без внимания.

Привычность выражения «феноменология религии», как и его частое употребление, отнюдь не означают ясности и однозначности в понимании содержания данного понятия. Неоднократно предпринимались попытки выделить различные значения понятия «феноменология религии». По мнению известного современного исследователя феноменологии религии Дугласа Алана [1], в качестве идеальных типов можно различать четыре группы ученых, которые используют данное понятие:

• первая группа использует данное понятие в весьма широком и неопределенном смысле для обозначения любого исследования феномена религии;

• второй группой исследователей (наиболее яркие представители — *Г. Винденгрен* и *О. Хульткранц*) феноменология религии понимается как сравнительное изучение и классификация различных религиозных феноменов;

• третью группу составляют такие религиоведы, как *Г. Ван дер Леу*, *Й. Вах*, *М. Элиаде*, которые под феноменологией религии, как правило, понимают определенную дисциплину, или метод, внутри религиоведения;

• четвертая группа представляет собой совокупность концепций исследователей, так или иначе связанных с предметной областью феноменологии религии, которые характеризуются, прежде всего, влиянием философской феноменологии и (христианской) теологии. В качестве наиболее значимых представителей данной группы могут быть названы *Р. Отто* и *М. Шелер*.

Значимость предложенного Д. Аланом разграничения заключается, прежде всего, в том, что оно позволяет вести речь о существовании пласта феноменологии религии, который не входит в феноменологию религии как религиоведческую дисциплину. Кроме того, приведенное разграничение фиксирует две возможности превратного понимания феноменологии религии: некритического ее понимания, не позволяющего провести демаркационную линию между данным способом исследования религии и любым другим (первая группа) и сведения феноменологии религии по преимуществу к эмпирическому уровню истории религии (вторая группа).

Безусловно, в рамках одной статьи невозможно обозреть все многообразие религиозно-феноменологических концепций. Сосредоточение внимания на рассмотрении взглядов М. Шелера в конечном итоге обусловлено следующими причинами:

• во-первых, М. Шелер может считаться одним из основателей и классиков феноменологии религии, а его исследования — первыми подлинно *философскими работами в области феноменологии религии*[3];

• во-вторых, признанностью и значимостью религиозно-феноменологических взглядов М. Шелера как для религиоведческого, так и для философского дискурсов. Речь идет о том, что, с одной стороны, в отличие, скажем, от работ М. Хайдеггера, исследования М. Шелера достаточно давно рассматриваются в их включенности в историю развития западно-

Copyright © 2010

европейской феноменологии религии, в их связи со взглядами Р. Отто и иных мыслителей, довольно активно тематизируемых в рамках религиоведения; с другой стороны, большинством современных исследователей феноменологии религии признается, что М. Шелер был едва ли не единственным, кто в своих работах действительно придерживался декларируемых практически всеми представителями данного направления методологических принципов философской феноменологии. Последнее обстоятельство даже позволяет утверждать, что М. Шелер «создал особое направление — прикладную феноменологию (angewandte Phänomenologie), в которой феноменологический подход применяется к анализу ценностных феноменов и феноменов религиозного сознания в аспекте их освоения человеком, приобщения к ним и превращения их в "факты" человеческого мира» [3; с. 379–380].

Сущность религиозного акта

Учение о религиозном акте, «посредством которого человек подготавливается к восприятию содержания откровения и становится способным постичь это содержание в вере» [4; с. 376], является одной из целей шелеровской «сущностной феноменологии религии». Настоятельная необходимость рассмотрения сути религиозного акта обусловлена тем, что это позволит прояснить «очевидность религиозной веры» и «возникновение и дальнейшее развитие религии сообразно ее автономным законам» [4; с. 379]. В данном случае взгляды М. Шелера в полной мере согласуются с позицией иных представителей феноменологии религии, базовым методологическим принципом которой выступает *антиредукционизм*, т. е. утверждения несводимости религии к иным формам проявления духа (в том числе к культуре) и невыводимости из них.

Первое, что отмечает М. Шелер, переходя к более детальному рассмотрению религиозного акта, это недостаточность для выделения из человеческого духа определенных духовных интенций в качестве религиозных, выявления присущих этим интенциям исключительно имманентных характеристик. В таком случае *первым сущностным признаком* единства интенций религиозного акта выступает как раз их самоотнесенность к Богу [4; с. 521]. Стало быть, существование религиозных интенций предполагает наличие *идеи Бога*[4].

С другой стороны, *имманентная характеристика религиозного акта* также является необходимой. Она может считаться чем-то большим, чем психологической характеристикой в том случае, если религиозный акт не представляет собой случайного соединения внерелигиозных интенций (интенций ощущения, воли, мышления); если у него есть своеобразная подлинная сущность, которая соответствует его предмету в качестве незаменимой формы постижения; если он не только de facto присущ «всем людям», но принадлежит к конституции человеческого, т. е. каждого конечного сознания; если в отношении структуры и последовательности религиозным актам подобает законность (Sinngesetzlichkeit), не выводимая ни из каких иных законностей, и кроме того, если могут быть указаны строгие, доступные формулировке условия очевидного осуществления (Erfüllung) и неосуществления (Nichterfüllung) этих актов [4; с. 523]. Признание выполнимости всех вышеприведенных условий является *основным тезисом* работы М. Шелера.

Дистанцируясь от ряда популярных в то время интерпретаций сути религиозного опыта, немецкий философ особо подчеркивает, что *ложным направлением* в сущностном учении о религиозных актах является как попытка обнаружить так называемую «способность души», в зависимости от которой должен находиться религиозный акт (например, мышление, чувство, стремление, воля и т. п.), так и желание исходить из так называемых «элементарных психических фактов», так как в любых актах интенциональной природы (не только в религиозных) одновременно дано множество различных элементарных феноменов [4; с. 527]. Кроме того, при любом рассмотрении религиозного акта нельзя упускать из виду, что интенциональное единство религиозного акта невозможно постичь, если сосредотачивать внимание только на отыскании психических элементов, так как оно выражается формулой «религиозный акт плюс его смысловой коррелят (Sinnkorrelat), принадлежащий к нему в качестве «наполняющего».

Центральным моментом в шелеровской интерпретации религиозного акта является выделение автором трех «достоверных признаков, которые хотя и не исчерпывают религиозный акт, но во всяком случае имеют диагностическую ценность отделения данного вида актов от всех иных» [Scheler, 529]. Такими *признаками* являются: (1) трансцендентность интенции религиозного акта по отношению к миру (Welttranszendenz) и (2) его наполнимость только через «Божественное», которое понимается в качестве (3) такого сущего, которое само раскрывает себя и дарит себя человеку.

М. Шелер указывает, что собственно религиозный акт не может состояться без некоторого предварительного «подготавливающего акта». Следствием подобного акта является образование идеи «мира», т. е. схватывание вещей и фактов, которые не только доступны личности в опыте, но и всех конечных и случайных вещей, включая собственную личность, в виде целого. В таком случае для религиозного акта как следующего за этим «подготавливающим актом» показательным является как раз то, что в его интенции, трансцендируется все, включенное в идею подобного «мира».

Поэтому самым отчетливым, хотя и только негативным диагностическим *отличительным признаком религиозного акта* от всех прочих духовных актов, является данное в нем непосредственное понимание его принципиальной ненаполнимости (Unerfüllbarkeit)

посредством конечного предмета, принадлежащего «миру» или этот сам этот мир образующего. В этом смысле базовой формулой религиозного акта может считаться выражение Августина «Inquietum cor nostrum, donec requiescat in te»[5] [4; с. 530].

Указанная характеристика имеет место применительно к любой разновидности религиозного акта: ищем ли мы счастья, в отношении которого в то же время совершенно точно знаем, что его не может дать никакое умножение внутренних и внешних причин человеческого счастья; переживаем ли мы совершенно необоснованный и бесцельный ужас или благоговение; чувствуем ли мы себя осужденными и прощенными кем-то, кто не может принадлежать к нашему даже только возможному повседневному опыту. Стало быть, религиозный акт негативным образом характеризуется тем, что, несмотря на то что он может быть вызван к жизни влиянием эмпирических фактов или же — впоследствии — под влиянием нашего опыта, попутных субъективных воспоминаний и т. п. быть проинтерпретирован в смысле обнаружения конечного предмета, к которому обращена его интенция, он все же изначально и принципиально является эмпирически беспочвенным и бесцельным. «Наш дух и наше сердце, наша душа как и наша воля в религиозном акте находят себя обращенными на Сущее и Ценное, которое по отношению ко всякому “возможному опыту мира” витает перед нашим духом как нечто “совершенно иное” и “сущностно несравнимое”» [4; с. 534].

Еще одним отличительным признаком религиозного акта является то, что, в отличие от всех прочих познавательных актов, *религиозный акт требует ответа*, контр-акта (Wider- und Gegenakt) как раз со стороны предмета, к которому он обращен согласно своей интенциональной сущности. Поэтому для М. Шелера о «религии» речь может идти только там, где ее предмет обладает личным Божественным образом и где откровение (в самом широком смысле) этой Божественной личности дает наполнение религиозному акту и его интенции.

Теоретические следствия: религиозное познание

Выделенные выше сущностные характеристики религиозного акта, как представляется, в первую очередь призваны служить обоснованию, что из факта наличия религиозных актов или так называемого «религиозного предрасположения» человека с необходимостью должно следовать *действительное существование Бога*.

По мнению М. Шелера, от признания правомерности данного утверждения многих людей удерживают два упорных философских предрассудка [4; с. 538–539]:

• во-первых, убеждение, что «данным» и именно «изначально данным» может считаться только то, что основывается на опыте (по возможности, на чувственном опыте). Иными словами, все, что «существует», должно подтверждаться опытом, но при этом изначально выдвигается слишком узкое, замкнутое понятие «опыта»;

• во-вторых, недостаток понимания в отношении границ логически доказуемого знания и познания. Так как то оправдание и пояснение, которого требует каждое суждение, только в строго определенных границах является «доказательством». От доказательства отличаются другие виды обоснования, например наглядное изображение (собственно demonstratio), свидетельство, верификация и т. д.

В настоящий момент, благодаря исследованиям феноменологической философии и психологии, оба этих «предрассудка» представляются в значительной мере необоснованными, что, как всегда, отнюдь не отменяет их влияния — явного или латентного.

В частности, в рамках феноменологии абсолютно оправданным представляется тезис, что насколько изначально сознание в своей конечной определенности всегда сущностно необходимо имеет в качестве коррелятов сферы «внешний мир», «я», «мы» — без того, чтобы одна из данностей этих сфер являлась сводимой к другой, — ровно настолько же изначально посредством религиозного акта оно также смотрит в сферу Божественных, сверхъестественных феноменов и фактов. И тот очевидный факт, что оно при этом сколь угодно может заблуждаться и ошибаться в установлениях обладающего реальностью, которые оно производит в одной или другой из этих сфер, не ставит под вопрос изначальное существование самой сферы [4; 542]. Поэтому неправомерно требовать «доказательства» существования целой религиозной сферы из других фактов мира при помощи выводов формальной логики. Но точно так же не может идти речь о «доказательстве» существования внешнего мира, Я или людей рядом. И таким образом, в отношении религиозных предметов не существует никакого особого случая — проблема всегда в недопонимании допустимой нагрузки и границ так называемых «доказательств», которые связаны с соединением в высказывании определенного конкретного субъекта с предикатом «реальный», но не с обнаружением того Реального, которое лежит в основе явлений (при этом в основе сущностно различных сфер явлений лежит соответственно различное Реальное).

Как представляется, все рассуждения М. Шелера могут быть сведены к формуле: наличное бытие (Dasein) Бога может быть обнаружено или засвидетельствовано, но не может быть доказано исходя из истин, которые являются «истинами мира», т. е. истинами, связанными с описанием иных сущностных сфер. В отличие от «доказательства» (Beweis), «свидетельство» (Nachweis) — это учение о том, как, следуя правилам, вновь обрести нечто, что однажды уже было найдено, а под демонстрацией (Aufweis) или «обнаружением» подразумевается первое проявление (Zeigen) того, что еще не найдено [4; с. 546].

Поэтому обучить тому, как найти Бога, — это нечто принципиально иное и более высокое, чем

доказать его наличное бытие. Христианская патристика — во главе с Августином — еще учила «находить» Бога. Характерные для нее доказательства бытия Бога являются по сути указаниями, как поступает религиозное сознание, если оно находится на пути к Богу, и каким образом оно на этом пути достигает своей цели. Следовательно, ее задачей является обнаружение закономерного движения религиозного сознания, так сказать, «смысловой логики религиозного акта» [4; с. 545]. При этом обязательное логическое согласование религиозных истин с истинами мира не рассматривается в качестве «доказательства» религиозных истин.

Рассуждения М. Шелера позволяют сделать вывод о *возможности двоякого рассмотрения религиозных актов*. В первом случае внимание сосредоточено на выявлении сущности религиозного акта, его внутренней закономерности, присущих ему имманентных характеристик и т. д. Подобное рассмотрение в определенной степени дистанцировано от решения проблемы о существовании Божественного. Во втором случае речь идет о рассмотрении религиозных актов в их аспекте их существования в человеке. В таком случае следует поставить вопрос не только об их предмете, но и об их причине, в качестве которой, если следовать логике М. Шелера и принять во внимание выделенные им центральные характеристики религиозного акта, может выступать только «сущее Божественного характера». Таким образом, сообразно своей сущности Бог впервые дан только в этих актах и благодаря ним. Но эта первоначальная данность необходимо сопровождается пониманием очевидности совпадения предмета и действующей причины исполнения самого движения этих актов.

Практические следствия: религия и мораль

К уже рассмотренным фундаментальным характеристикам религиозного акта М. Шелер считает необходимым добавить еще одну, связанную с тем, что «религиозный акт не может оставаться замкнутым во внутреннем мире человека, но должен посредством тела двояким образом манифестироваться вовне: в целенаправленных действиях и движениях выражения» [4; с. 553]. Стало быть, если до этого речь шла об изначальной *природе* религиозного акта, согласно которой он классифицируется как духовный акт, то теперь М. Шелер ведет речь о *проявлении* религиозного акта, для которого показательно, что он всегда является психофизическим, а не односторонне психическим. Поэтому к сути каждой религии принадлежит определенная ей форма этоса, практика моральной жизни и самопредставление религиозного сознания в культе, которое осуществляется в соответствии с определенными каждой религией нормами и правилами.

По вопросу *соотношения религии и морали* М. Шелер в наибольшей степени расходится со взглядами другого основоположника феноменологии религии — Р. Отто. Как правило, это обстоятельство объясняют ссылкой на конфессиональную принадлежность авторов: Р. Отто к протестантской теологии, а М. Шелера — к философии неокатолицизма [5; с. 111–112], [3; с. 380].

Для М. Шелера, познание Бога — это познание, которое в наибольшей степени основано на моральном прогрессе человеческого духа, на его самосовершенствовании. В данном случае объяснение строится на апелляции к аксиологии: выявление в каждом религиозном акте и каждом моральном акте познания идентичного компонента ценностного познания приводит М. Шелера к утверждении, что «в каждом религиозном акте частично практикуется также моральный акт, а в каждом моральном акте — религиозный» [4; с. 555]. Поэтому моральное волеизъявление и поведение не могут считаться чем-то внешним по отношению к религиозной вере. М. Шелер поясняет свою мысль обращением к важному для этики вопросу о соотношении правильного образа мыслей и морального поведения, на который отвечает следующим образом: несмотря на то что правильность образа мыслей может быть оценена и иным образом, она впервые проявляется лишь в готовности действовать соответствующим образом. Так как в каждой религии заключены определенные требования к поведению и образу жизни, то подлинность веры проявляется только в готовности осуществлять эти требования, т. е. конкретный религиозный этос. Более того, благое волеизъявление и действие не только передают содержание религиозного сознания, но и расширяют и углубляют конкретное познание Бога с каждым шагом. Так как представляют собой подлинное проникновение в волевую сторону Божественного, возросшее участие в его внутренней динамике.

То же самое можно сказать о значении культа и литургии. Религиозное познание не является познанием, которое имеется в готовом виде до культового выражения — «культовое выражение скорее является сущностно необходимой благотворной средой для его собственного развития» [4; 556]. Таким образом, религиозное переживание впервые становится полным и впервые оформляется в культовом выражении и культовом изображении религиозного переживания. М. Шелер формулирует следующий «*сущностный закон*»: культ и идеи религиозных объектов постоянно изменяются во взаимной зависимости друг от друга[6].

Заключение: ответы и вопросы

В своих рассуждениях о сущности религиозного акта М. Шелер представляет взгляды, которые основаны не только на адаптации философии Э. Гуссерля к изучению религиозного опыта, но и на принятии им основных постулатов католической теологии и философии. Поэтому для немецкого феноменолога крайне важно обосновать *сущностное и изначальное*

единство четырех аспектов религии: религиозного познания и религиозного размышления, особого рода чувствования ценности (Wert-fühlens), определенным образом регламентированного самовыражения (в религиозном языке, молитве, культе) и религиозного волеизъявления и преображения (в религиозной морали и служении Богу в широком смысле).

Одной из центральных предпосылок шелеровской концепции является признание того обстоятельства, что религиозные акты не только предшествуют прочим актам разума, но и могут быть рассмотрены в качестве их основания, ибо именно религиозные акты являются самыми непосредственными и глубокими актами личности.

Еще одним значимым выводом, сохраняющим значение для М. Шелера не только в период разработки феноменологии религии, но и на этапе «философской антропологии», является следующее из вышеизложенного понимания религиозных актов *определенное видение человека*. Иными словами, признание того факта, что «человеческий дух осуществляет интенциональные акты, которые необходимо требуют коррелята в области определенных сущностных содержаний (Wesensgehalten), которые отличны от всяких возможных синтезов возможного опыта мира» [4; с. 552], с необходимостью приводит М. Шелера к утверждению наличия в человеке некоторого избытка (Überschuß) сил и способностей. В некотором смысле, адекватным немецкому «Überschuß» был бы также перевод «излишек», так как речь идет о «силах и способностях», которые, во-первых, являются совершенно необъяснимыми, ненужными с точки зрения «посюсторонней» прагматики, а во-вторых, не могут быть в полной мере востребованы при осуществлении не только повседневной трудовой, но и в познавательной деятельности. Поэтому для М. Шелера система религиозных актов ясно доказывает, что у человека есть предназначение (Bestimmung) бесконечно выводящее его за пределы этой жизни. Но в таком случае, к четырем выше названным определениям религии, на наш взгляд, может быть добавлено пятое: в любой ситуации прежде всего *религия* может быть понята *как актуализация онтологической соединенности человека с Богом*. В этом смысле М. Шелер вполне мог бы согласиться с известным современным исследователем в области философской антропологии — Карлосом Вальверде, утверждающим, что «связь с Богом, *religio*, не есть нечто, что можно иметь или не иметь: человек, хочет он того или нет, *есть religio*. Он может иметь или не иметь позитивную религию, но не может быть онтологически отъединен от Бога» [6; с. 398].

Учитывая, что способность к осуществлению религиозных актов, связанность со сферой абсолютного является сущностным «приданым» человеческой личности, не может быть и вопроса о том, совершается ли религиозный акт человеком или нет — вопрос лишь, насколько адекватным является объект, к которому обращен конкретный человек в своем акте, т. е. коррелят акта. Адекватным коррелятом, разумеется, может быть лишь абсолютно святой и Божественный объект. Но вполне типичной является ситуация, когда место подобного объекта занимают конечные блага, в ряду которых М. Шелер упоминает государство, деньги, знание, женщину, искусство и т. п. Предельно четко свою мысль философ выражает при формулировке следующего «*сущностного закона*»: «Каждый конечный дух верит или в Бога или в идола» [4; с. 559].

Существование множества заслон, теней (как М. Шелер называет различные конечные блага, идолы, которых человек помещает на место Бога или с которыми обращается, как если бы это был Бог) между человеком и Богом, закрывают для человека измерение абсолютно и подлинно Священного, делают невозможной встречу с ним и, следовательно, непосредственное переживание подлинного религиозного опыта. Поэтому первым шагом к пробуждению в человеке подлинной религиозности, к восстановлению перед взором человека истинного порядка ценностей должно стать «вычищение», обнаружение свернутого внутри человека незаполнимого никакими конечными вещами пространства, так как «в усиливающемся осознании пустоты дает себя знать именно начинающееся ослабление прельщения» [Шелер?; с. 358].

Очевидно, продолжая рассуждать в духе М. Шелера, следует поставить вопрос о причинах «замещения» («прельщения»), о том, в какой степени подобные процессы сегодня — если иметь в виду традицию многовековой секуляризации — могут считаться типичными и даже изначальными для человека? И насколько наивно (или оптимистично) сегодня вести речь о том, что, проведя «десакрализацию» мирских благ, можно «обрести Бога»? Не обречен ли современный человек, после разрушения превратного порядка ценностей, после «разгрома идолов» в ситуации «утраты доверия» к Богу оставаться с уже ничем и никем не заполнимой пустотой своего внутреннего, интимнейшего пространства? Или вполне радостное рассуждение М. Шелера сегодня стоит завершать мыслью К. Вальверде, что «трагедия современного человека в том, что он не способен сказать “Ты” Богу, которого считает мертвым. Отсюда — его безнадежное одиночество и фрустрация»? И в итоге: что способны подарить человеку сегодняшние веяния своеобразного «религиозного ренессанса» — заполнение пустоты, восстановление «прерванной» связи или пробуждение некого нового типа «повседневной» религиозности?

Список цитируемой литературы

1. Chancen und Grenzen der Religionsphänomenologie: Seminar für Religionwissenschaft // http://www.rewi.uni-hannover.de/OT_Sys_RP.html.
2. Пылаев М. А. Западная феноменология религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом.— М.: РГТУ, 2006.— 95 с.
3. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения.— М.: Гнозич, 1994.— С. 377–396.

4. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen / M. Scheler. — Berlin: Der neue Geist Verl., 1933. — 725 S.
5. Забияко А. П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Религиоведение. 2001.— № 2.— С. 109–113.
6. Вальверде К. Философская антропология / Пер. с исп. Г. Вдовиной. — М.: Христианская Россия, 2000.— 412 с.
7. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения.— М.: Гнозис, 1994. — С. 339–376.

Примечания

[1] Показательными здесь являются слова из Предисловия ответственного редактора к книге *М. А. Пылаева* — одной из весьма немногих книг, которая позволяет составить относительно полное впечатление о западной феноменологии религии: «Феноменологические исследования религиозного опыта ведутся на Западе без малого 100 лет, существуют направления, школы, серийные издания, журналы. У нас эти исследования малоизвестны, да и сама тематика едва затронута… Между тем значимость феноменологической аналитики первоисточников религиозности очевидна, причем не только для религиоведения, богословия или философии религии, но и для философии в собственном смысле слова» [2; с. 7].

[2] Полноценный перевод знаковой для направления книги *Р. Отто* «Святое. Об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному» был опубликован совсем недавно — в 2008 г. Отсутствуют переводы базовых религиозно-феноменологических работ *М. Хайдеггера*, фундаментальной работы «О вечном в человеке» *М. Шелера* и т. д.

[3] Немецкий философ уже в 1916 г. говорил о «феноменологии идеи Бога», в 1921 г. — о «сущностной феноменологии религии» («Wesensphänomenologie der Religion»).

[4] Вопросом, ведет ли существование религиозных интенций также к утверждению *реальности* и *наличного бытия Бога*, предстоит заняться несколько позже.

[5] Неспокойно сердце наше, покуда не успокоится в Тебе *(лат.)*. Аврелий Августин. Исповедь.

[6] Здесь М. Шелер приводит несколько вполне убедительных примеров из истории религии, например: человек, молящийся стоя на коленях, молится с совершенно иной идеей Бога, чем молящийся стоя.

М. Н. Варламова
аспирант РХГА

Научный руководитель —
д-р. филос. наук
Р. В. Светлов

К ИСТОРИИ ОДНОГО ОТЦЕУБИЙСТВА, ИЛИ О ДЕЛЕНИИ СУЩЕГО ПО ПЛАТОНУ

Copyright © 2010, М. Н. Варламова

«Мы знаем, что и мы и другие живые существа и то, из чего произошло все природное — огонь, вода и им родственное, — суть произведения Бога, каждое из которых им создано… Каждое из них сопровождают отображения, а вовсе не сами вещи, тоже произведенные божественной хитростью (mechane)»[1]. Наше искусство, подобно Божественному, также разделено на две части, одна из которых творит вещи, другая — образы вещей в живописи и в слове и, уподобляя речь зеркалу, отражает в ней такие вещи, как справедливость или добродетель, познать которые на самом деле не так легко. Потому те, кто рассуждает об этих вещах, не имея о них верного знания, только изображают себя мудрецами, знающими суть того, чему они учат, на деле же они так же слепы, как и их слушатели. Именно так в диалоге «Софист», в самом начале своей диалектической охоты, Платон определяет софиста.

Итак, в диалоге «Софист» собеседники (Чужеземец из Элеи и мальчик Теэтет) ищут определение софиста, который, как оказалось, только представляется знающим, и поэтому должен быть найден в области ложных отображений сущего. Однако отображение сущего, поскольку оно только отображение, а не сама вещь, является иным по отношению к сущему, а значит — не-сущим. Софист, определенный как творец отображений, оказываясь в области того, что «не есть сущее, не есть существенно, но существенно [есть] образ»[2], ускользает от охотников, указывая, что столь причудливое сплетение сущего и не-сущего явно противоречит словам Парменида:

> Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было
> Ты от такого пути изысканий сдержи свою мысль[3].

Так, разыскание о том, что есть софист, приводит собеседников к вопросу о том, что есть не-сущее, ответить на который непросто — ведь и ответ, и сам вопрос предполагают, что не-сущее есть что-либо, тогда как «для нас, видимо, ясно, что само выражение “что-либо” мы относим постоянно к сущему. Брать его одно [не-сущее], само по себе, как бы голым и отрешенным от сущего, невозможно»[4]. Что бы мы ни высказывали о не-сущем, в любой речи мы вынуждены присоединять к нему сущее, хотя бы потому, что говорим о нем либо как об одном, либо как о многом. В самом деле, ясно, что всякая речь с необходимостью есть речь о чем-либо, тогда как любая речь о не-сущем оказывается речью, не имеющей того-о-чем эта речь высказывается, то есть подобием речи, пустым звуком, а имя «не-сущее», как пустое имя, не может входить в какие-либо определения. Именно поэтому ложное мнение, определенное как «противоположное тому, что существует»[5], или как знание о не-сущем, кажется невозможным. Прячась за слова Парменида как за неодолимый щит, ловкий зверь софист бежит от охотников во мрак не-сущего, и они по-прежнему остаются «относительно него согласны в одном только имени»[6].

Согласно Пармениду, сущее именно потому «ныне все сразу “есть”, одно, сплошное», что его нельзя разделить чем-либо, что не является сущим: «сомкнулось сущее с сущим» — другими словами, нельзя обозначить различие между вот этим «есть» и вот тем «есть»; на самом деле нельзя даже сказать, что есть одно и есть другое — «есть» всегда только одно, «сущее есть, а ничто не есть». Отправляясь от имени, собеседники переходят к вопросу о сути не-сущего, и сталкиваются с непреодолимой трудностью: если нет не-сущего, значит, нет лжи, образов, призраков, теней и отражений, поэтому для дальнейшей охоты за софистом (как обладателем ложной мудрости) действующие лица диалога вынуждены посягнуть на учение «отца нашего Парменида»[7] и рассудить, как можно допустить мысль о не-сущем. Рассуждение приводит собеседников к тому, что нельзя преследовать не-сущее, не отправляясь при этом от исследования вопроса, который им, да и всем, кто бы ни говорил об этом, кажется очевидным — а именно вопроса об определении сущего: «...ведь вам-то давно знакомо, что вы, собственно, имеете в виду, употребляя выражение “сущее”, а мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство»[8]. Сущее, определенное Парменидом в следующих стихах его поэмы:

> Вид его [целого] массе правильной сферы всюду
> подобен,
> Равен от центра везде он, затем, что нисколько
> не больше,
> Как и не меньше идет туда и сюда по закону[9]…

— в этом диалектическом рассуждении Платона вдруг оказывается почти столь же загадочным, как и не-сущее. Мы не можем назвать сущее единым, поскольку, говоря так, мы прибавляем к нему единство, так, что помимо сущего и наравне с ним мыслим еще и единое (единое есть, при этом оно отделено

Copyright © 2010

от сущего, и сказывается о нем) — так что в этой речи мы называем два сущих. Также мы не можем сказать о сущем как о целом и неделимом, поскольку целое, по определению, должно иметь части, а неделимое частей не имеет. Выходит, что, по мысли Платона, мы не можем приступить к рассмотрению того, что есть сущее, пока мы не допустили его разделения. Итак, вслед за вопросом об определении софиста Платон вопрошает об определении сущего, что впоследствии оборачивается вопросом о его сущности.

Из диалога нам известно, что разрешение затруднения с определением того, что есть сущее (следовательно, и с определением не-сущего, а затем с возможностью лжи «в речах и мнениях»), Платон находит, выделяя «главные роды»[10] и указывая на смешение этих родов друг с другом. Родов для начала выделяется пять: само сущее (to hauto on), движение (kinesis), покой (stasis), тождественное (tauton), иное (thateron). Каждый из этих родов, смешиваясь с тождественным, тождественен и един сам с собой, а смешиваясь с иным — является иным для других, а главное, каждый последующий род *есть* именно из-за смешения с первым родом сущего (также самотождественного). Далее, в результате смешения рода иного с сущим Платон находит шестой род, метафорой которого в его рассуждении оказывается отражение или образ, не сущий действительно (или существенно), но все же имеющий бытие как образ сущего: род не-сущего (to me on). Наконец, как седьмой род указывается сам logos: «Логос для нас — это один из родов сущего: лишившись его мы, что особенно важно, лишились бы философии»[11]. Именно из-за смешения логоса с родом не-сущего возможна ложная связь: сказывание сущего о не-сущем и несущего о сущем — то есть ложь в мнении и в речи.

Мы полагаем, что наиболее важно для этого диалектического разыскания Платона само основание разделения на роды — начало, из которого каждый род, с одной стороны, тождественен с собой, с другой — может смешиваться с сущим, как первым. Это начало есть сущность (ousia), чтойность или природа каждого рода (следует заметить, что имена сущность, природа и идея Платон в диалоге употребляет синонимично). Разыскание определения сущего приводит действующих лиц диалога к разбору «борьбы гигантов из-за сущности»[12]. Одни называют сущностью только то, что они могут обнять руками — то есть все тела, другие же «защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинные сущности — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи»[13]. Платон, споря и с теми и с другими, определяет любое, имеющее сущность, как обладающее способностью (dynamis) действовать и претерпевать[14], без которой невозможно даже мышление (поскольку познание, или мышление, он определяет как действие). Эта способность может быть как у тел, так и у бестелесного (души и ума). То есть, если способности к действию и претерпеванию, или к движению, не существует, «никто нигде ничего не мог бы осмыслить»[15], но мышление также невозможно в случае исключения из сущего тождественного (началом которого оказывается сущность — всякий род тождественен сам себе, то есть своей сущности). В ходе разбора борьбы гигантов Платон выделяет четыре рода (движение, покой, тождественное, иное) как отдельные от пятого — самого сущего (to hauto on). Каждый род тождественен своей сущности, и именно поэтому он, с одной стороны, причастен сущему, с другой — отделен от всех родов, в том числе и от рода сущего. При этом роды смешиваются согласно собственной природе, как буквы в слове. Здесь искусство грамматики становится метафорой смешения родов, и философ, занимаясь грамматикой сущего, из знания каждого рода в отдельности определяет, какие роды должны смешиваться, какие нет. Таким образом, дело философа — знать «необходимое и изначальное», а именно сущность каждого (рода).

Итак, по своей природе каждый род способен к смешению в определенном порядке. Здесь наиболее важным в это рассуждении Платона оказывается, что для существующего, с одной стороны, существенно быть способностью (dynamis), с другой — каждое из сущего обладает способностью к смешению именно по своей природе, или сущности. Сущность каждого рода становится принципом раздела сущего, принципом тождества родов и, следовательно, инаковости их по отношению друг к другу.

В результате этого разбора сущее отделяется от не-сущего по путеводной нити сущности, существенным и непроясненным для нас затруднением оказывается вопрос о не-сущем, выделенным, наряду с остальными, в отдельный род. Род не-сущего также имеет собственную сущность (или природу), о нем также возможна мысль и речь: «Может быть, как ты сказал, оно с точки зрения сущности не уступает ничему другому и должно смело теперь говорить, что не-сущее, бесспорно, имеет свою собственную природу…»[16]

Итак, сущее разделяется природой иного, и из смеси иного с сущим выделяется род не-сущего. Род не-сущего инаков по отношению к сущему благодаря природе иного, и причастен сущему благодаря собственной сущности. В то же время Платон никоим образом не отрицает немыслимость парменидовского не-сущего, но только указывает на два «вида» не-сущих, одно из которых, являясь лишь иным сущему, имеет свою сущность и природу, а другое, противоположное сущему, находится как раз на пути, ступать на который запретил Парменид: «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя несущее как противоположное сущему, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о некотором, противоположном сущему, мы давно уже отказались решать, существует ли оно или нет, обладает ли логосом или совсем не обладает. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто не-сущее есть, — пусть нас кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело…»[17] При этом не-сущее противостоит сущему, как некрасивое противостоит

красивому — и то и другое есть, но одно противоположно другому. Такой род не-сущего можно интерпретировать скорее как лишенность или недостаток: как безобразие — просто лишенность образа. Все же рассуждение о сущности не-сущего кажется абсурдным, ведь даже если рассматривать такое не-сущее как лишенность, явно, что не может быть собственной природы и сущности у недостатка.

Не-сущее в качестве лишенности появляется при перечислении начал в первой книге «Физики» Аристотеля: «Мы же, со своей стороны, говорим, что материя и лишенность — разные вещи, из коих одна, именно материя, есть не-сущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае»[18]. Так, Аристотель называет три начала физического сущего: материю, форму и лишенность, однако оговаривается, что «с одной стороны, начал не больше, чем противоположностей, а если выразить числом, то два, с другой же стороны, их не вполне два, а три, так как им присуще разное: ведь это разные вещи — быть человеком и быть необразованным, быть бесформенным и быть медью»[19]. Лишенность, хотя и называется среди начал, скорее представляет собой несамостоятельное начало, сопутствующее форме. Аристотель приводит пример с образованием: человек в данном случае — материя (или подлежащее), образованность — форма, а необразованность — лишенность, сопутствующая форме. Необразованность сама по себе (без образованности как таковой, к которой стремится материя) не имеет значения и скорее может быть понята только логически, то есть как начало научного рассмотрения. В диалектике Платона не-сущее столь же важно для логоса — именно логос (помимо сущего) становится родом, способным смешиваться с не-сущим[20]. Смешение логоса с не-сущим дает основание для существования лжи.

Выводя на философское обозрение род не-сущего (точнее, сущность не-сущего), а вместе с ним образы, отображения, призраки и тени, «сотворенные Божественной хитростью», Платон оборачивает тезис Парменида. Не-сущее здесь становится мыслимым как иное сущему, при этом немыслимо и противоположно сущему скорее то, что не имеет *сущности*.

Рассуждение о родах и их смешении наводит нас на другой вопрос: что именно делят эти роды? В более распространенной в традиции первой философии Аристотеля «сущее же сказывается многояко, но все к одному началу, ибо те сказываются сущим, потому что сущности…»[21], то есть сущее как таковое сказывается о всех родах, само является общим для всех (katholou). В диалектике Платона «само сущее» не обще всем родам, а скорее само по себе отдельно от них — при этом началом каждого рода (так же, как и рода сущего) является сущность. Таким образом, диалектику Платона (по крайней мере, в «Софисте») можно назвать диалектикой сущности скорее, чем диалектикой бытия (как это звучит в русскоязычном переводе). Итак, сущность, как первое начало, определяет сущее и смешение сущего с различными родами. В той же мере это начало определяет не-сущее и смешение рода логоса с не-сущим (или смешение не-сущего с другими родами в логосе). Очевидно, что способность родов ко всякому смешению не может быть физической (Аристотель упрекал Платона в том, что тот не отделял физику от первой философии), а значит, эта способность должна быть диалектической. «Логос, когда он есть, необходимо есть логос о чем-то»[22] или о сущности каждого. В логосе сказывается сущность, и именно в логосе роды отделяются по своей сущности от самого сущего и друг от друга, здесь устанавливается та связь, или смешение, хотя основанием для этого смешения является сама природа (или сущность) рода, в которой заключена возможность смешиваться с одним и не смешиваться с другим. Такая возможность никак не может быть названа логической в нашем понимании логики, поскольку речь здесь идет о существенности, которая явна не в логосе, но сама по себе, в своей истине. Таким образом, для Платона диалектика отнюдь не была просто логическим разделением понятий, но скорее способом определения самого сущего или некоторой существенности.

В этом диалоге сущность самого сущего и сущность всякого сущего (всякого рода) становится опорным пунктом диалектики (или философии), определяющим, с одной стороны, тождество рода и инаковость его по отношению к другим родам, с другой — природную, то есть сущностную, способность смешения с тем или иным родом (например, движение и покой по природе не могут друг с другом смешиваться — этому препятствует «высшая необходимость»[23]). Дело философа, по Платону, «уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет»[24] — то есть познавать сущность каждого рода и знать, какой из родов с каким должен смешиваться. Таким образом, сущность, или природа, понимается Платоном как высшая необходимость, или высший предмет философского познания. Но, следуя по пути апорий диалога «Софист», вслед за затруднением с сущностью не-сущего мы находим вопрос о сущности самого сущего как наиболее сложный вопрос диалектики. Именно этот вопрос становится значимым в первой философии Аристотеля: «И издревле, и ныне, и всегда искомым и всегда затруднительным [будет вопрос о том,] что есть сущее, то есть, что есть сущность»[25].

Примечания

1 Платон. Софист, 266b.
2 Платон. Софист, 240b.
3 Парменид. О природе, B 7 D.
4 Платон. Софист, 237d.
5 Платон. Софист, 240d.
6 Платон. Софист, 218c.
7 Платон. Софист, 241d.
8 Платон. Софист, 244a.

[9] Парменид. О природе, 28 B 8, ст. 43–45 D.
[10] Платон. Софист, 245d.
[11] Платон. Софист, 260a.
[12] Платон. Софист, 246a.
[13] Платон. Софист, 246b.
[14] Говорю же что все, обладающее некой какой угодно dynamis либо к естественному воздействию на что бы то ни было другое, либо к претерпеванию, хотя бы и наименьшему от самого незначительного, даже если всего только однажды — это есть существенно [сущее]. Ибо я полагаю, что предел, определяющий сущие, есть не что иное, как dynamis (Платон. Софист, 247e).
[15] Платон. Софист, 249b.
[16] Платон. Софист, 258b.
[17] Платон. Софист, 258e-259a.
[18] Аристотель. Физика, I, 192a, 1–10.
[19] Аристотель. Физика I, 190b 35–191a 5.
[20] В интерпретации «Софиста» представляет большую трудность разрешение вопроса о том, *как* не-сущее смешивается с другими родами и может ли оно смешиваться с каким-либо родом помимо логоса. Для Платона имел гораздо большее значение вопрос о том, *что* есть сущее, чем вопрос о том, *как* оно есть. Если отправляться от рассуждения о Божественном искусстве (tehne), сотворившем вещи, и Божественной хитрости (mechane), сотворившей отображения, можно предположить, что в философской мифологии Платона род не-сущего сотворен Богом, и, соответственно, порядок смешения этого рода с другими также предназначен свыше, *до* логоса. С другой стороны, сам логос (то есть логос сущности, который сам в себе не различается на Божественный или человеческий) нельзя понимать как нашу способность — логос есть как отдельный род сущего (то есть не только как способность души), а значит, сам порядок смешения родов, так же как и рода не-сущего с остальными, может быть определен именно в логосе.
[21] Аристотель. Метафизика, IV, 1003b 5–10.
[22] Платон. Софист, 262e.
[23] Платон. Софист, 252d.
[24] Платон. Софист, 243e.
[25] Аристотель. Метафизика, VII, 1028b 1–5.

Е. В. Дудина
соискатель
Санкт-Петербургского
государственного
университета философского
факультета

Научный руководитель —
д-р филос. наук
Р. В. Светлов

ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЯ О ПЕРВОНАЧАЛАХ НУМЕНИЯ АПАМЕЙСКОГО

Copyright © 2010, Е. В. Дудина

Как уже отмечалось в научно-исследовательской литературе неоднократно, философское учение Нумения Апамейского является строго *дуалистическим*[1].

Дуализм онтологии Нумения выражается в учении об истинно сущем («бестелесном») бытии и материи, монаде и неопределенной двоице. Здесь Нумений критикует стоическую доктрину, согласно которой материя и бог отождествляются. Как пишет А. А. Столяров, «в стоическом космосе реально существует только одно, единое "начало": огненный бог-логос и он же — космос, который, стало быть, сам для себя является денотатом»[2].

Нумений опровергает это стоическое учение о началах, опираясь на учение пифагорейцев, которое, по его мнению, согласно с учением Платона. Он утверждает, что Пифагор применяет имя монады к богу, а имя двоицы (или множественности) — к материи.

«Поскольку эта двоица является неопределенной, она не имеет происхождения, поскольку же определена, то происходит. Иными словами, прежде чем в нее были привнесены форма и порядок, двоица была без какого-либо начала или происхождения, но ее рождение началось с украшения ее богом — распорядителем, который ее упорядочил. Поскольку это ее происхождение является более поздним событием, неукрашенная и нерожденная субстанция должна считаться совечной богу, который ее упорядочивает»[3]. Но упрекая стоиков, Нумений настаивает на том, что и некоторые пифагорейцы не вполне правильно поняли это изложение и стали утверждать, что неограниченная двоица была произведена единичной монадой, и, таким образом, монада, отступив от своей природы, допустила появление двоицы. В данном случае, как указывает С. А. Мельников, Нумений намекает на «стоизирующих пифагорейцев» — термин Г. И. Кремера — Евдора Алесандрийского, Модерата из Гадеса и Никомаха.

Так, в «Теологоуменах арифметики» читаем: «Никомах говорит, что единице соответствует бог, в качестве семени являющийся всем, что существует в природе, подобно тому как единица есть все, что есть в числе… Единицу называют не только богом, но и умом, и мужеженским началом… Как семя, единицу полагают сразу мужской и женской частью всего, не только потому, что нечетное мыслилось мужественным, будучи трудно делимым, четное же женственным, будучи легко разделимым, тогда как единица одна является и четной и нечетной, но также и потому, что она представлялась и отцом и матерью, обладая логосом матери и эйдоса, художника и художественного изделия, производя двоицу, она разделяется на две части, ибо легче художнику доставить себе материю, чем, наоборот, материи доставить себе художника. Семя, способное в том, что касается его самого, производить и женские и мужские существа, будучи посеяно, без различия производит обоюдную природу вплоть до определенной ступени развития; делаясь же плодом и прорастая, оно, по мере перехода из потенции в энергию [действительность], начинает принимать различие и изменяться в ту или другую сторону. Коль скоро в единице заключена потенция любого числа, единица оказывается собственно умопостигаемым числом, не являясь ничем отдельным в действительности, однако сразу всем по своей идее. Сообразно сказанному ее и называют «материей» и «восприемницей» за то, что она производит двоицу, материю в собственном смысле и вмещает в себя логосы, коль скоро во все является производящим и наделяющим началом. Равным образом ее именуют «хаосом», гесиодовской первородной стихией, откуда происходят все прочее, как из единицы. Благодаря отсутствию в единице расчлененности и раздельности, присущей любым следующим за нею числам, она называется «смешением» и «слиянием», «темнотою» и «мраком»[4]. Но так считать неверно, говорит Нумений, «поскольку ведь то, что было, монада, перестало бы существовать, а то, чего не было, двоица, получило бы существование, и бог превратился бы в материю, а монада — в неопределенную и безграничную двоицу»[5].

Таким образом, продолжает Нумений, «стоики утверждают, что материя ограничена и определена, в то время как Пифагор полагает ее бесконечной и неограниченной. Поскольку то, что по природе неопределимо, говорят стоики, не может быть легко обустроено, но, по мнению Пифагора, это упорядоченное может исходить только из силы и мощи бога, ибо, что невозможно для природы, легко возможно для бога, который превыше и превосходнее всякой силы и у которого сама природа получает свою власть»[6].

Здесь же Нумений говорит, что Пифагор рассматривает материю «как текучее, вечно нуждающееся

Copyright © 2010

качество, она не является чем-то промежуточным между благом и злом, как полагают стоики, называющие ее безразличной; по мнению Нумения, она полностью принадлежит злу. Согласно Пифагору, божественность является началом и причиной блага, материя же — зла, и Платон мыслил таким же образом. Безразличным было бы то, что возникает одновременно из обоих (блага и материи). Однако это — не материя, а мир, который является смесью благости идеи и злого характера материи и который, кроме того, возникает как из промысла, так и из необходимости, которые и делают его безразличным, согласно учениям древних теологов»[7]. Э. А. Леманс считает, что под древними теологами здесь имеются в виду Мусей, Орфей, Пифагор, Ферекид и Гомер[8], тогда как Я. К. М. ван Винден[9] и Я. Х. Вашинк[10] полагают, что речь идет о Гесиоде.

Итак, «стоики и Пифагор согласны, что материя бесформенна и лишена качеств. Однако Пифагор считает ее злой, а стоики — ни плохой, ни хорошей.

Однако если ты спросишь этих самых стоиков о том, откуда происходит любое несчастье, которое настигает нас посреди полной превратностей жизни, они имеют обыкновение ссылаться при этом на испорченность сперматических начал. Тем не менее они не в состоянии идти в своих рассуждениях дальше и объяснить вышеупомянутую испорченность, так как их учения допускают только два начала мира: бога и материю, то есть бога как высшее и превосходящее все благо и безразличную материю»[11].

Но, по мнению Нумения, «Пифагор тем не менее не колебался в защите истины, даже если при этом приходилось утверждать вещи замечательные и противоречащие мнению большинства людей. Ибо он говорил, что зло должно существовать с необходимостью, по причине существования промысла, который подразумевает существование материи и прирожденного ей зла. Ведь если мир происходит из материи, тогда она должна быть с необходимостью создана из предшествующей [материи] злой природы. Поэтому Нумений высоко ценит Гераклита, который полагал, что Гомер ошибался, полагая, будто все виды зла должны быть искоренены из человеческой жизни так, чтобы они совершенно исчезли»[12]:

> …все да пошлют вам
> Доброе боги; и зло никакое чтоб вас не коснулось[13].

Как считает Нумений, Гомер не понимал, что, желая искоренения материи, которая есть источник зла, он тем самым высказывается за уничтожение мира. И Платона тот же Нумений хвалит за то, что он учил о двух душах: одной — благотворнейшей, а другой — злонравной, то есть материи. Материя, пребывающая в неустойчивом колебании, движима собственным внутренним движением, а следовательно, живет и получает свою жизнь от души, как и все, что движется благодаря такому движению[14]. Здесь уместно будет сравнение с платоновским «Федром»: «Ведь каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души»[15].

«Материя также является причиной и вождем страдательной части души, которая содержит в себе нечто составное, смертное и схожее с телом, подобно тому, как разумная часть души проистекает от ума и бога. Ибо мир составлен из бога и материи»[16].

Далее, читаем во фрагменте: « Согласно Платону, мир обязан своими добрыми качествами рождению от отеческой божественности, в то время как все виды зол — результат присутствия материи, как матери. Это делает очевидным, что стоики, когда они утверждают, будто все возникает благодаря движению звезд, напрасно называют причиной зла некую “порчу”. Ибо даже звезды состоят из огня и имеют небесные тела. Материя, следовательно, является кормилицей или яслями, и, несомненно, что бы ни препятствовало движению звезд или мешало их направленности к цели и результатам [их движений], необходимо выводить происхождение этого из материи, которая содержит в себе великое множество [того, что можно назвать] несдерживаемым и непредвиденным, случайным и страстным.

Если верно это, а подобному нас учит Платон в “Тимее”, то [можно сделать вывод, что] бог совершенствует материю, дабы произвести порядок за пределами беспорядочного и бурного движения, и тогда нужно производить это [мешающее порядку] своеволие из случая, или из несчастливой судьбы, но не из благих интенций провидения.

Поэтому, согласно Пифагору, душа, свойственная материи, существует не без субстанции, во что верят столь многие, и она противостоит провидению, замышляя, как помешать его решениям при помощи своей пагубной силы»[17].

Таким образом, «промысл является делом и заботой божественности, в то время как слепая и случайная поспешность возникает от материи. Следовательно, очевидно, что, согласно Пифагору, всецелый мир создан смешением бога и материи, промысла и случая. Тем не менее, после того как материя была упорядочена, она становится матерью телесных и рожденных природой богов. Ее собственный жребий несравненно лучше, однако не всецело, так как ее скверная природа не может быть всецело устранена… Бог, таким образом, украшает материю с некой величественной благостью, и исправляет ее несовершенства любым возможным способом, при этом, конечно, не устраняя их полностью, чтобы материальная природа не погибала. Тем не менее он не позволяет ей распространиться во всех направлениях, но изменяет все ее свойства, освещая и украшая так, чтобы произвести природу, которая могла бы быть превращена из недействительной в действительную. И он добивается этого, внося строй в беспорядочную смешанность, соразмерность в ее несоизмеримость, и красоту в безобразность»[18].

Наконец, «Нумений весьма справедливо отрицает возможность нахождения каких-либо безупречных состояний — как в человеческих делах или в творе-

ниях природы, в телах одушевленных сущностей, в растениях или плодах. Их нет в дуновении ветра, в течении вод, нет даже на небесах. Везде природа зла примешивается к промыслу, подобно некому изъяну.

Затем он стремится представить разоблаченный лик материи и вывести ее на свет, он утверждает, что следует удалить из мышления все простые тела, постоянно изменяющие свои формы, как если бы они находились на лоне материи. То, что останется после этого отвлечения, должно созерцать умом. Этот остаток он и называет "материей" и "необходимостью". Все мировое целое возникает из этого остатка и бога, причем бог уговаривает, а необходимость уступает. Таково учение Пифагора о началах»[19]. Как указывает Р. В. Светлов, «оно вполне соответствует некоторым местам из "Тимея"»[20].

Итак, согласно Нумению, существуют два начала всего: бог и материя. Бог относится к области сущего и бестелесного, материя — к сфере не-сущего и преходящего. Если попытаться подвести итоги по поводу вышесказанного, то получится, что «бестелесное» Нумения — это «монада», «отец», «начало и причина блага», «благотворнейшая душа космоса», а материя — это «двоица», «мать», «кормилица», «необходимость», «природа», «злая мировая душа».

Таким образом, С. А. Мельников считает, что критику Нумением стоического учения о началах можно свести к утверждению, что непризнание субстанциальности зла, или материи, приводит к уничтожению блага, поскольку если материя — это не зло, или же, если бог и материя неразличимы, то источником зла оказывается благо, т. е. бог. Так «стоики…говорят, что бог, будучи телом, простирается по самому презренному веществу»[21]. В целом вопрос о природе и статусе зла он считает одним из центральных для философской системы Нумения Апамейского[22].

Теперь будет уместно, на наш взгляд, перейти к рассмотрению той части учения Нумения, которая касается его божественной триады.

Интересно, что в вышеприведенном тексте Халкидия мы видим только одного бога, в то время как Прокл говорит:" «Нумений учит о том, что существует три Бога, первого из которых он называет Отец, второго — Творец, а третьего — Творение (poema); ибо космос, по его представлениям, является третьим Богом. Так оказывается, что Демиург имеет двойственную природу, будучи первым и вторым Богом, в то время как третий Бог — это результат его демиургической активности. Однако лучше уж так говорить, нежели использовать его драматическую терминологию, говоря о Деде, Сыне и Внуке»[23].

По поводу данной триадической схемы Нумения Мельников С. А. отмечает два существенных обстоятельства.

Во-первых, Нумений, по всей вероятности, первым (в рамках традиции т. н. среднего платонизма) разработал учение о трех божественных первоначалах, точнее, господствовавшее до него разделение первопричин бытия согласно схеме: «то, от чего», «то, из чего», «то, в соответствии с чем», т. е. бог-демиург, материя и идея, Нумением было преобразовано в разделение первопричин по схеме: «то, из чего», «то, в чем», «то, к чему», в результате чего впервые в истории греческой философии утвердилась идея такой структуры реальности, где на разных уровнях бытия сущих вещей и мироздания в целом манифестирует / осуществляет себя только *одно единственное божество*.

Во-вторых, первым внутри платонической философской традиции провел разделение между платоновским демиургом, сотворившим некогда космос (=«второй бог»), и высшим первоначалом как таковым — т. е. Благом (=«первый бог»)[4].

Следует также отметить тот факт, что подразделение божественной сферы на «трех богов», или «трех царей» напоминает текст псевдоплатоновского «Второго письма»: «Все вокруг царя всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму же — тяготеет второе, а к третьему — третье[25]».

Еще один источник Нумения, — это Ксенократ. Так у доксографа Аэция: «Ксенократ, сын Агатенора Халкедонского, богами считал Монаду и Диаду. Первый из этих принципов, в качестве мужского, является Отцом, который управляет небесами. Он называет его Зевс или Чет и Ум и считает его верховным Богом. Вторым Богом, по его мнению, является женский принцип — Мать Богов, которая управляет подлунным миром. Именно она является, по его мнению, душой мира. Небо он также считает Богом, а звезды называет огненными Олимпийскими богами. Кроме того, он верит в существование других существ, таких как невидимые подлунные демоны. Материальные элементы также, по его мнению, одушевлены благодаря некой содержащейся в них божественной силе. Из этих элементов тот, который составляет основу воздуха, он называет Гадесом, из-за его бесформенности, водную стихию он называет Посейдоном, а земную — Деметрой, сеющей семя. Все эти определения он адаптировал из учения Платона, а от него они перешли к стоикам»[26].

Известно, что источником для Ксенократа послужили Платон и орфики: «Бог, как гласит древнее сказание, содержит в себе "начало, середину и конец" всех вещей, он идет к цели прямым путем, вращаясь по природе, а за ним неотступно следует Правда (Дике), карающая отступников от божественного закона»[27].

Таким образом, получается, что у Ксенократа Зевс — это демиург (первый бог), а Дике — мировая душа. Нумений, в отличие от него, демиургом считает не первого бога, а второго: «Но поскольку мы можем охватить все это рассуждение, то следует прийти к общему согласию и в один голос заявить, что первый бог является бездеятельным, не занимаясь никакими делами, так как он — царь; демиург же является богом, правящим благодаря [круговращению] небес»[28]. Или в шестой книге трактата «О благе»: «Насколько это знал Платон, людям известен лишь один демиург, и что, напротив, первый ум, именующийся самим

сущим, остается им совершенно неизвестным, он говорит так, как будто это сказал некто:

"О человек, ум, который ты смутно ощущаешь, не есть первый ум, но прежде твоего ума есть другой, более почтенный и божественный"»[29].

Исходя из вышесказанного, богом, который «содержит в себе начало, конец и середину всего сущего», и «идет к цели прямым путем, по природе», у Нумения должен считаться второй бог, или демиург. Для подтверждения этого достаточно обратиться к отрывку из текста: «Если решено, что сущность и идея умопостигаемы и что ум является по отношению к ним старейшим и их причиной, то отсюда следует заключить, что этот ум единственный есть благо. Ибо если бог-демиург является началом становления, тогда благо, несомненно, должно быть причиной сущности. Так же как бог-демиург аналогичен благу, подражая тому, также сущности подражает становление, поскольку является ее образом и подражанием ей.

Если демиург является благом для становления, тогда демиург сущности должен являться самим благом, сросшимся с сущностью. Но так как худшее [т. е. демиург становления] двойственно, оно само создает идею самого себя и космоса, будучи демиургом и, кроме того, всем созерцаемым.

Мы вывели имена четырех вещей, это: первый бог, который есть само благо, благой демиург, подражающий ему, причем первый является единой сущностью, второй же иным, являясь, как подражание первому, прекрасным космосом, который прекрасен через причастность красоте»[30].

А. Ф. Лосев, при рассмотрении отношений внутри триады Нумения, также отмечает: «Эта тройная напряженность божественности в мире объединяется и с тройственным пониманием ума: высшего и первого ума, не допускающего причастности себе, второго, творящего ума, допускающего такую причастность, и третьего ума, сотворенного, эту причастность высшему началу осуществляющего»[31].

Чтобы дать более детальную характеристику триадических отношений, нужно обратиться к самому Нумению: «Первый бог, пребывающий в себе, прост; благодаря тому, что он сам обращен к себе, этот бог никоим образом не делим. Тем не менее второй и третий боги есть одно. Когда же это единство объединяется с материей, которая есть двойственность, то само раздваивается, так как материя переполнена стремлениями и текуча. Но, так как бог теряет связь с умопостигаемым, которое в большей степени пристало ему, пока он взирает на материю, то забывает о самом себе, и начинает заботиться о ней. Он соприкасается с воспринимаемым и приходит к почитанию его, он покидает присущий ему этос, стремясь к материи»[32]. Или еще: «Такова жизнь первого и второго богов. Действительно, первый бог является "стоящим", в то время как второй, наоборот, движущимся. Первый бог пребывает близ умопостигаемого, второй же — близ умопостигаемым и воспринимаемым»[33].

Таким образом, мы видим, что у Нумения демиург раздваивается, поскольку он начинает «взирать на материю», и становится третьим началом, которое уже, в свою очередь, «украшает материю с некой величественной благостью, и исправляет ее несовершенства любым возможным способом, при этом, конечно, не устраняя их полностью, чтобы материальная природа не погибала. Тем не менее он не позволяет ей распространиться во всех направлениях, но изменяет все ее свойства, освещая и украшая так, чтобы произвести природу, которая могла бы быть превращена из недействительной в действительную. И он добивается этого, внося строй в беспорядочную смешанность, соразмерность в ее несоизмеримость, и красоту в безобразность»[34]. Этот «третий бог», по всей видимости, является жизненным принципом Космоса, ибо, несмотря на все оговорки, он вовлечен в чувственный мир, даже «помещается в нем»[35].

Далее, описывая демиурга, Нумений использует такую поэтическую иллюстрацию: «Кормчий, который ведет судно по самой сердцевине моря, восседает над скамьями для гребцов и правит кораблем рулевым веслом. Его глаза и его ум направлены сквозь эфир на созвездия, и он прежде находит дорогу в высоте, на небесах, прежде чем он будет путешествовать по морю. Подобным же образом демиург обустраивает материю, так, чтобы не уклониться и заблудиться, связывая ее гармонией; он помещается над материей, словно над судном, находящемся в море. Он правит ее гармонией, которая держит путь в согласии с идеями. Обращенный к небесам, он взирает на бога в вышине, направляя свои глаза прямо на него. Таким образом, он получает из созерцания способность различать, от материи же — способность к влечению»[36].

В другом фрагменте Нумений говорит, что «отношения между первым богом и демиургом подобны отношениям между крестьянином и тем, что им высажено. Ведь демиург есть семена, высаженные в каждой душе и во всем том, что досталось ему по жребию. Законодатель же высаживает в нас, распределяет и пересаживает в каждом из нас то, что было высеяно оттуда»[37].

Интересно также, каким образом Нумений рассматривает вопрос о том, как первый бог выступает причиной для второго. Для этого приведем отрывок из фрагмента: «Все, что переходит к получающему и покидает дающего, будучи службой ему, богатствами, монетой чеканной, или поддельной, и все это является делом тленным и человеческим. Когда, однако, даруется нечто божественное, и дар этот переходит от одного к другому, он вовсе не покидает дающего, в то время как служит получателю. Дающий не только ничего не теряет посредством этого, но он приобретает преимущество — память о его благодеянии. Это является прекрасным знанием о прекрасном деле, согласно которому получающий нисколько не обделен, так же как и дающий. То же можно увидеть, когда один светильник получает свет от другого благодаря милостивому соприкосновению первого с ним: огонь не переходит от одного к другому, но составляющая

последний материя оказывается воспламенена огнем первого. То же происходит и в случае знания, которое — и даваемое, и принимаемое — восходит к дающему, несмотря на то что оно переходит к получающему его. Иноземец, причина для этого всецело не человеческой природы: ведь свойства [вещей] и [их] сущность, получаемая в знании, есть то же самое и у божества, дарующего их нам, и у нас с тобой, получателей этого дара»[38].

Процесс демиургии Нумений описывает в следующем фрагменте: «Когда бы божество ни изливало свой свет на нас и ни поворачивалось к нам, всегда вместе с этим происходит появление жизни и оживление тел; причем божество заботится о нас, метая копья [т. е. свои силы] издали»[39].

Божественные силы здесь напоминают силы Логоса у Филона, о сходстве учения которого с концепцией Второго Нуса Нумения указывает А. Ф. Лосев[40].

Примечания

1 Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. — М., 2003.
2 Столяров А. А. Стоя и стоицизм. — М., 1995.
3 Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. — М., 2003.
4 Ямвлих. Теологоумены арифметики // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Приложение.— Т. 7. М., — 1988.
5 Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. — М., 2003.
6 Guthrie K. S. Numenius of Apamea. The Father of Neo-Platonism. — London, 1917.
7 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
8 Leemans E.-A. Studies over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der fragmenten. — Bruxelles, 1937.
9 Van Winden J. C. M. Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism. — Leiden, 1959.
10 Waszink J. H. Porphyrios und Numenios (1966) // Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von Cl. Zintzen. — Darmstadt, 1977.
11 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий. // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
12 Там же.
13 Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. — М.: Сов. Россия, 1983.
14 Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. — М., 2003.
15 Платон. Федр // Соч.: В 4 т. Т. 3. — М., 1993.
16 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
17 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
18 Там же.
19 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
20 Там же.
21 Фрагменты ранних стоиков. Т. 2. — М., 2002.
22 Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. — М., 2003.
23 Диллон Д. Средние платоники / Пер. Е. В. Афонасина .— СПб., 2002.
24 Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. — М., 2003.
25 Ориген. Против Цельса: Апология христианства. — Одесса, 1996.
26 Диллон Д. Средние платоники / Пер. Е. В. Афонасина .— СПб., 2002.
27 Платон. Законы. — М., 1999.
28 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
29 Там же.
30 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
31 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. 6. — М., 1980.
32 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
33 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
34 Там же.
35 Там же.
36 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
37 Там же.
38 Там же.
39 Светлов Р. В. Numenii fragmenta (Нумений из Апамеи. Избранные фрагменты. Комментарий // http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/ch2.htm.
40 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. 6. — М., 1980.

Н. Н. Мерзлякова
аспирантка философского факультета,
Санкт-Петербургский государственный университет

Научный руководитель —
канд. филос. наук
А. Б. Рукавишников

«ВЫБОР СЕБЯ» КАК УСЛОВИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ ТРАНСЦЕНДИРОВАТЬ К БОГУ

Copyright © 2010, Н. Н. Мерзлякова

Осмелиться по сути быть самим собой, осмелиться реализовать индивида — не того или другого, но именно этого, одинокого перед Богом, одинокого в огромности своего усилия и своей ответственности, — вот в чем состоит христианский героизм…[1]

Человеческое существование имеет по крайней мере две составляющие — «что» (онтологический статус экзистирующего индивида) и «как» (способ бытия индивида). Когда мы вращаемся только в рамках первой составляющей, тогда имеется вероятность солипсического истолкования бытия человека, что мгновенно ограничивает само человеческое существо. Поэтому с необходимостью, а может быть, и с закономерностью всплывает возможность разорвать имманентное объяснение экзистенции. Отныне существование человека может схватываться не как простое, покоящееся в самом себе бытие, а лишь как отношение[2], устремленное за его пределы, то есть индивиду необходимо сломать или же расширить (если сказать менее радикально) свои собственные границы, что возможно сделать только посредством предполагания Другого как силы, которая полагает экзистенцию. Сама по себе экзистенция, или самость, не способна достичь равновесия, поскольку она есть отношение, поэтому достичь равновесия и покоя она может только при условии, что, относясь к самой себе, она относится к тому, что/кто положил все отношение, и в этом процессе экзистенция становится свободной[3]. Поскольку предметом исследования в рамках данной статьи выступает вертикальное измерение религиозной лирики датского философа XIX века, С. Кьеркегора, то в качестве силы, предполагающей экзистенцию как отношение, выступает трансцендентный Бог. Отчасти мы обратимся к философским идеям немецкого мыслителя XX века, представителя экзистенциализма — К. Ясперса.

При рассмотрении этого синтеза (индивид — Бог) следует помнить, что богоотношение человека не является чем-то данным от природы — об этом постулирует и Кьеркегор, и Ясперс. Оно вспыхивает, во-первых, для каждого отдельного человека среди конечных жизненных связей мира, поскольку основная черта религиозной веры Кьеркегора и философской веры Ясперса — обладание исторической неповторимостью и уникальностью. А во-вторых, лишь тогда, когда индивид «совершает прыжок из простого витального утверждения своего существования к самому себе»[4], то есть к своему подлинному бытию. При этом человек как конечное существо, каковым он является по своей природе, не обладает действительной возможностью вступить в пространство вне его личного бытия, он не может выйти за границы собственного существования. Поэтому он должен иметь радикальную решимость сломать темницу бытия (исчезающее наличное бытие), но все же находиться в ней, что является подлинной верой как актом, совершаемым экзистенцией свободы. «Выбор себя» (или «что» человеческого существования) является экзистенциальным условием предполагания бесконечного Бога и, как следствие, условием экзистенции трансцендировать к Богу.

В самом начале «Гармонического развития в человеческой личности эстетических и этических начал» Кьеркегор восклицает: «Выбор необходим, решайся: “или-или”, “aut-aut”!»[5], поскольку он имеет решающее значение для индивида. Поэтому, отмечает Кьеркегор, «важно сделать выбор, и сделать его вовремя»[6]. Что же это за момент выбора? Об этом мыслитель ясно пишет. «Минута выбора» чрезвычайно важна, поскольку может наступить такой момент, когда уже не сможет идти речи об «или-или», ибо пропущен момент, когда человек мог совершить выбор, тогда сама жизнь выбрала, в результате индивид теряет самого себя. Кьеркегор сравнивает человека в момент выбора с кораблем, когда он должен сделать какой-либо решительный поворот. Здесь медлить нельзя! Подобно тому, как у каждого есть свое «я», свое настоящее, определяющее его будущее, каждому человеку предстоит совершить свой (не чужой! не другой!) выбор, один-единственный выбор на данный момент времени. Это и есть та свобода, которую никто не в силах у тебя отнять! Только в выборе проявляется свобода как его неотъемлемая часть. «Сокровище это принадлежит тебе самому», — пишет Кьеркегор[7]. Только абсолютное «или-или» способно поднять душу человека до высот этической стадии существования[8], поскольку в момент выбора индивид находится наедине с собой, определяя сам себя. Только это и подвластно человеку, тогда неважно, какое значение ты имеешь во внешнем мире. Эта внешность становится относительной в жизни Этика, ибо никто не мешает, более того, человек в момент выбора не превращается в другое существо, он лишь преобразуется. В результате жизнь человека обретает внутреннюю связь и смысл. Так личность, одаренная

Copyright © 2010

или же ничтожная, становится всем, ведь она сделала свой выбор — быть самой собой. Подобные мотивы можно встретить и у Ясперса, когда он говорит о том, как «стать самим собой», то есть быть Единичным в своей «экзистенциальной историчности».

Каждое мгновение нашей жизни уникально и неповторимо, поэтому и сам выбор уникален, в результате он приобретает относительный характер, а не абсолютный. Последующие размышления, вслед за Кьеркегором, ведут нас к тому, что не столько важно сделать правильный выбор, сколько та энергия и страсть, с которой этот выбор осуществляется. Только в одно мгновение, в момент страсти «отдельный индивид, продолжая экзистировать, может стать единством бесконечного и конечного, — единством, выходящим за пределы экзистирования»[9], то есть перед человеком открывается возможность трансцендировать к Богу. В случае же неправильного выбора (никто не застрахован от ошибок) сама энергия поможет человеку прийти к осознанию ошибочности выбранного пути и впоследствии поможет не упустить «минуту выбора», поскольку, чем больше упущено времени, тем труднее выбрать. Кьеркегор далее сам себе задает вопрос: «Чего же я добиваюсь своим “или-или”?» И сам же на него отвечает: «Лишь бы удалось довести человека до перекрестка…»[10] Находясь в точке бифуркации, индивид реально сталкивается с двумя модусами человеческого существования: рассеивания и сосредоточения. Сущность выбора в том и состоит, что «личность сосредотачивается в самой себе и становится конкретной»[11]. Так человек определяет свое место в бытии: это некая точка, определяющая в этико-экзистенциальном порядке центр индивида. В мгновение выбора «человек чувствует себя захваченным чем-то грозным и неумолимым, чувствует себя пленником навеки, чувствует бесповоротность совершающегося… человек заключат вечный союз с вечной силой… осознает себя тем, что он есть, то есть в действительности осознает свое вечное и истинное значение как человека»[12]. Выбирая себя, человек одновременно выбирает собственное место в бытии. И получается, что он, этот личностный центр, навсегда становится местом ответственных поступков[13]. Таким образом, существенным становится любое действие или слово, исходящее от индивида, что и является поступком в истинном смысле.

Теперь обратимся к структуре самого выбора. Чтобы выбор мог иметь место, необходимо наличие нескольких составляющих. Во-первых, это сам выбирающий, который абсолютно свободен в своих действиях. Во-вторых, должен наличествовать сам предмет выбора, то есть то, что выбирается. И в-третьих, должен быть налицо результат выбора как подтверждение того, что выбор состоялся. Первая составляющая выбора — это сам человек, находящийся на «перекрестке». Обратимся теперь ко второму элементу — предмету выбора. Кьеркегор так пишет про него: «Предмет выбора существует прежде, чем я приступаю к выбору, иначе мне не на чем было бы остановить свой выбор, и в то же время этого предмета не существует, но он начинает существовать с момента выбора, иначе мой выбор был бы иллюзией»[14]. Получается, что выбор имеет противоречивый характер: выбираемое не существовало раньше и в то же время существовало. Такая логика рассуждения напоминает логику Гегеля, когда он размышляет о проблеме начала в «Энциклопедии философских наук». Тогда возникает вопрос: что же существует и не существует одновременно? Это я сам (а) как подлинная экзистенция свободы. Ничто другое не может быть абсолютным предметом выбора. Человек существует до момента выбора, в самом процессе выбирания и в результате выбора. Поэтому единственное, что каждый из нас может выбрать, — только самого себя и ничего/никого другого! Это есть выбор выбора, «этот же первоначальный выбор обуславливает и каждый последующий выбор в жизни человека»[15]. Чтобы решиться выбирать самого себя, необходимо обладать мужеством (это так называемое мужественное отчаяние — желание быть собой). А вот какого(ую) себя мы выбираем — это вопрос нашей внутренней совести, которая говорит нам, что «конечная человеческая личность приобретает, благодаря абсолютному выбору своего собственного “я”, — бесконечное значение»[16]. Так мы подошли вплотную к религиозности как «высшей страсти субъективности», где, естественно, не обойтись без веры в Бога.

Феномен веры представлен Кьеркегором в «Страхе и трепете» (1943). Мы попытаемся прояснить существо «Рыцаря веры» на уровне практического выбора. Поскольку содержание религиозной веры и ее носителя чрезвычайно сложно артикулировать, постольку мы, вслед за Кьеркегором, непременно должны стать «свободными творцами», не создающими какой-либо логически выстроенной системы, ибо в ее рамках мы не постигнем саму суть религиозной веры и того, как мы входим в нее или же как она входит в нас. Поэтому, перечитывая в очередной раз «красивую повесть[17] о том, как Бог испытывал Авраама, и о том, как тот выдержал испытание, сохранил свою веру и во второй раз, вопреки всем ожиданиям, обрел сына»[18], мы вновь переживем ее вместе с Авраамом, и, может быть, в этом переживании нам откроется то истинное, что в нем заключается. Вся ценность этой притчи состоит в том, что она показывает тяжелейший выбор, перед которым оказался Авраам. С человеческой и этической точки зрения от него требовалось нечто ужасное, чудовищно безнравственное действие — убить невинного, более того, собственного сына. Но именно это требование Бога и решение Авраама его выполнить демонстрируют нам истинные взаимоотношения между этическим и религиозным мировоззрением. «Рыцарь веры» определяется как «эмигрант из сферы всеобщего», то есть как человек, на которого не распространяются общие этические правила и нормы, который горизонтальную интерперсональность приносит (или готов принести) в жертву вертикальной»[19]. И в этой связи уместно упомянуть о безусловной этической обоснованности действий

«трагического героя», раскрываемой на примере решения Агамемнона пожертвовать своей дочерью Ифигенией ради дел государства. Сам себя он оправдывает тем, что он не нарушил основополагающих законов этики, совершив такой ужасный поступок. Агамемнон уверен, что поступил в соответствии с общепризнанными требованиями, несмотря на свое чувство личной утраты. Поэтому он имеет право на сочувствие и сожаление со стороны окружающих его людей, «трагический герой отрекается в отношении себя самого для того, чтобы выразить всеобщее; рыцарь же веры отрекается в отношении всеобщего, чтобы стать единичным индивидом»[20]. Поэтому «Рыцарь веры» одинок, его поступок не может быть оправдан в глазах других, он может увидеть только осуждение и порицание за абсурдность своего действия. Так он ставит себя «в абсолютное отношение к абсолютному», в результате никакие человеческие законы не помогут ему в объяснении собственного поступка. Но даже всякая попытка оправдать себя перед людьми была бы противоречием условиям той задачи, которую поставил перед ним Бог. И устояв перед такого рода соблазном, Авраам успешно прошел испытание на веру. Именно в этом и состоит его величие как «Рыцаря веры». С точки зрения же И. Канта, изложенной в «Религии в рамках только разума», «сознательный» человек в подобном случае решит, что приказ, предположительно исходивший от Бога, не соответствует нравственному суждению, поэтому можно отказаться приписывать приказ Богу.

«Эта книга [“Страх и трепет”], — пишет В. А. Подорога, — рассказ о высшем экзистенциальном переживании, открывающемся в своей истине силой абсурда, история не об Аврааме, а история экзистенции»[21]. Главный пафос «Страха и трепета» состоит в том, чтобы смотреть на него как на «патетический эксперимент в вере», поскольку читающий должен подойти в результате прочтения к экзистенциальному действию: как стать Авраамом?[22] Основным предметом исследования выступает рождение религиозной веры, которая лежит за пределами этического мышления, имеющего относительный статус для религиозного мировоззрения, ибо вера есть «высшая страсть человека». Анализ притчи об Авраама призывает именно к этому: не считать этику конечной или высшей инстанцией. Отсюда, разумеется, не следует, что этику, ее нормы и законы следует отбросить совсем, они всего лишь получают другое выражение. Особенно явно это видно, когда единичный индивид не реагирует на изменения мировоззрения и не зависит от него. Можно это продемонстрировать пассажем из «Или-или», когда Судьей высказывалось предположение, что человек может верить в свое уникальное призвание, которое нельзя осуществить в рамках, установленных обществом. Но здесь мы видим лишь намеки на утверждение независимости морали, то есть открывается новая перспектива, а в «Страхе и трепете» все намеки превращаются в ясные высказывания. «Понимание Авраамом своего предназначения противоречило всему этому: стремясь осуществить свою миссию, он не просто был готов сопротивляться диктату обычной морали, он при этом верил, вопреки голосу разума, что каким-то образом “получит назад” сына, которого ему было приказано принести в жертву»[23]. Такая вера, действительно, находится за пределами человеческих стандартов разумного: требуется радикальный «прыжок», духовное движение, а может, перерождение или возрождение, стремящееся к самоотдаче ради чего-то необъективируемого и даже парадоксального и абсурдного с точки зрения разума. Так у человека выбивается почва из-под ног во имя неустранимой и неискоренимой свободы воли. Ему теперь не надо искать себе алиби в бытии, наоборот, каждый его поступок должен отвечать требованию, которое русский мыслитель М. М. Бахтин определяет как «не-алиби-в-бытии» в работе «К философии поступка»[24].

Размышляя об Аврааме, мы выявили вместе с Кьеркегором, что религиозная вера есть парадокс, который «появился в силу того, что вечная, существенная истина стала соотноситься с экзистирующим индивидом»[25]. Во-первых, это является следствием абсурдной природы самой веры: «абсурдность, удерживаемая со всей страстью внутреннего, и есть вера»[26]. Во-вторых, вера исключительно иррациональна, поскольку верить вместе с разумом невозможно. Вера не требует размышлений, считает Кьеркегор, поскольку, находясь в «страхе и трепете», индивид не может довериться разуму или здравому смыслу. Иначе было бы опосредованное отношение с Богом, чего не может допустить Кьеркегор, ибо это было бы уступкой объективной диалектике Гегеля. Более того, всякое опосредование ведет к тому, что экзистенция непременно превращается в объект, а это противоречит сущности экзистенции, жаждущей непосредственного, личного разговора с Богом. Поэтому «Рыцарь веры» отличается от Эстетика, от Этика, от мыслителя тем, что он бесконечно заинтересован в действительности Бога, к которому он трансцендирует. Но отношение верующего к предмету своей веры (то есть к действительности Бога внутри экзистенции) является «патетически-диалектическим», поскольку он с пафосом относится к вечному Богу в деле преобразования своей экзистенции и в то же время силой абсурда существует на краю всей глубины внутреннего, на краю собственной субъективности.

Саму субъективность, все внутреннее невозможно выразить в прямой форме посредством слова, поэтому, видимо, неслучайно Кьеркегор пишет все свои работы под разными псевдонимами: «...книга “Страх и трепет” была подписана Иоханнесом де Силенцио, “Повторение” — Константином Констанцием, “Понятие страха” — Виталием Хауфниенским, “Философские крохи” — Иохакнесом Климакусом, а “Болезнь к смерти” <…> — Анти-Климакусом»[27]. Поскольку человек есть дух, истина есть субъективность как деятельность духа в деле проникновения в сущность вечной истины, поэтому результат работы одного духа не может быть передан, это неестест-

венно по отношению к себе и к Другому, как к Богу, так и к экзистенции. Готовые результаты стагнируют процесс движения духа человека, в итоге дух гибнет, потому что они всегда суть объективные, но никак не обладают субъективностью для Другого, более того, не могут служить доказательством его наличного существования. Всякое прямое сообщение имеет непосредственное отношение к слову, посредством которого знание только и может быть передано другому человеку, но оно никоим образом не касается экзистирующего индивида самого по себе и его отношения с Богом. Вступая на путь истинного богоотношения, человек в лице «Рыцаря веры» пребывает в состоянии молчаливого смирения, когда молчание выступает как осознание своего предстояния перед бесконечным Богом. Когда человек находится в состоянии открытости, или, если можно так сказать, в состоянии экстаза, ему нечего сказать, он не находит адекватных слов и средств выражения своего состояния, он просто его переживает, вкушая всю его глубину. В это мгновение страсти он не способен сделать себя понятным для других, он пребывает в абсолютной изоляции.

«Прямое отношение к Богу — это чистое язычество, и только когда настоящий разрыв с ним произошел, возможным становится и истинное отношение с Богом»[28]. Получается, что разрыв выступает необходимым условием-действием внутреннего, или самой субъективности. Казалось бы, трансцендентный Бог, сотворив человека и природу, которые являются произведениями вечной истины, вполне мог бы вступить в прямое отношение со своим производным творением. Но нет, он присутствует повсеместно в сотворенном им мире, в каждом его творении, однако он не присутствует там прямо, а лишь когда отдельный индивид обращается внутрь самого себя, в глубину внутреннего, тогда он начинает ощущать присутствие Бога и начинает его видеть в самом себе. Такая напряженная активность экзистенции спасает человека от неистинности, возникающей в результате прямого сообщения. Поэтому, разрывая всякое прямое отношение между экзистирующим индивидом и вечной истиной, мы совершаем действительный прорыв внутреннего и посредством движения собственной активности достигаем истины как субъективности.

Более того, если было бы возможно прямое отношение, тогда это значило бы, что внутренняя глубина субъективности не является подлинной, ибо то, что передано, уже перестало быть внутренним: оно положило себя вовне, то есть стало чем-то внешним. Подобно тому как мы не можем передать свое существование другому, мы аналогичным образом не можем передать непосредственно свое внутреннее и не можем прямо достичь внутреннее Бога как вечной истины или же внутреннее субъективности. Истина есть «непреходящая ценность внутренней глубины человека», поэтому она не может быть известна всем или присвоена кем-то, поскольку она выражает себя в контрастной, противоречивой форме. Если же такая форма отсутствует, то человек оказывается попросту «сатирой на человека как такового», ибо он живет с постоянной оглядкой на других, их действия, их взгляды, их эмоции. Он, по сути, не живет собственной жизнью, он подражает внешнему человеческому облику, он оказывается марионеткой в руках окружающих. В таком случае он напоминает Эстетика, не способного сделать один-единственный выбор — «выбор себя». Конечно, непосредственно не видно отсутствие внутреннего, поэтому все будут считать его человеком без особых колебаний. А сколько таких обывателей было, есть и будет в социуме! Они только на одно способны — приспосабливаться и паразитировать на живом теле человечества. Лишь когда жизнь такого человека закончится, можно будет утверждать: одно ему не удалось — постичь собственную субъективность, свою внутреннюю глубину, словом, выбрать самого себя, и поэтому он не творил свою жизнь, а всего лишь прозябал на протяжении всего своего жизненного пути.

Божья хитрость как раз в том и состоит, что Бог ничем непримечателен, он невидим, но в то же время он вездесущ. Тот, кто проявляет собственную активность и решимость, способен прорваться к нему и вступить с Богом в духовное отношение в истине. Поскольку каждый из нас есть творение Божие, постольку внутри каждого индивида существует возможность пробудиться отношению навстречу с вечной истиной и тогда он увидит Бога повсюду. Такая возвышающая истина субъективности демонстрирует сущностное ее отличие от всякого объективного знания, которое можно выучить наизусть, чем оно лишает нас независимости. А внутренняя глубина способна на неиссякаемое обновление и все новое порождение, что свидетельствует о ее абсолютной независимости и творческой свободе, благодаря которым экзистирующий индивид только и способен прорваться к тайне трансценденции, к тайне самого Бога.

Приложение 1

И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. *Бог* сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе. Авраам встал рано утром, оседлал осла своего, взял собою двоих из отроков своих и Исаака, сына своего; наколол дров для всесожжения и, встав, пошел на место, о котором сказал ему Бог. На третий день Авраам возвел очи свои, и увидел то место издалека. И сказал Авраам отрокам своим: останьтесь вы здесь с ослом; а я и сын пойдем туда и поклонимся, возвратимся к вам. И взял Авраам дрова для всесожжения, и возложил на Исаака, сына своего; взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, а где же агнец для всесожжения? Авраам сказал:

Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли *далее* оба вместе. И пришли на место, о котором сказал ему Бог; и устроил там Авраам жертвенник, разложил дрова, и, связав сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров. И простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я. *Ангел* сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня.

Быт., 22, 1–12

Примечания

1 Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. — М.: Республика, 1993.— С. 251.

2 С. Кьеркегор в работе «Болезнь к смерти» (1849) так определяет «Я человека»: «…это отношение, которое относится к себе самому и вместе с тем к другому», позже «другое» будет определено однозначно — как трансцендентный Бог. Близкую мысль этому определению человеческой самости мы находим спустя почти сто лет и у Ясперса в работе «Введение в философию» (1950): человек есть такое существо, которое находится в отношении к Богу как подлинному бытию, и тем самым он совершает прыжок к самому себе.

3 Кьеркегор повествует о двух взаимообратных процессах, проходящих в единичном, — о раскрытии и самозамыкании. Раскрытие сопряжено со свободой и коммуникацией, существующей только в любви, прежде всего к Богу. Конечно, необходимо сочетать раскрытие с закрытостью, которая лишь относительна в своей направленности вовне. Это вытекает из определения человека как синтеза, как отношения. А самозамыкание — абсолютная сила, противоположная раскрытию, поскольку она скрывает экзистенцию от себя самой, вовлекая ее в царство несвободы, замкнутости, и направленная исключительно вовнутрь. Оба вида закрытости, имея противоположное значение, получают свое сильнейшее развитие уже у ребенка, — пишет Кьеркегор. Пассаж о ребенке, демонстрирующий борьбу двух сил в человеке, приводит Щитцова Т. В. См.: Ясперс Карл. Реферат по Киркегору / Перевод Щитцовой Т. В.// Топос. № 2 (7), 2002.— С. 41–56.

4 Ясперс К. Введение в философию. Мн.: Пропилеи, 2000.

5 Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Серен Кьеркегор. Несчастнейший: Сборник сочинений. Второе издание (Серия «Религиозные мыслители»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.— С. 105.

6 Там же. С. 111.

7 Там же. С. 121.

8 Кьеркегор предложил рассматривать «жизненный путь» человека как диалектическую последовательность трех стадий: эстетическая, этическая и религиозная. Подробнее можно посмотреть работу «Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал» и сборник работ «Страх и трепет».

9 Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датского яз. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.— С. 214.

10 Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Несчастнейший. Сборник сочинений.— М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.— С. 114.

11 Кьеркегор С. Наслаждение и долг.— Киев, 1994.— С. 305.

12 Там же. С. 287.

13 Характер взаимного отношения выбора и ответственности Бахтин описывает как «нераздельность» и «неслиянность». Подробнее: Бахтин М. М. Работы 1920-х годов.— Киев, 1994.

14 Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Несчастнейший. Сборник сочинений.— М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.— С. 152.

15 Там же. С. 155.

16 Там же. С. 158.

17 История Авраама представлена в *Приложении 1.*

18 Кьеркегор С. Страх и трепет.— М.: Республика, 1993.— С. 18.

19 Щитцова Т. В. Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии).— Вильнюс: ЕГУ; Москва: ООО «Вариант», 2006.— С. 145.

20 Кьеркегор С. Страх и трепет.— М.: Республика, 1993.— С. 72.

21 Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв.— М.: Наука, 1993.— С. 115.

22 О том, как читать тексты Кьеркегора, можно подробнее посмотреть монографию В. А. Подороги «Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв.», где он, стремясь выявить специфичность текстов Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера и прежде всего экспрессивно-коммуникативную форму, формальные и содержательные структуры, анализирует письмо Кьеркегора как пунктуационное (точечное).

23 Гардинер П. Кьеркегор. Очень краткое введение.— М.: Астрель: АСТ, 2008.— С. 100.

24 Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 1920-х годов.— Киев, 1994.

25 Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам».— СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005.— С. 227.

26 Там же. С. 229.

27 Чичнева Е. А. Философия как проповедь (С. Кьеркегор) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 5. 2000.— С. 62–73.

28 Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. С датского яз. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.— С. 263.

И. И. Шаронов
аспирант кафедры философии
Ивановского государственного
энергетического университета
им. В. И. Ленина,

Научный руководитель —
д-р. филос. наук
М. В. Максимов

ОБРАЗ ПЕТУХА И МЕЛОВОЙ ЧЕРТЫ В «ОПРАВДАНИИ ДОБРА» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Copyright © 2010, И. И. Шаронов

Важнейшими чертами социально-политической философии отечественного мыслителя Владимира Соловьева являются религиозность и нравственная направленность. Работа «Оправдание добра» стала сводом всей нравственной философии мыслителя. Здесь он развивает свою моральную доктрину. В ее основе — вера в добро как в «силу, которая над всем торжествует и через все осуществляется», в добро, которое должно победить и преобразовать мир[1].

Соловьев ищет путь к идеальной форме существования общества и отдельной личности. Ею должно стать богочеловечество. Жизнь социума является дорогой к этому состоянию. На ней человек сталкивается с проблемой преодоления. Препятствия чаще всего кроются в сознании индивида. Совокупность личностных препятствий заводят в тупик все общество. Подобные ситуации похожи на то, когда перед глазами петуха проводят меловую черту, которую он не в состоянии переступить в силу ограничителя, возникающего у него в голове. Подобно петуху, человек подвергается самообману, что мешает ему развиваться. Данная статья посвящена «меловым чертам», причинам их возникновения и способам преодоления через призму философии всеединства и современной отечественной общественно-политической мысли.

Образ петуха и меловой черты приведен в произведении Владимира Соловьева «Оправдание добра», в главе «Личность и общество». Он приведен **для демонстрации роковой отдельности «я» ото всего другого.** В данном контексте личность не в состоянии преступить черту-границу своей субъективности: «Заблуждение, довольно естественное для петуха, менее естественно для разумно-мыслящего человека. Однако и он слишком часто не понимает, что данное ограничение его субъективности получает свою непреодолимость и непроницаемость единственно лишь от исключительного сосредоточения его внимания на этой ограниченности, что роковая отдельность его “я” ото всего другого заключается только в том, что он представляет ее себе роковою»[2].

Такая роковая отдельность является основой для отвлеченных начал в данном случае социального бытия. Их проявление — эгоизм, обособленность как представляющаяся истинной основа существования: «Этот самообман отвлеченного субъективизма производит опустошения не только в области метафизики (которая с этой точки зрения даже совсем упраздняется), но и в сфере нравственной и политической жизни. Сколько здесь из-за этого возникает запутанных теорий, непримиримых противоречий и роковых вопросов! И вся эта неразрешимость и фатальность исчезла бы сама собой, если бы мы, не пугаясь громких имен, приняли в соображение тот простой факт, что эти теории могли быть созданы и эти роковые вопросы могли возникнуть единственно только с точки зрения загипнотизированного петуха»[3].

В социальном бытии, в частности в государственном, отвлеченный субъективизм, выраженный в эгоизме, приводит к появлению диспропорциональных форм правления (их мы рассмотрим ниже), к созданию условий для несчастливой жизни человека, его отчуждения от возможности быть счастливым. Жизнь в государстве подразумевает определенное жертвование своей волей, но жертвовать ею ради отдельных личностей — значит действовать в интересах чьего-то эгоизма. Необходима нравственная граница, некое безусловное начало не-эгоизма, когда все подчинены ему на основе свободного подчинения. Владимир Соловьев подразумевал под этим безусловным началом веру, в частности христианство. В социуме это начало должно проявляться через нравственность.

Эгоизм как проявление отвлеченного субъективизма в личности является своего рода меловой чертой перед бесконечностью человеческой личности. Отвлеченность во многом гиперболизирует основные вопросы социального бытия человека. Какое начало первично: личное или общественное? Выход из этой дилеммы находится в утверждении того самого не-эгоизма в вере, оплотом которой в социальном бытии выступают нравственность и любовь.

* * *

Еще одной основополагающей меловой чертой является **вопрос о соотношении относительного и абсолютного и проявлении этих категорий в социальном бытии.**

Синтезом абсолютного и относительного Владимир Соловьев называет безусловное нравственное начало или совершенное добро. Он говорит о бессмысленности отрицания существования от-

Copyright © 2010

носительного или несовершенного, т. е. категории, отличной от абсолютного, в том числе и в контексте добра.

Соловьевский синтез абсолютного и относительного в нравственности и реализация его через нравственность в социальном бытии является важнейшим фактором на пути к богочеловечеству. Абсолютное, по Соловьеву, есть совершенное, относительное — несовершенное. Мыслитель считает бессмысленным и фальшивым как смешение данных терминов («При таком дуализме сам человек, в котором абсолютные стремления неразрывно соединены с относительными условиями, оказывается воплощенною бессмыслицей»), так и их разделение. Однако, на наш взгляд, Соловьев все равно подразумевает взаимодействие данных категорий в социальном бытии, поскольку именно благодаря ему абсолютное и относительное воплощаются в нравственном. Однако здесь имеет место принцип «целое не есть сумма частей», что отличает позицию Соловьева от приведенной выше дуалистической позиции. Почему мы считаем проблему соотношения относительного и абсолютного меловой чертой? Во-первых, потому, что они выражены во вполне определенных принципах социального бытия, а во-вторых, потому, что полярное восприятие этих категорий (а следование принципам совершенного-несовершенного или совершенного или несовершенного в социальном бытии приводит личность к заблуждениям) заставляет «вести фальшивую игру». В итоге «единственная серьезная точка зрения, к которой обязывают нас разум и совесть, состоит в признании, что фактическая двойственность между абсолютным и относительным разрешается для нас в свободное и полное единство (а никак не в пустое тождество или безразличие) посредством реально-нравственного совершенствования от коснеющего камня и до свободы и славы сынов Божиих»[4].

* * *

Однако **жизнь, основанная на сугубо нравственном законе и Провидении**, есть еще одна меловая черта. Нравственный закон «дан человеку, “чтобы он жив был им”, и без существования человеческого общества нравственность есть только отвлеченное понятие»[5]. Социальное бытие подразумевает постоянное взаимодействие личности с себе подобными. В обществе обязательно найдутся люди с девиантным поведением, отрицающие или по-своему воспринимающие нравственное. Отсюда в мир проникает злодейство. И здесь у общества, живущего по нравственному закону, могут возникнуть две противоположные реакции. Либо, придерживаясь линии всепрощения, оно отнесется к злодею с жалостью, либо, наоборот, «скажет: не нужно нам воздержания от злодейств, если оно не добровольно»[6]. В таком случае общество «впадет в явную несправедливость, забывши справиться на этот счет у ограбленных и у семейств убитых, как будто претерпенная ими обида есть основание для их окончательного бесправия»[7]. Нравственность способна быть отвлеченным началом в социальном бытии. Она подразумевает совершенство духовного мира людей. Этого на практике быть не может. Но общество должно выполнять свою идеальную миссию — идти по пути к богочеловечеству, а также решать более приземленную задачу — чтобы мир до времени не превратился в ад. Ключевое условие для достижения обеих целей — безопасность всех людей. А она должна быть обеспечена не нравственным законом, которому мы можем и не подчиняться, а законом юридическим, принудительным, который может ограничить злодеев и обеспечить им наказание. Другое дело, что наказание юридическое должно быть соразмерным противоправному поступку, а кроме того, юридический закон не должен провозглашать противоправными вполне допустимые действия. Таким образом, позитивное право должно быть в той или иной степени основано на праве естественном. А «ссылаться… на благодатную силу Провидения, долженствующую удерживать и вразумлять злодеев и безумцев, есть не более как кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что может быть успешно сделано хорошею юстицией»[8].

* * *

Но **позитивное право в своем развитии все дальше и дальше уходит от основополагающих принципов естественного права.** И этот путь есть еще одна меловая черта.

В «Оправдании добра» Владимир Соловьев приводит пример духа лжи, использующего установившуюся в обществе правовую систему:

> «Законы и права, наследственным недугом,
> По человечеству идут,
> Их повсеместно, друг за другом
> Все поколения несут.
> В нелепость разум превратился,
> И милость стала вдруг бедой.
> Страдай, коль внуком ты явился!
> О праве том, с которым всяк родился,
> О нем нет речи никакой.
> И Мефистофель признает это естественное право, жалуясь только, что о нем нет речи»[9].

Критика позитивизма в праве, по Соловьеву, и основывается на том, что общество забывает естественные принципы. А ведь именно они имеются в виду, «когда вообще говорится о каких бы то ни было правовых отношениях»[10]. Дух лжи обличает этот недостаток социального бытия: люди упускают суть права, уходя в частности, в механизм (механицизм) правовых инструментов. В связи с этим «известные права и законы из разумных стали бессмысленными, из благодетельных — вредными»[11]. Но Мефистофель намеренно упускает явление-принцип, благодаря которому такой дефект

правовой системы является вполне устранимым — «постепенное возвышение правового сознания и действительное улучшение правовых установлений»[12]. История дает возможности пересмотреть неправедные законы и воспитать в гражданах способность воспринимать право не просто как совокупность норм, отчасти отчуждающую людей от полноты жизни, а как моральную и логическую систему, способствующую непревращению мира в ад.

* * *

Отсюда новая меловая черта, позволяющая личности и обществу заблудиться на пути к высшим целям, — это как раз **преждевременный ад, в который может низвергнуться мир. Под таким адом подразумеваются, в частности, анархия и деспотизм.** «Так как нормальное, т. е. безопасно и достойно существующее и совершенствующееся, общество обусловлено правильным равновесием личного и собирательного интереса, то пагубные для общества аномалии могут быть основаны или на перевесе силы у личных произволов, разрывающих общественную солидарность, или, напротив, на перевесе силы у общественной опеки, подавляющей личность, — первая аномалия грозит жгучим адом анархий, вторая — ледяным адом деспотизма, т. е. той же анархии, того же произвола, только сосредоточенного, стянутого и давящего извне»[13].

Почему общества могут впасть в такого рода «адские» состояния? Потому что в социальном бытии «равновесие между свободными личными силами и собирательною силой общественной организации является подвижным и колеблющимся, слагающимся из множества частных нарушений и восстановлений»[14]. Личность способна заметить эти колебания, т. е. она способна предвидеть опасности, связанные с ними, а соответственно на основе кооперации с себе подобными не допускать становления негативных режимов. Как правило, недопущение падения ведется через законотворческую деятельность, через систему позитивного права. Однако меловая черта в сущности заключается в том, что личность и общество обманываются и сознательно идут по пути низвержения мира в ад. Здесь нарушаются «пределы вечные, которые исходят из самого существа нравственности и права и которых нельзя для общества без пагубных последствий преступить в ту или другую сторону»[15].

С одной стороны, причиной для того, чтобы пойти по пути анархизма или деспотизма, является несовершенство общественной жизни, регулируемой а) людьми, б) на основе позитивного права, отвлеченного от права естественного. Практически любой системе общественного устройства свойственна несправедливость в той или иной степени распространенности. Избавиться от несправедливости либо уничтожив институты управления, либо гипертрофировав их, — пути радикальные, а они приводят к еще большей несправедливости, поскольку ставят под сомнение принцип гарантии общей безопасности, необходимого для того, чтобы мир до времени не обратился в ад.

* * *

Вторым способом увлечения общества в анархизм или деспотизм является **принудительное воздействие на духовное, внутреннее благо.** Это самостоятельная меловая черта, через которую трудно переступить личности и обществу.

«Свобода, или непринужденность, входит в самое существо… духовного, или внутреннего, блага. Следовательно, всякое принудительное внешнее действие в этой области есть прежде всего обман. Так как цель: насильно, извне заставить человека иметь внутреннее, т. е. извнутри идущее, расположение к добру, или внутреннюю восприимчивость к истине, — не может ни в каком случае быть достигнута (будучи прямым логическим противоречием или бессмыслицей), а бесцельное насилие явно есть зло, то всякие принудительные меры в духовных делах ради предполагаемых интересов истины и добродетели суть не что иное, как употребление злых средств для ложной цели — злоупотребление по преимуществу»[16]. Соловьев здесь фактически повторяет мысль Канта о том, что принудительное осчастливливание есть величайшее зло. Осчастливливание, бьющее в самую душу, возможно. Это показывают и философия психоанализа, и современные способы манипуляции сознанием. С помощью манипуляции можно вести людей и к добру, но ведет всегда кто-то, т. е. личность или группа личностей. А это эгоистическое направление, и итог такого пути был показан Соловьевым в «Краткой повести об Антихристе». Личное формулирование понятия добра, особенно лицом, облеченным властью, зачастую является обманом, даже самообманом.

* * *

Мы рассмотрели меловые черты, с которыми сталкивается личность в процессе социального бытия. Они мешают обществу реализовывать как идеальную отдаленную цель (состояние богочеловечества), так и материальную, которую необходимо реализовывать каждый день, — не допускать того, чтобы мир до времени превратился в ад. Владимир Соловьев подразумевает и способы перейти эти меловые черты.

Итак, в «Оправдании добра» представлены следующие черты и способы перехода через них:

1. Роковая отдельность «я» ото всего другого.

Выход: не-эгоизм. В философии Всеединства верхом не-эгоизма является вера, религиозные принципы, которые должны доминировать над каждым членом общества.

2. Отождествление или противопоставление относительного и абсолютного и проявление этих категорий в социальном бытии.

Выход: нравственность. По Соловьеву, именно она является тем самым единством, в котором разрешается «фактическая двойственность между абсолютным и относительным».

3. Жизнь, основанная сугубо на нравственном законе и Провидении.

Выход: «хорошая юстиция». Именно она может обеспечить принцип обеспечения всеобщей безопасности в социуме.

4. Позитивное право в своем развитии все дальше и дальше уходит от основополагающих принципов естественного права.

Выход: постепенное возвышение правового сознания и действительное улучшение правовых установлений. У человека есть возможность вернуться и исправить ошибки, переосмыслить свои действия.

5. Преждевременный ад, в который может низвергнуться мир. Под таким адом подразумеваются анархия и деспотизм

Выход: совокупность предыдущих выходов, поскольку данная меловая черта самая опасная, вытекающая из других черт. Она есть главное опасение Соловьева в контексте перспектив социального бытия.

6. Принудительное воздействие на духовное, внутреннее благо.

Выход: не-эгоизм, естественные принципы, которые должны довлеть над каждой личностью, в том числе и прежде всего над теми, которым вверены функции государственного управления.

Меловые черты как порождение человеческого сознания способны привести к реальным изменениям в социуме. Этим они гораздо опаснее меловых черт в голове у петуха. Способы переступить меловые черты, которые могут завести общество в тупик, находит философия. Примечательно, что в различных национальных культурных традициях черты могут быть разные. В этом ценность именно национальной философии, которая способна предложить выходы из тупиков, в которые заходит сознание людей в данном обществе, в данных культурных, политических и бытовых условиях. Владимир Соловьев как представитель русской философии, философской традиции всеединства через свои произведении, в первую очередь «Оправдание добра», проанализировал меловые черты и предложил выходы, которые актуальны и по сей день. Дискуссионный вопрос заключается в том, стоит ли рассматривать социальную философию Соловьева и ее практическую ценность с точки зрения применимости ко всему российскому обществу или только к той его части, которое исповедует христианство. Другой вопрос: в каком контексте должны рассматриваться пути Соловьева по преодолению меловых черт? Если в контексте становления государства или общественного устройства определенного типа, то это вызывает определенные вопросы. Ключевой из них сформулировал П. И. Новгородцев: «Еще более возражений вызывает его конечный общественный идеал, в котором новые начала сочетаются со средневековыми и даже ветхозаветными. Эта идея нормального общества, опирающегося на дружную деятельность царя, первосвященника и пророков, едва ли кого увлечет в наше время»[17] (если во времена Новгородцева эта идея казалась утопической и архаичной, то в современном российском обществе подобный вектор просматривается). Нравственная философия Соловьева обладает высочайшей ценностью. Общественно-политическая — также. Однако ключевым аспектом, актуальным для современного общества, являются права и обязанности человека и гражданина через призму философии всеединства. Проблема меловых черт в этой работе интересовала нас, прежде всего, в данном аспекте. И здесь важно отметить утверждение Соловьева о том, «что гуманитарные права укоренены именно в христианской культуре, вне контекста которой их смысл и истинная цель не могут быть поняты и осуществлены»[18].

У каждого человека есть верховное право стать тем, кто он есть согласно идее совершенствования, исповедуемой христианством. Это право служит источником гуманитарных прав. «Чувство благочестия, присущее человеку, и осознаваемая им обязанность нравственного совершенствования наделяют каждого правомочием требовать обеспечения условий для воплощения своего высокого призвания. Нравственная цель права состоит в том, чтобы гарантировать людям возможность реализации их морального долга. Борясь за свои права, мы, по сути, отстаиваем «право» исполнить свой нравственный долг. Здесь Вл. Соловьев согласен с мнением родоначальника позитивизма О. Конта о том, что «единственное право, которым каждый человек обладает, — это право выполнять свой долг»[19]. Именно на высоком пути к выполнению своего долга личность встречает меловые черты. Они могут поменять направление пути личности, завести ее в тупик или вовсе остановить. Отсюда «человечество в людях и народах должно само пережить и перемочь эти препятствия, которые являются не только в виде личной злой воли, но и в виде сложных порождений злой воли собирательной. Отсюда действительная медленность прогресса в христианском мире и кажущаяся бездейственность и закоснение христианства»[20]. Но не только злая воля, а попросту неведение или роковые обстоятельства замедляют путь к цели. В рамках цели выполнения своего долга человек, а следовательно и общество, способствуют развитию и укоренению в социуме гуманитарных прав. Меловые черты отвлекают, соответственно, и от этой цели.

Идеи Владимира Соловьева могут критиковаться за их идеалистичность, за созерцательность его позиции, за архаичность восприятия государ-

ственного устройства. Однако идеи, касающиеся именно гуманитарных прав, во многом предвосхитили идеи ряда выдающихся европейских мыслителей, в частности Георга Еллинека и Жака Маритена.

Примечания

[1] См.: Новгородцев П. И. Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Сочинения.— М., 1995.
[2] Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1990.— С. 281.
[3] Там же. С. 282.
[4] Там же. С. 441.
[5] Там же. С. 451.
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Там же.
[9] Там же. С. 444.
[10] Там же. С. 445.
[11] Там же.
[12] Там же.
[13] Там же. С. 454.
[14] Там же.
[15] Там же.
[16] Там же. С. 455.
[17] Новгородцев П. И. Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Сочинения.— М., 1995.
[18] Прибыткова Е. А. Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа в эволюции идей Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Выпуск 10.— С. 81.
[19] Там же. С. 80.
[20] Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1990.— С. 357.

Н. Н. Митрофанова
студентка факультета культурологии Санкт-Петербургского Университета культуры и искусств

Научный руководитель — канд. культурологии О. В. Прокуденкова

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТЕКСТ В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА

Copyright © 2010, Н. Н. Митрофанова

Процессы, происходящие в культуре середины XX и начала XXI века, сильно изменили нашу эпоху. Изменения картины мира, переосмысление казавшихся незыблемыми понятий, открытие в них новых глубин нашли свое отражение в теоретических работах и художественной практике постмодернизма. Трудность исследования данной темы заключается в том, что постмодернизм — реальный и незавершенный процесс современной культуры, а следовательно, нет общепринятой точки зрения на его трактовку, проблематику, нет точно установленной терминологии. С развитием мира, культуры исследователям открываются все новые и новые непознанные, необъясненные грани этого явления или появляются новые проблемы, которые не существовали в прошлом или не замечались в силу недостатка знания о них.

Следует сразу обозначить, что постмодернизм — это не узконаправленное течение современности, а чрезвычайно широкое культурное явление, которое затронуло многие области человеческой жизни и проявилось во многих сферах его деятельности, повлияв тем самым на поведение и мировосприятие человека, но яснее всего, четче всего он показал свои особенности в литературе.

Постмодернизм прошел долгую фазу формообразования, датирующуюся примерно с конца Второй мировой войны и только с начала 80-х годов был осознан как общеэстетический феномен западной культуры и теоретически обоснован как специфическое явление в философии, эстетике, литературной критике. Исследователи сходятся во мнении, что постмодернизм возник на основе комплекса идей, которые были разработаны постструктурализмом и деконструктивизмом. Но, соединив в себе теорию постструктурализма, практику литературно-критического анализа деконструктивизма и художественную практику современного искусства, постмодернизм стал претендовать как на выражение общей теории современного искусства вообще, так и специфического менталитета.

Говоря о причинах возникновения постмодернизма, можно отметить две самые распространенные версии. Первая версия ссылается на кризис буржуазного сознания. В искусстве постмодернизма наиболее адекватно передается ощущение кризиса возможностей человека, восприятие мира как хаоса, не поддающегося нашему контролю. Вторая причина — изменение общества, в котором стало формироваться массовое сознание под воздействием средств массмедиа. Именно этим во многом объясняется эпатажный и гротесковый характер постмодерна, ироническое высмеивание шаблонности и тривиального искусства.

Своим возникновением постмодернизм во многом обязан изобретению и дальнейшему развитию технических средств массовой коммуникации — телевидению, видеотехнике, информатике, компьютерам, Интернету. Изначально представляя собой визуальную культуру, постмодернизм сосредоточился не на передаче объективной реальности, а на «моделировании действительности путем экспериментирования с искусственной реальностью — видеоклипами, компьютерными играми, диснеевскими аттракционами». Со временем эти тенденции повлияли и на другие виды искусства: литературу, музыку, балет и др.

Эстетическое осмысление постмодернизма передает его гиперреализм, цитатность, языковую игру, иронизм, фрагментарность, пародийность, телесность, поверхностно-чувственное отношение к миру, смешение жанров, использование новейших средств массовой коммуникации. Постмодернизм использует различные области гуманитарной культуры, но вместе с этим в нем сочетаются вторичность, утрата целостности, эмоциональная спонтанность. Все это можно объяснить непрерывным поиском постмодернистами истины, которую последователи этого направления надеются обрести через опыт прошлого, переосмыслить его и применить к сегодняшнему дню.

Постмодернистское умонастроение несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Просвещения с его верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих потребностей, «постмодернистская чувствительность» — специфическое видение мира — мира децентрированного, фрагментированного, неупорядоченного, без выраженных причинно-следственных связей и ценностных ориентиров, предстающего сознанию лишь в виде иерархически неупорядоченных фрагментов.

Отсюда и появляется понимание этой эпохи как «усталой», отмеченной эсхатологическими настроениями, эклектичностью, желание включить в современное искусство весь опыт мировой художественной культуры, иронически процитировав ее. Тоска по истории заставляет сместить вектор интересов с линии «эстетика и политика» на линию «эстетика и история», «Сочетание ностальгических настроений с техници-

Copyright © 2010

стским прагматизмом породило тот самый колорит "стоического оптимизма", иронической веселости, который в сочетании с открытой развлекательностью, занимательностью многих постмодернистских сюжетов способствовал их популярности у массового зрителя. Популистская ориентация, отвергающая любые эстетические табу, способствовала превращению всей культуры прошлого в музей и питомник постмодернистской эстетики».

О письменном языке с точки зрения семиотики

Любая речь складывается из языка, в том числе и письменная. Но функция языка с точки зрения семиотики несколько отличается от общепринятой — «коммуникативной». На конфликт автора и языка, а конкретнее на невозможность адекватного выражения в словах чувств и мыслей, жаловались очень многие выдающиеся писатели, так как очень трудно выразить мысль на бумаге точно, передать все мысли и эмоции, которые необходимо донести до читателя, именно в том виде, в котором это хотел сделать автор, «выразить невыразимое» (например, Ф. Тютчев написал: «Мысль изреченная есть ложь»).

Если в живой непосредственной речи мы можем выразить свои эмоции не только словами, но и жестами и взглядом, мимикой, то, пытаясь написать об этих же чувствах, на ум приходят только принятые, распространенные в речи клише, которые не способны передать полноту охвативших нас эмоций. Разгадка этого парадокса заключается в том, что язык может играть только опосредующую роль: то есть он не способен выражать чего бы то ни было, он способен только называть, именовать. Специфика же языковой номинации в том, что любой индивидуальный предмет (вещь, мысль, эмоция) подводится под общие категории, которые вообще не могут улавливать и удерживать что-то особое, неповторимое. Будучи названа, любая реальность превращается в знак этой реальности, условную этикетку, под которую подходят все явления данного рода: номинация не «выражает», а как будто «изображает» свой предмет.

Писатель же сталкивается с узаконенной языковой системой, которая называется литературой и тоже включает в себя систему стилей, жанров, композиций. Но, по сути, эта огромная система составляет «исторически подвижную совокупность "общих мест", из которых, словно из кирпичиков, писатель вынужден складывать здание своего произведения».

Идея исследования культуры как системы знаков есть первая и главная идея постмодернизма.

Текст — категория постмодернизма, которая очень важна для понимания явления в целом, ведь именно в письменных источниках наиболее ярко проявляется изменение в мировоззрении, миропонимании человека и общества в целом. На данную категорию распространяются законы «поэтического мышления», которое и обуславливает ее специфику, «непохожесть» на правила организации текстов прошлых лет.

Важным отличием творчества писателей постмодернизма стала их высокая саморефлексия — в своем творчестве они выступают в качестве теоретиков. Также характерными становятся и авторские комментарии, где писатель подробно рассуждает о самом процессе написания произведения. Такие теоретические вставки объясняют читателю, почему нет возможности писать по-старому и необходимо отойти от традиционного стиля реализма.

Основным принципом организации постмодернистского текста является принцип нонселекции (фрагментарности повествования), который обобщает различные способы создания эффекта преднамеренного хаоса в повествовании, фрагментированного восприятия мира как разорванного, лишенного смысла, закономерности и упорядоченности, а также внесения в смысл текстов иронии, эффекта отстраненности.

«Мир как текст» — один из наиболее известных тезисов постмодернизма. В постмодернизме вся реальность мыслится как текст, дискурс, повествование. «Нарратив», «текстуальность», «интертекстуальность» — это важнейшие понятия, которые используются постмодернизмом для описания современной реальности, основные слова его языка. «Ничто не существует вне текста», — утверждает Ж. Деррида. Понимание текстов возможно лишь в «дискурсивном поле культуры». Иначе говоря, их можно понять только в связи с другими текстами, но не в связи с каким-либо «буквальным» значением или нормативной истиной. Неизбежное присутствие предыдущих текстов — интертекстуальность — не позволяет любому тексту считать себя автономным.

Цитатный характер текста, интертекстуальность, присущие постмодернизму в целом, нашли выражение в имитациях, стилизациях авторов-предшественников, иронии. В литературу вернулся субъект — герой, лирический герой, персонажи, отличающиеся, однако, своей инаковостью, непохожестью на остальных героев. Популярность приобретают темы, связанные с космическими приключениями, фантастическими существами, ожившими мифическими созданиями, вызывающими страх и вместе с тем острое любопытство, а также темы конца света во всех возможных интерпретациях, начиная от экологической катастрофы и заканчивая гибелью планеты из-за столкновения с каким-либо космическим телом. Фабульность, занимательность этих сюжетов обеспечила их успех у широкой публики.

Еще одна популярная тема постмодернистской литературы — игра со смертью. Смерть рассматривается и как безличная стихия небытия, и как метафора, которая помогает представить идею предела. Рассматриваются различные аспекты темы: смерть и время, смерть и любовь, мышление и смерть, смерть и творчество.

Следует отметить, что, с одной стороны, произведения постмодернизма обращены к широкой публике, но с другой — имеют второе дно — они рассчитаны

на искушенного, понимающего, способного думать и анализировать читателя.

Появился и новый, двойной, стиль чтения постмодернистского текста, за что его стали называть многоуровневым. Многоуровневое письмо постмодернистов — это такой текст, которому подходит «вертикальный и горизонтальный тип чтения» (термин Р. Барта).

То есть теперь статус слова определяется а) горизонтально — слово в тексте одновременно принадлежит и субъекту письма, и его получателю и б) вертикально — слово в тексте ориентировано по отношению к совокупности других литературных текстов — более ранних или современных.

Так, например, следование перипетиям путешествия Венички по маршруту Москва–Петушки (Ерофеев В. Москва–Петушки) соответствует горизонтальному способу чтения, а прослеживание взаимоотношений культурных цитат и образования текста — вертикальному.

Но получатель также включен в дискурсное поле книги, он сливается с тем другим текстом, по отношению к которому писатель пишет свой текст, так что горизонтальная ось (субъект — получатель) и вертикальная ось (текст — контекст) в результате совпадают, показывая, что всякое слово — текст — есть такое пересечение двух слов (текстов), где можно прочесть по меньшей мере еще одно слово (текст).

В связи с категорией текста теоретики постмодернизма выделяют проблему «авторитета письма», который обосновывается интертекстуально — то есть авторитетом других текстов. Таким образом, если в исследуемом тексте есть ссылки на другие тексты, приобретшие свой авторитет в результате традиции, то их следует воспринимать как неоспоримые аксиомы. Сам термин «интертекстуальность», осмысленный как диалог между текстами, был введен Ю. Кристевой и стал одним из основных принципов постмодернистской критики.

Соответственно, любой новый текст представляет собой новое полотно, созданное из цитат, ритмических структур, идиом. Но, как правило, различают понятие текста и произведения. «Текст — это непременное условие возникновения произведения; однако, в отличие от последнего, Текст не знает ни конца, ни начала, ни внутренней иерархии, ни линейной упорядоченности, ни нарративной структуры; если произведение можно определить как то, что “сказал” автор, то Текст — это то, что “сказалось” в произведении независимо от авторской воли».

Ю. Кристева, известный философ и писатель, исследователь в области лингвистики и семиологии, проводит различие между понятиями «фено-текст» и «гено-текст». Фено-текст есть готовый, твердый, иерархически организованный, структурированный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом. Фено-тексты — это реально существующие фразы естественного языка, это различные типы дискурса, это любые словесные произведения, выполняющие инструментальную функцию: они предназначены для прямого воздействия на партнеров по коммуникации. Структурная семиотика как раз и занимается формализацией, классификацией систем, образованных фено-текстами.

Но фено-текст — это всего лишь авансцена семиотического объекта; за ним скрывается «вторая сцена», где происходит интенсивная семиотическая работа по производству фено-текстового смысла. Эту «вторую сцену» Ю. Кристева и назвала гено-текстом. Гено-текст — это суверенное царство, «различение», где нет центра и периферии, нет субъектности, нет коммуникативного задания; это неструктурированная смысловая множественность, обретающая структурную упорядоченность лишь на уровне фено-текста, это своеобразный «культурный раствор», кристаллизирующийся в фено-тексте.

Любой исследователь, не удовлетворяющийся явным значением произведения, пытающийся заглянуть за его авансцену, открывающий в романе или в поэме различные подтексты, литературные и внелитературные «заимствования», «влияния», всевозможные «источники», «скрытые цитаты», выходит на уровень «текста» / гено-текста, ибо его взору открываются те многочисленные переходы, которые связывают «авансцену» со «второй сценой», в его руках оказываются нити, ведущие не к авторской инновации, а к контексту культуры, в которую вплетен данный текст.

Сотканный из множества равноправных кодов, текст, в свою очередь, сам оказывается вплетен в бесконечную ткань культуры; он является ее «памятью», причем «помнит» не только культуру прошлого и настоящего, но и «предсказывает» культуру будущего.

Рассматривая как текст литературу, культуру, общество и историю, постмодернисты и сознание личности уподобляют некой сумме текстов в той совокупности текстов, которая и составляет мир культуры. Поскольку «ничего не существует вне текста», то и любой индивид неизбежно находится внутри текста, что ведет к «смерти субъекта», через которого «говорит язык» (М. Фуко). В этом процессе «поглощения субъекта текстом» находит завершение трансформация «сущностного человека» модерна в «человека отношений», характерного для постмодерна. Новый субъект постмодерна может быть осмыслен как калейдоскоп фрагментов идентичности, «привязанных» к локально-историческим и культурным обстоятельствам. Превращение субъекта в текст делает невозможным и для него отношение к самому себе как к чему-то постоянному, существующему независимо от мира знаков, которыми он опутан. Таким образом, постмодернизм разрушает идеологическую позицию модерна, базирующуюся на представлении о субъекте как центре мироздания, теоретическую традицию рассмотрения индивида как суверенного, независимого, самодостаточного и равного своему сознанию лица. С точки зрения постмодернизма такое представление о человеке стало несостоятельным и даже нелепым. Постмодернизм обосновыва-

ет невозможность независимого индивидуального существования, доказывает, что индивид постоянно и главным образом бессознательно обусловливается в процессе своего мышления языковыми структурами. Эта позиция, общая для всего постмодернистского образа мышления, одна из главных констант общей постмодернистской доктрины, получила название «теоретического антигуманизма». Ее суть — в признании того факта, что, независимо от сознания и воли индивида, через него, поверх его и помимо его проявляются силы, явления и процессы, над которыми он не властен, а потому индивид не может быть объяснительным принципом при исследовании какого-либо «социального целого».

Юлия Кристева, французский филолог и семиолог, занималась изучением особенностей современной литературы и ее пересечением со знаками, как и на каком уровне трансформационная структура романа пересекается со знаком и утверждается в нем.

Возникновение романа обусловлено, считает Ю. Кристева, переходом от символа к знаку. Роман отразил в своей структуре этот поворот и стал образцом дискурсного феномена, в котором проявляется знак, что стало эмблемой нашей цивилизации.

Роман — это особое поле, не похожее на что-либо еще, развивающееся по своим законам, которые следует изучать для понимания развития ментальности человечества, отражающейся главным образом в языке.

В романе противопоставленные члены в определенной точке текстовой траектории уравниваются, меняют свою значимость, так что каждый член становится своей противоположностью, и тогда можно говорить о том, что все члены равны в абстрактной целостности текста. Такое уравнивание противопоставленных членов, изономия, обуславливает круговую, шарообразную композицию романа, что предполагает замкнутость и в то же время бесконечность. Такое строение позволяет осуществить множество изменений в пределах замкнутой сферы, в кольце уравнивающих и уравниваемых противопоставлений. Также эта особенность означает антифинализм.

Двойственный характер романного дискурса обусловлен тем, что роман, являясь одновременно выражением и наррацией, всегда повернут в сторону символа и нередко бывает полностью подмят его идеологемой. В результате получается роман-эпопея. Роман, наделенный свойствами символа, а дискурс направлен на то, чтобы выразить универсалии (героизм, храбрость), в нарративном же синтаксисе исключен парадокс (например, о добре и зле).

Роман, возникнув в момент становления знакового мышления и репрезентируя само это мышление, стал свидетелем и участником того, что ныне задает границы нашему разуму и их расширяет. Всегда сохраняя двусмысленность, он образует ту среду, в которой совмещаются освященное временем — символическое или знаковое — мышление, направленное на выражение, и «выход» из этой выразительности, осуществляемый посредством бесконечных трансформаций означающих.

Как уже говорилось выше, постмодернизм, являясь всеохватывающим, большим направлением в культуре, затрагивает и изменяет очень многие сферы: литературу, изобразительное искусство, ментальность людей, массовую и элитарную культуру и многое другое. В связи с этим необходимо обозначить, что в данном культурном контексте само произведение искусства также приобретает принципиально иное значение. Теперь оно в целом трактуется как «принципиально неоднозначное сообщение, множественность означаемых, которые сосуществуют в одном означающем». Под произведением же понимается «объект, наделенный определенными структурными свойствами, которые допускают, но в то же время координируют чередование истолкований, смещение перспектив». В связи с этим новым пониманием смысла, семантики произведения, появляются новые значения у поэтики, появляется термин «открытое произведение», «смерть автора».

Поэтика — это целое направление, понимаемое как исследование лингвистических структур литературного произведения, позже распространяемое на все виды искусства.

В русле постмодернизма поэтику понимают как некий план, который художник намечает себе, когда начинает творить, причем может делать это осмысленно или нет. «В действительности исследование поэтики основывается или на вполне однозначных заявлениях художника, или на анализе структур произведения, таким образом, чтобы, постигая способ его создания, прийти к определенному выводу о том, как автор хотел его создать». Таким образом, исследование такого плана, проекта работы художника углубляется благодаря изучению окончательно сложившихся структур художественного произведения.

Подобное изучение помогает выявить различные замыслы, художественные принципы, на основе которых можно говорить о влиянии на разные этапы истории и культуры.

Появление термина «открытое произведение» изначально вызвало массу споров и нареканий — его первичное понимание сводилось к тому, чтобы разделить все произведения на нужные и ненужные, правильные — неправильные, модные — немодные. Но его значение вовсе не в этом. Смысл термина «открытое произведение» заключается не в делении произведений на значимые — «открытые» и незначимые, устаревшие, плохие — «закрытые», а в стремлении показать, что все произведения можно считать открытыми, так как открытость в данном случае подразумевает неоднозначность художественного сообщения, которая характерна для любого произведения. Следует обозначить, что открытое произведение представляет собой гипотетическую модель, созданную на основе широкого анализа произведений и призванную показать дальнейший путь развития искусства.

Модель открытого произведения показывает не саму изначальную структуру произведения, а зависит от отношения читателя к произведению. На структуру открытого произведения оказывают

влияние современные читателю тенденции культуры, что может изменять ее, варьируя смысл.

Из всего этого следует, что модель открытого произведения является абсолютно теоретической, изменчивой и существует независимо от действительного существования наличия произведений, которые можно было бы определить как «открытые».

Автор создает свое произведение, строя его в определенной форме, вкладывая в него определенный смысл, который он хочет донести до своего читателя. В этом смысле автор создает вполне законченную в себе самой форму, желая, чтобы ее воспринимали и постигали так, как он ее создал, но в силу индивидуального восприятия, определенной культуры, вкусов, склонностей и множества других факторов, произведение постигается в определенной индивидуальной перспективе. Вот тут-то и возникает так называемая «смерть автора» — явление, когда автор, написав свое произведение и отдав на суд публики, становится уже как бы не нужен, его произведение, отделившись от пера, начинает жить своей самостоятельной жизнью. Читатель раз за разом открывает книгу, смотрит на картину, прослушивает мелодию и каждый раз интерпретирует это по-новому. Поэтому получает свое развитие так называемая поэтика намека, которая намеренно старается сделать произведение открытым для его свободного восприятия.

«Открытость и динамичность произведения заключается в том, чтобы сделать себя доступным для различных привнесений, конкретных творческих дополнений, a priori включая их в игру той структурной витальности, которой произведение обладает, даже не будучи законченным, и которая кажется действенной и убедительной даже с учетом самых разных развязок».

Современная литература также использует знаки, символы как сообщения о чем-то неопределенном, открытом для новых реакций и осмыслений. Такая литература сложнее для восприятия и понимания, но подобные символы ярче воздействуют на воображение читателя, их подчас гротескный характер в новом свете представляет положительную или отрицательную систему, которую хотел показать автор. Еще одна черта подобного описания действительности заключается в том, что лишь немногие вдумчивые читатели увидят за символом его смысл и поймут второй настоящий смысл произведения. Как правило, этот второй смысл апеллирует к нашему чувству гуманизма, взывает к здравому смыслу или же носит идеологический характер, как, например, в пьесах Бертольда Брехта.

Эстетикой постмодернизма был выдвинут ряд положений, позволяющих сделать вывод о ее существенном отличии от классической антично-западной эстетики. Примером может служить адогматичность, символика лабиринта, отсутствие стройности концепций, выдвижение на первый план чувств, а не разума.

Подобный сдвиг привел к изменению категориального аппарата: многие постулаты, определения приобрели иной смысл, многие явления стали пониматься по-другому.

В тексте преобладают прерывистость и эклектизм, принципы интертекста и палимпсеста, темы космических приключений, борьбы с врагами человечества, героической смерти во благо людей. Отдельно стоит тема смерти, олицетворяющая собой тему предела.

С точки зрения семиотики интересным в организации постмодернистского текста является его «двойное дно» — два уровня понимания смысла текста, на которые указывают знаки. Благодаря знаковому набору происходит сдвиг в понимании категорий «начало — конец», «низ — верх», «добро — зло». Кольцевая, шарообразная структура организации композиции дает неограниченные возможности для применения символов, игры со значениями, полифонии.

Таким образом, можно сказать, что постмодернизм — это интереснейшее с культурологической точки зрения явление, которое сочетает в себе принципы старого и нового, обнаруживает проблемы современности и пытается решить их примерами из прошлого.

Р. В. Савинов
студент факультета
философии, богословия
и религиоведения РХГА

Научный руководитель —
канд. филос. наук
В. Л. Селиверстов

ЭКЗЕГЕЗА ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО (ПОЯВЛЕНИЕ АЛЛЕГОРИЧЕСКОГО ТОЛКОВАНИЯ БИБЛИИ)

Copyright © 2010, Р. В. Савинов

Филон Александрийский по праву считается одним из самых неоднозначных и сложных персонажей в истории философии. Время его жизни приходится на 30 г. до н. э. — 50 г. н. э., единственная безусловная дата в его биографии — 38 / 39 гг. н. э.: время антиеврейского погрома в Александрии и возглавляемого Филоном посольства к императору Г. Калигуле. Прославился он, однако, не как дипломат, а толкователь Св. Писания: не признанный в иудаистской среде, выработанный им метод экзегезы стал одним из главных способов интерпретации Библии и широко применялся в христианской практике толкования. Из множества факторов, определивших характер Филоновой экзегезы, следует выделить, *во-первых*, античную аллегорезу, плодотворно переосмысленную Филоном применительно к Библии и, *во-вторых*, значение того института, в рамках которого Филон осуществлял свою деятельность. Эти две темы станут предметом данных очерков.

1

Считается, что аллегорическое толкование появилось во второй половине VI в. до н. э. и введено Теагеном (Феагеном) из Регия, который физически трактовал образы Гомера. Вероятно, натур-аллегорезой занимались и пифагорейцы, имевшие большое число мифологических текстов. Но что это за аллегореза? До нас дошел примечательный, по-видимому восходящий к древности образец в виде некоторых так называемых акусм: «Что такое острова блаженных? — Солнце и Луна. Что такое Дельфийское святилище? — Тетрактида, то есть гармония Сирен. Что такое планеты? — Псы Персефоны. Что такое море? — Слезы Кроноса»[1]. Аллегореза, как видим, весьма специфичная — она амбивалентна и является продуктом сознания, погруженного в миф: физическое истолкование легендарных реалий (острова блаженных) вдруг оказывается обратимо, так что вполне физические явления (планеты, море) становятся предметной реальностью мифа. Таким образом, боги и герои, их черты и атрибуты, растворяются в природном бытии, но в любой момент могут вновь кристаллизироваться в конкретные образы, за которыми, в свою очередь, будет стоять легенда. *В этом — сущность орфизма*. Если смотреть шире, то это является составной частью мировоззрения развитой архаики и, вероятно, определяло космогонии Фалеса, Анаксимандра или экзегезу Теагена. Позднейшим рефлексом этого мировоззрения оказываются числобоги из Филолаевой космологии.

Чтобы стать из мифа экзегетикой, аллегореза должна была стать *необратимой*. Появляется фигура интерпретатора, аллегория делается литературным и философским приемом, средством осмысления. Только тогда она становится «пониманием понятого». Такова аллегореза стоиков, приобретшая наибольшее распространение: у Гомера Океан — не только водный объект, но и исток всех вод, прародитель, древнейший бог, словом, фигура вполне мифологическая, а стоик Кратет Маллосский трактует его как «великое море» и пишет: «Эти слова могут относиться только ко внешнему морю, которое и поныне одни называют “Великим морем”, другие — “Атлантическим морем”, а третьи — “Океаном”, но не к реке: какая река могла бы иметь такую силу?» (ФРГФ, 424). При таком истолковании, конечно, никакое обращение невозможно и Океан будет не богом, а множеством воды, а гомеровская образность — наивностью. Но зато это будет настоящая экзегетика, позволяющая осознать конкретный смысл гомеровского текста.

Отметим, что подобного рода толкования мы встречаем уже в V в. до н. э. Именно так прочитываются некоторые тексты Эмпедокла (АМФ, 302, фр. 6; 305, фр. 27). По-видимому, аллегористами были софист Продик (АМФ, 319, у Секста), и физик Демокрит (АМФ, 343, фр. 86). Весьма оригинальную экзегезу мы находим у Аристотеля (Met., 984b 23–31), который аллегорически толкует не только Гесиода, но и Парменида. Последовательно физические и научные интерпретации стоиков, вероятно, берут свое начало именно от Аристотеля. Они же впервые начали истолковывать тот необъятный фольклорный материал, который дошел до них в виде акусм и изречений мудрецов, причем раньше, чем это стали делать пифагорейцы (об их деятельности в этом роде мы только догадываемся и сталкиваемся с нею чуть ли не у одного Ямблиха): Цицерон пишет, что, по стоикам, «старых наставлений мудрецов, предписывающих «сообразоваться со временем», «следовать богу», «познать самого себя», «ничего слишком»… без [знания] физики никто не может понять, а значение их очень велико» (АМФ, 497). В то же время аллегореза была чем-то вроде античного кводлибета: помимо произвольности толкований, Хрисипп (Фраг-

Copyright © 2010

менты ранних стоиков, II 909) отмечает, что часто в угоду толкованию искажался и самый материал, и его смысл.

Филон в этом ряду занимает особое место. У него аллегореза впервые становится не просто средством объяснения, а полем интеграции, чего не знала античность, способная в этом отношении только на элементарные сопоставления (напр., Зевса и Ахура-Мазды) или религиозную эклектику. Итак, аллегорический метод Филона оказывается шире, чем у Аристотеля или стоиков.

Отметим два принципиальных отличия. Во-первых, толкования Филона *обратимы*, то есть и за образом стоит особое понятийное содержание, и самое понятие переводимо на язык образов — такая трактовка позволяет не только мыслить смысл, но и, возвращаясь к тексту Писания, находить его в бытии (о семантическом значении этого см. цит. из работы И. Кристиансен: ИАЭ VI 151). Подобный подход позволяет удержаться от искажения самого текста, сохранив его в неприкосновенности: Филон должен был верить в написанное, а толкующий Гомера стоик — нет. Во-вторых, при сохранении реалий текста, толкование должно опираться на некую историческую основу, которая служила бы условием возможности сопоставления древнего писания иудеев и современной Филону греческой философии. А из этой попытки сбалансированного подхода вытекает другая категория — *корректность*. В самом деле, при толковании текстов перед интерпретаторами даже не возникало проблемы соответствия толкования его предмету и экзегетика развивалась произвольно. Филон впервые ставит (конечно, по-своему) вопрос о корректности толкования. В отличие от предшественников, которые видели в написанном какой-то «эзопов язык», метод Филона хорошо обозначить как «символический реализм» (К. Керн). Основой его стал взгляд на историю, которого придерживался Филон, вероятно, под влиянием Посидония: сохранилось сообщение Страбона, что «если же верить Посидонию, то и учение об атомах является древним. Оно принадлежит Моху Сидонскому, жившему до Троянских времен» (цит. по: ИАЭ I 495). Это мнение Посидония составляет полную аналогию соответствующему взгляду Филона на истоки всей культуры, что дает ему большую свободу. Поле экзегезы поэтому расширяется даже до возможности обратимости толкования, чем Филон никогда не устает пользоваться (см. замечательный пример Spec., I. 32–51)[2].

Эти две категории ясно показывают, что одним из условий появления Филоновой аллегорезы явилось изменение отношения к знанию и его структуре, произошедшее благодаря стоикам. «Стоики, в отличие от многих своих предшественников, занимались не столько поиском основ и начал, сколько вопросом о достоверности знания. Они были убеждены в возможности достижения последнего, рассматривая познание как процесс, который длится бесконечно и складывается из достигаемых на том или ином этапе истин»[3]. Оперирование уже известными данными, уточнение их, расширение теоретической базы и эпистемологическая цельность — вот форма реализации стоической концепции знания, так что аллегореза имеет сугубо дидактическое значение. Но это же объясняет, почему со временем в стоицизме стала господствовать этика, так что поздние стоики (Марк Аврелий, Эпиктет), признавая прикладное значение науки, объявляли ее бесполезной для самого человека. Начиная с Панеция, у стоиков доминирует антропологическая проблематика, к которой вела направленность их учения: «Пределом логических исследований стоиков, вершиной их философии является человек»[4]. Филон является зрелым преемником этого подхода. Он не делает никаких открытий или изобретений, а только орудует готовым набором сведений из самых разных областей знания. Характер его аллегорезы — демонстративный, а не доказательный, что предполагает несомненность используемых данных. С другой стороны, источником достоверности служит библейский текст, так что адекватность той или иной информации поверяется конвертируемостью ее с этим текстом. В «символическом реализме» Филона научное, религиозное и философское знание взаимопроникают друг друга и должны образовать согласованное единство. Нетрудно увидеть в этом подобие современного поиска междисциплинарного подхода, с его насущной задачей построения открытого языка сообщения различных областей познания: у Филона не было такой проблемы — языком Библии, науки и философии был греческий и это лингвистическое единство при богатстве его смыслов определило возможность аллегорезы. С точки зрения изучения Филона данные соображения говорят в пользу приложения к его писаниям семиотической методологии.

Самое общее соображение таково: столкновение вневременного и навсегда данного Писания и изменяющейся суммы культурного знания (научного и т. д.) приводит к коллизии соединенного их толкования. Если современные семиотические теории рассматривают герменевтику через призму психологического понимания времени, то филоновский хронос онтологичен: Писание — от вечного Источника бытия, а сумма культурного знания — своего рода его «эманация», в истории раскрывающаяся (это отмечено выше). Но суть проблемы обоюдна — возможность «рассматривать два или более текста как один или каким-то иным способом отождествлять их в виде *одного* текста»[5]. Не могло этого быть у стоиков, как мы говорили выше: интерпретатор осмысляет символический ряд, отрицая его, уничтожая. Это им позволяло пребывать в постоянном процессе истолкования, который, следуя за объемом сведений, мог «длиться вечно и складываться из достигаемых на том или ином этапе истин». У Филона его текст и библейский текст суть одно (сейчас не важно, кто «наблюдатель вещей» — комментатор или читатель) и в этом единстве залог его существования — разрыв связи означает прекращение толкования. Оппозиции «знак — обозначаемое» быть не должно, но текст

Писания и толкование на основании своих временных особенностей противопоставлены; с другой стороны, текст Писания есть не только знаковая реальность — закон Моисея имеет денотат: «мир созвучен закону и закон миру» (De opif., 3). Сложнейший комплекс этих отношений и образует филоновский «символический реализм». Это не вредит библейскому тексту — аллегореза показывает его удивительную емкость, — а только пониманию его: повторяется стоическая модель бесконечного расширения толкования, которое (как в случае с галахой) и вовсе может поглотить авторитетный текст, а цель у Филона противоположная. Решения у Филона нет, но путь он находит в аллегорезе, как особом способе представления знания. Его модель: «Позиция *корреспонденции* знания мышлению в их *синхронности*. — "Это всегда сейчас"». «Синхронность — это осознание мною моего мышления *сейчас*, где "сейчас" будет той точкой в мышлении, к которой стягиваются все действительные и возможные — иначе говоря, все *мыслимые* в данный момент — объекты мышления»[6]. Словом, аллегореза — это прежде всего не технология, а образ мышления, само оно. «Аллегория как бы конденсирует в себе мысль, и одно слово может вызвать к жизни целый ряд значений»,— говорит А. Ф. Лосев (ИАЭ VI 142). Положение комментатора уникально: он — наблюдатель раскрытия смысла текста и *в то же время* действующее лицо, обладающее «внутренним знанием» содержания. Комментатор становится медиатором. Это делает толкование динамичным, потому что у него появляется сюжет. «С точки зрения сюжета все события, все, что случилось, случается или случится… (включая мышление), может быть передано как *действия,* распределенные во времени и пространстве содержания текста… В то же время, и это еще более важно, действие может выступать и как общий знаменатель всего, что мыслимо в содержании текста, включая само думание о нем»[7]. Слово Библии поэтому латентно содержит в себе все мыслимые толкования, причем не как психологическую возможность, а актуально («*Это всегда сейчас*»). Аллегореза как бы выделена («сейчас»), поэтому, из содержания Библии, становясь его моментом, лишь *временно* от него отделяясь в качестве «иного» текста, оставаясь одним с ним («всегда»). Таким образом, у толкования и его предмета оказывается своя особая *темпоральность*, требующая пристального внимания и раскрывающая смысл интеллектуальных скитаний толкователя и возможность его возвращения к исходному тексту. Но, с другой стороны, эта «позиция радикально фальсифицирует само понятие истории»[8] (ведь вне обозначенной темпоральности времени нет, как нет и контекста), что замыкает экзегезу Филона на самой себе, не приводя к появлению исагогики (хотя она потенциально содержится в категории корректности).

Главным же в «реформе» аллегорезы у Филона является то, что внутри самого толкования устанавливается иерархия смыслов, на вершине которой стоит этика и, как высшее, знание о Боге, которое дается не через процедуру опосредованной философией интерпретации текста, а как таковое. Высший способ понимания и истолкования Писания выводит интерпретатора за пределы аллегорезы. Филон пишет: «Не должно отрицать ни одного учения, поседевшего от времени… Но когда пробиваются в душе свежие ростки мудрости, внушаемой свыше, то все уроки всех учителей необходимо исключить и оставить, да они и сами утрачивают силу. Ведь тот, кто учится у Бога, уже не может быть руководим и наставляем людьми» (Sacr., 79). Филон, таким образом, и развивает приемы толкования Библии и греческой философии друг через друга, и обретает выход из него к чистому пониманию Писания из него самого, то есть к *бого*словию как таковому, которое для Филона имеет своим источником откровение. Впрочем, иудейская мистика происходит из текста Библии (так же, как христианская — из литургической практики), поэтому она более схоластична и не противопоставлена интеллектуализму. Это в полной мере присуще и Филону.

2

Корпус филонианы не мог возникнуть из частного интереса рядового человека — по-видимому, Филона направлял некий институциональный интерес, что и позволило ему провести детальную разработку многих тем. В рамках какого института действовал Филон и какую роль в нем выполнял?

Ответ очевиден — это александрийская экзегетическая школа, выросшая из дела перевода Торы, традицию которой непосредственно продолжали александрийцы-христиане (поэтому фактически неверно мнение В. Я. Саврея о том, что Иустина Философа «можно считать предшественником Александрийской школы по причине философского содержания его сочинений и по близкому сходству его экзегетического метода с методом александрийцев»[9]). Это значит, что Филон изначально должен был внимательнейшим образом относиться не только к смыслу текста, но и к самому тексту. Действительно, «Филон любил Библию», проницательно замечает А. Ф. Лосев, но «греческий текст Библии он тоже любил и, пожалуй, даже еще больше» (ИАЭ VI 136–137). И любовь эта, вероятно, возникает из текстологического фундамента, на котором основывалась александрийская школа. Догматическое отношение к тексту у масоретов, которые «не вносили в него изменения и сохранили для потомков непоследовательность в написании слов и ошибки»[10], может быть распространено и на времена Филона: ведь позволявшие себе «подновлять» текст кумраниты были, вероятно, ренегатами в среде палестинского иудаизма, а бдительное наблюдение за неизменностью текста могло появиться со времени завершения основной работы по стандартизации библейских книг в III в. до н. э. Могли держаться этого и фарисеи: в иудаизме раннеэллинистического времени присут-

ствовала особая группа «писцов» (соферим), которые если и не изготовляли сами списки Торы, то следили за их состоянием и исправлением. «"Писцы" могли бы рассматриваться как предшественники фарисеев»[11], тем более что правила благочестия могли требовать внимания к тексту Торы. Следует также понимать, что различия внутри одной языковой традиции не воспринимались как нечто трагическое (если не вмешивался фанатизм) и поэтому масореты смогли безболезненно и успешно завершить свою работу.

В Александрии ситуация была иной: в условиях господства других языка и культуры встала проблема перевода Торы. Цели, стоявшие перед переводчиками, и причины, побудившие их заняться этим делом, неясны: вероятно, в III в. до н. э. знание еврейского языка в александрийской общине еще не могло быть утрачено (об этом говорит как недавнее образование общины, так и то, что в LXX «древние переводы ряда библейских книг включают в себя мидрашистские элементы, сходные или идентичные с экзегезой Мидраша, известной из раввинистической литературы»[12]), так что создание «Древнего Греческого Перевода» (Old Greek)**,** которым, скорее всего, пользовался Филон как авторитетным источником, не могло служить только реакцией на забывчивость. С другой стороны, есть старая версия «Послания Аристея» о принудительном появлении перевода, но источник этот достаточно поздний (отстоит по меньшей мере на 100 лет от времени перевода) и очевидно тенденциозный: автор стремится утвердить единственность перевода, что говорит в пользу существования разных вариантов, причем с самого начала истории LXX. Впрочем, версия «Послания Аристея» могла иметь место, учитывая имперские амбиции первых Птолемеев и их интеграционную политику: около этого времени или чуть раньше жрец Манефон предпринял перевод на греческий язык каких-то священных египетских книг, а предположить, что египетские жрецы знали свой язык хуже греческого и таким образом решили сохранить свое наследие, было бы нелепо. Наконец, можно предложить версию В. В. Струве, который писал, что в Александрии «греки знакомились даже несколько с египетским языком, чтобы хоть немного проникнуть в мистерии египетской религии. О наличии интереса в греческом обществе к египетской литературе свидетельствуют переводы египетских литературных произведений на греческий язык»[13]. Впрочем, замкнутость еврейской общины, особое отношение к тексту Торы и сдержанная политика правительства препятствуют признать ценность этой гипотезы, перенесенной на LXX.

Круг этих вопросов очень важен, поскольку истоком любой экзегетики является текст, а специфика текста LXX требовала особого подхода. Перевод вызвал большую текстологическую работу, что, вероятно, могло повлечь за собой не только образование школы переводчиков (единовременно выполнить перевод было невозможно, тем более что могли существовать варианты переводов) и усвоение приемов эллинской филологии, которой славилась Александрия, но и *института обоснования* текста. Это тем более важно, что перевод был вторичным по отношению к сакральному оригиналу. Решить проблему обоснования текста можно было созданием псевдоисторических памфлетов, вроде «Послания Аристея», или введением текста в более широкий контекст, где бы тот доказал свое достоинство. Аллегореза могла возникнуть как содержательная попытка снятия вторичности текста: вспомним — позже скажут, что Тору невозможно перевести, сохранив ее смысл — вероятно, уже во времена составления «Послания Аристея» могло существовать подобное мнение. Таким образом, аллегореза Филона последовательно происходила из «филологезы» переводчиков Торы — филология обернулась философией, как говорил Ницше. Эта связь двух компонентов экзегетики тем более допустима, что ее развитие находят у Оригена: современные ученые, говоря о его филологической работе, полагают, что «гексаплы дополняли текст Септуагинты и подготовили расширенное текстологическое основание для толкования Священного Писания. Эту цель мог преследовать Ориген, поскольку она соответствует его экзегетической практике комментатора и проповедника»[14]. Вероятно, столь плодотворная и широкая деятельность Оригена была подготовлена задолго до него еврейскими интерпретаторами и переводчиками. Следует заметить, что мы говорим сейчас не только о Филоне (который венчает это направление), а в целом об александрийской иудейской экзегетической школе и ее комментаторских задачах. Все это принципиально отличало александрийскую школу от фарисейских и ранних таннайских школ, где работа с текстом носила искусственный характер, а поле экзегезы было весьма ограничено.

Таким образом, не стоит удивляться, как это делает Д. Хэй, обнаруживаемой «нерелигиозной космологии, математики, метафизики и психологии»[15]. Вероятно, такая работа требовала больших обобщений — говоря о египтянах, Струве пишет: «Вообще, работа иерограмматов позднего времени, когда все взоры были обращены в сторону великого прошлого, была направлена к приведению в систему всего наследия древней культуры»[16]. Этот труд производился и иудеями — у Евсевия (Hist. Eccl., VI. 13.7) мы встречаем имя Филона в ряду известных историков, живших преимущественно в III–II вв. до н. э.[17] Целью их было, по-видимому, не только опровержение уже появившихся антиеврейских сочинений (того же Манефона): пожалуй, В. В. Струве прав, считая, что «они ведь могли, погрузившись в славное прошлое, забыть неприглядное настоящее»[18].

Так или иначе, сами переводчики Торы должны были стать и первыми толкователями. Работа их шла, как видим, в двух направлениях — филологическом и антикварном. Судя по сообщению Евсевия, Филона иногда причисляли ко второму направлению, хотя сам он, вероятно, был решительным их оппонентом — ведь историческая интерпретация требовала безусловно буквального прочтения текста. Следовательно, корни филоновских штудий мы должны

искать в области филологии, хотя об этой стороне деятельности александрийских евреев нам мало что известно. М. В. Киреева отмечает: «В использовании большинства приемов у александрийских богословов были предшественники в лице представителей языческой филологии»[19]. С этим меняется и самый взгляд на Филона — кроме экзегета этот, несомненно, крупнейший знаток Библии на рубеже эр, мог выступать и редактором, тем более что процесс формирования и развития LXX продолжался и после него. Исследователи также отмечают связь Филона с иудейским экзегетом Аристобулом и мыслителем Евдором Александрийским, вероятно, — сотрудниками Мусейона, где аллегореза могла быть хорошо известна.

Е. Д. Матусова пишет: «Во времена Филона Ветхий Завет уже достаточно широко входил в круг чтения греков, так что традиционная аллегорическая интерпретация могла быть дана ему и давалась в школьной философской и филологической среде», и что есть «свидетельства о традиционном для греческой филологической учености подходе к ветхозаветному тексту»[20]. Следует заметить, что доказательств такой широкой известности ВЗ, кажется, нет: вероятные случаи (напр., с Нумением) относятся к более позднему времени и необязательно связаны с иудейской средой. Чтение Торы прозелитами также не говорит о том, что текст подвергался научному разбору за пределами еврейской общины. Фрагмент из Her., 81, о содержании которого Е. Д. Матусова пишет как о примере, «который настолько лишен какого-либо уважения к материалу и так беспощаден, что, очевидно, мог родиться только в языческих кругах»[21], говорит более о наличии разных редакций перевода и связанных с ними дискуссиях, нежели о существовании языческих толкований ВЗ.

Таким образом, Филон мог применять свою аллегорезу в целях обоснования текста для еврейских читателей. С другой стороны, есть сообщение Талмуда (Ки Тисса 34): «Придет время, когда народы мира будут переводить Тору, читать ее по-гречески и затем скажут: “Мы Израиль”»[22]. Но это сообщение позднее и относится, очевидно, к христианам.

Следует также отметить, что Филон был восприимчив к этимологическим выкладкам, а его внимание к тексту было исключительным: «В комментаторских работах на Ветхий Завет Филона Александрийского уделялось большое внимание пунктуации и ударениям»[23], что гораздо позже будет производиться каббалистами. Интересно, что подобная аллегореза ради обоснования текста приведет в конце IV в. (а возможно, и раньше) к филологической интриге hebraica veritas с Иеронимовым «подстрочником» еврейского текста и более чем сдержанным отношением к символическому толкованию, права которого будут восстановлены Августином.

Примечания

ИАЭ: А. Ф. Лосев. История античной эстетики.— Харьков; М., 2000.

АМФ: Антология мировой философии. В 4 томах.— Т. 1. Ч. 1.— М., 1969.

ФРГФ: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.— М., 1989.

1 Цит. по: Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа (ок. 530 — ок. 430 гг. до н. э.).— Л., 1990.— С. 50.

2 История средневековой философии. Хрестоматия. В 2 ч.— Ч. 1. Патристика / Сост. Г. Я. Миненков.— Мн., 2002.— С. 17–19.

3 Степанова А. С. Философия древней Стои.— СПб., 1995.— С. 229–230.

4 Там же. С. 12.

5 Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Л. II. Ч. 1. § 6 / Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор.— СПб., 2004.— С. 194.

6 Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор / Там же. С. 20.

7 Мифологические размышления. Л. II. Ч. 2. § 3 / Там же. С. 154, 188.

8 Непрекращаемый разговор / Там же. С. 20.

9 Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.— М., 2006.— С. 715.

10 Тов Э. Текстология Ветхого Завета. 2-е изд.— М., 2003.— С. 26.

11 Шиффман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда.— М; Иерусалим. 2002; 5762.— С. 105.

12 Тов. Текстология Ветхого Завета.— С. 122.

13 Струве В. В. Манефон и его время.— СПб., 2003.— С. 147.

14 Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. I: Книга Бытия 1–11.— Тверь, 2004.— С. XXXV.

15 Цит. по: Матусова Е. Д. Филон Александрийский — толкователь Ветхого Завета / Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета.— М., 2000.— С. 10.

16 Струве. Манефон и его время.— С. 157.

17 Евсевий Памфил. Церковная история.— СПб., 2007.— С. 250: «…Филона, Аристовула, Иосифа, Димитрия и Эвполема, еврейских писателей — все они доказывали в своих сочинениях, что Моисей и народ иудейский старше древних эллинов».

18 Струве. Манефон и его время.— С. 168.

19 Киреева М. В. Ориген и свт. Кирилл Александрийский: Толкования на Евангелие от Иоанна. Экзегетические методы.— СПб., 2006.— С. 171–172.

20 Матусова. Филон Александрийский. / Филон. Толкования Ветхого Завета.— С. 22–23.

21 Там же.

22 Цит. по: Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности.— М.; Иерусалим, 2002; 5762.— С. 22.

23 Киреева. Ориген и свт. Кирилл Александрийский.— С. 150.

Е. А. Васильев
студент факультета
философии, богословия
и религиоведения РХГА

Научный руководитель —
канд. филос. наук
А. Ю. Рахманин

ПОНЯТИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА НАУКИ И РЕЛИГИИ

Copyright © 2010, Е. А. Васильев

Спор же происходит из-за странного допущения, что нечто может быть «истинным» лишь тогда, когда преподносится или преподносилось некогда в виде физического факта…[1]

Актуальным вопросом нашего времени для религиоведения является соотношение понятий *вера* и *знание*, как один из аспектов диалога науки и религии. В обыденной жизни понятие «знание» употребляется со значением обладания достоверной, проверенной и неопровержимой информацией. Например, если высказывание «Я знаю, что завтра четверг» находится в контексте определенного календаря, то оно может приобретать характер истинного суждения. Понятие «вера» определяется доверием к информации и не является знанием, обусловленным контекстуальными критериями истины, например: «Может быть, предмет находится там».

Понятие «знание» — это информация, которая не содержит допущение, принимаемое «на веру». Все, что выходит за эти рамки, является гипотезами, отвечающими понятию «верить». Допускается верить, что Вселенная произошла в результате большого взрыва, также можно верить, что она сожмется в точку или сгорит, но такая информация не относится к понятию «знание».

Значение понятий «вера» и «знание» изменяются под влиянием различных социокультурных факторов. На сегодняшний день, как правило, все, что относится к области религии, определяется ассоциациями с *неопределенными понятиями* мистического, паранормального, потустороннего, носящего характер отклонения от «нормы» течения жизни. Множество споров приводят к конфликтным ситуациям, носящим характер пропаганды того или иного мировоззрения и не имеющих ничего общего с диалогом науки и религии. Традиционные религии пытаются держать статус «в ногу со временем», но, как показывает практика, уходят от вопросов в безрезультатные диспуты. Ответной реакцией со стороны социума на данную проблему (утрату доверия традиционным религиям), часто преувеличенно акцентируемую СМИ под видом забавных историй, становится появление движений, претендующих на статус религиозных объединений. Религии Сети могут иметь статус аналогичный традиционным религиям или же, говоря правовым языком, могут быть зарегистрированы. Подобный статус не подлежит критике, если религиозная организация существует в рамках законодательства. Правовой уровень имеет своей целью дать гарантию избежать конфликтов, например, поиска лжеучений или объявления религиозных войн.

Понятие «знать» определим как взаимоотношение факта и информации, понимая последнее истинным или ложным суждением. При этом сложно определить количество суждений-посылок, обладающих значением И или Л, которые должны соответствовать следствию И или Л для суждения-результата, относящегося к понятию знать: $(S\text{-}P)_{1\text{-}n} \Rightarrow S\text{-}P$, таким образом, нельзя понимать суждение-результат, принимаемое на веру как Л и, следовательно, не относящееся к понятию знать, если на И не проверены посылки-суждения. Например, Земля имеет форму шара — принимаем это суждение «на веру», хотя возможность получить достоверную информацию, как непосредственное восприятие, имели возможность не многие. В данном случаем знание, опирающееся на И посылки, не является верой. То есть суждения-посылки истинны, что влечет И суждения-результата, возможно, принимаемого «на веру». Объект знания, независимо от суждений, остается неизменным. Понятие *веры в знании* имеет два аспекта: суждение является результатом из посылок, имеющих статус И, при отсутствии непосредственной возможности их проверки; суждение, как результат, исходит из посылок, как прогнозируемый, также не подлежащий проверке.

Понятию «верить» соответствует вышеизложенная модель (понятия «знать») с поправкой: суждения-посылки находятся в области Ø и, с точки зрения понятия «знать», являются *гипотезами*, как недостоверной информацией, следовательно не имеющей статус И (хотя и приобретающей таковой в религии). Суждения-посылки из области Ø не обязательно имеют статус Л при отсутствии возможности быть проверенными, но суждение-результат влечет за собой понятие *веры*. Все попытки опровергнуть *знание веры* носят парадоксальный характер и неприемлемы в диалоге науки и религии[2].

Обратим внимание на первый тезис Парменида, который звучит так: «Бытие есть, небытия — вовсе нет». Разделим тезис на две части, которые являются противоположностями и в то же время легитимизируют друг друга. Как первая, так и вторая части тезиса имеют один и тот же логический вывод, несмотря

Copyright © 2010

на кажущееся различие. «Бытие есть» будем понимать как универсальное суждение о факте — S есть S и его производную — S есть $\{P_1 \ldots P_n\}$. «Небытия — вовсе нет» рассматриваем как двойное отрицание предикации: S есть –S и, соответственно, S есть $-\{P_1 \ldots P_n\}$. Тезис Парменида подчеркивает важность понимания соотношения двух аспектов знания или, иными словами, универсальную смысловую структуру, которую возможно обозначить соотношением понятий веры и знания.

Далее перейдем к тезису Протагора: «О всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу»[3]. Допустим, что «предмет есть черный» (S есть P_1). Суждение, противоположное первому, имеет вид «предмет есть не черный» (S есть $-P_1$). Так же возможно приписать предмету иной цвет, например белый: предмет есть белый (S есть P_2). Два последних суждения в данном конкретном случае тождественны (S есть $-P_1 \equiv$ S есть P_2). Следовательно, $-P_1$ в одном суждении принимает значение (или имеет возможность) P_2 в ином. $-P_1$ — это определенная, существующая предикация, хотя мы и отрицаем черный цвет в отношении субъекта суждения. Суждение типа S_2 $(-P_1)$ есть P_2 подтверждает тождественность суждений S есть $-P_1$ и S есть P_2. Стоит отметить, что особенностью символа является универсальность его смысла, иными словами, если не понимать смысловую нагрузку символа в определенном контексте, то всякое действие неминуемо приведет к ошибке, например: невозможно теоретически ставить «–» перед глаголом-связкой, что является некорректным и влечет отрицание существования-существования, но в повседневном языке это допустимо.

Обратимся теперь к диалогу Платона «Парменид»: «Пусть-ка кто докажет, что единое взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выкажу изумление… таким образом раскрывается истинность того и другого»[4]. Посредством логического умозаключения S_2 $(-P_1)$ есть P_2 для суждений S есть $-P_1$ и S есть P_2 получаем модель, раскрывающую отношение понятий «вера» и «знание». Единое понимаем как суждение типа S есть S, которое a priori постулирует существование много — S есть $\{P_1 \ldots P_n\}$. Здесь нужно еще раз вернуться к осмыслению условности символов формального языка, что является примером из следующего фрагмента «Парменид», который иллюстрирует мысль о предикации, обладающей самостоятельностью, которая в ином суждении становится субъектом — S_2 $(\neg P1)$ есть P_2: «Ибо все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям (или как бы это кто ни определял), только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами»[5].

Сложные отношения между наукой и религией теряют прежний нездоровый интерес, «разоблачения», взаимных обвинений уходят в прошлое, оставляя за собой пласты материала для изучения с целью построения диалога между двумя областями *знания*. Обращая внимание на проблемы, волнующие умы каждого человека, религия не предлагает панацею от всех бед, но дает массив своего особого опыта в постижении мира и ответов на вопросы, не удовлетворенные научным знанием.

На первый взгляд, казалось бы, парадоксально говорить о знании в вере (религии), но в то же время догматы существуют как *знание веры*. Легко сразу же объявить о двух различных системах языка (наука и религия), где понятиям «знать» и «верить» приписаны различные значения, но для этого нужно решить вопрос о том, как это возможно. Теология не отрицает разума и его методов, наука не отрицает гипотез (веры); вера и знание в равной степени присутствуют как в одной, так и в другой области постижения бытия. Если предположить, что наука занимается *знанием*, то религия занимает позитивную позицию в отношении *не-знания*, а это, в свою очередь, говорит о том, что существуют аналогичные модели понятий веры и знания, как в науке, так и в религии, которые не входят в противоречие. Конфликт между наукой и религией — это иллюзия, не имеющая отношение к корректному диалогу между данными областями.

Примечания

1 Юнг К. Г. Ответ Иову.— М., 2001.— С. 189.

2 Понимание факта в естественнонаучной парадигме недостаточно для гуманитарной науки и требует дополнительного изучения.

3 Антология мировой философии.— Т. 1. Часть 1.— М., 1969.— С. 318.

4 Платон. Собрание сочинений в четырех томах.— Т. 2.— М., 1993.— С. 349 (129 b, c).

5 Платон. Собрание сочинений в четырех томах.— Т. 2.— М., 1993.— С. 355 (133 d).

Ф. Суарес
SJ (1548–1617)

«МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ», DISPUT. XLI. SECT. III (ТЕКСТ И ПЕРЕВОД)

Copyright © 2010, Ф. Суарес

Disputatio XLI. Sectio III. Utrum oratio sit vera species quantitatis resolutio

1. *Quid nomine orationis intelligatur*. — Haec etiam quaestio ex dictis resoluta est; dicendum est enim orationem non esse veram et realem speciem quantitatis. Nomine enim orationis hic intelligimus quamcumque articulatam vocem pluribus syllabis constantem; non enim necesse est ut pluribus dictionibus seu terminis constet, quomodo solent dialectici nomen orationis interpretari. In huiusmodi autem voce multa possunt considerari, ex quibus talis vox aut dictio artificiose componitur ac profertur. In quibus omnibus nihil reperietur quod per se pertineat ad aliquam speciem quantitatis; ergo neque tota oratio ex eis composita potest propriam aliquam speciem quantitatis constituere. Antecedens probatur, nam imprimis oratio et quaelibet eius syllaba est sonus quidam, qui per se non pertinet ad quantitatem, sed est qualitas quaedam. Deinde, in eo sono proferendo aut perficiendo intercedit quidam motus, et consequentcr successio aliqua et mora temporis; nihil autem horum pertinet per se ad quantitatem, ut ex dictis in superiori disputatione constat, ubi ostendimus motum et tempus non esse per se quantitates continuas; in oratione autem quamvis tota dictio motu ac tempore discreto proferatur, singulae tamen syllabae continuis moris et mutationibus successivis fiunt; ergo singulae syllabae non sunt quantitates per se, sed quantae per accidens, sicut quilibet alius continuus motus es tempus eius. Unde, licet una syllaba sis longa et altera brevis, atque ita sint tempore mensurabiles, inde solum fit eas esse aliquo modo quantas, saltem per accidens, ad modum aliorum motuum.

2. Denique potest in oratione considerari tota dictio, ut ex pluribus syllabis, certo ordine certisque morulis composita, et ut sic nihil proprium habet quod ad veram speciem realem quantitatis spectet. Primum quidem, quia illa non est vera et realis compositio, sed numeratio quaedam et discreta successio; ostendimus autem quantitatem discretam ut sic non habere veram ac realem unitatem quantitatis. Deinde, quia si unaquaeque syllaba non est per se quanta, sed tantum per accidens, non potest ex omnibus coalescere peculiaris species quantitatis discretae; ostensum est enim superiori sectione quantitatem discretam constare debere ex quantitatibus continuis, et consequenter ea quae sunt quanta per accidens, per se non componere quantitatem discretam, sed tantum ratione quantitatis continuae a qua talis res habet quod quanta sit. Praeterea, quia eo modo quo ex pluribus syllabis componi potest quantitas discreta, intra genus quantitatis non potest esse alia ab specie numeri, qualis erit, verbi gratia, binarius aut ternarius syllabarum; nam id quod addit dictio artificiose composita, nimirum, quod illae syllabae tali ordine proferantur ut prima sit brevis, secunda longa, vel aliquid huiusmodi, hoc (inquam) totum nihil refert ad rationem quantitatis, sed est ex humana quadam institutione vel usu ita proferendi hanc vel illam dictionem, ut apta sit ad hoc vel illud significandum ex humana etiam impositione, vel ut commodius proferatur aut iucundius audiatur. Haec autem humana institutio nihil addit numero syllabarum, nisi relationem rationis prioris et posterioris, aut extrinsecam denominationem talis mensurae aut mensurati. Igitur oratio, prout est quid artificiosum ex his omnibus consurgens, non est propria ac peculiaris species quantitatis. Immo neque est unum aliquod ens reale ac per se ad aliquod praedicamentum spectans, sed ens per accidens, partim ex multis rebus aut motibus, partim ex relationibus et ex humana institutione pendens. Atque huic sententiae favet Aristoteles, hoc loco V Metaph., ubi in recensendis quantitatibus nullam fecit mentionem orationis; ubi Albertus Magnus id sequitur; et Caietan. et alii in Praedicam. Quant.; D. Thom. vero, Alex. Alens., Comment., omnino praetermittunt hanc speciem, sicut Aristoteles.

Obiectio eiusque solutio

3. Obiectio tamen communis sumitur ex eodem Aristotele, c. de Quantit., ubi orationem numerat inter species quantitatis discretae, et etiam ratione confirmat, quia oratio ex propria ratione habet longitudinem ac brevitatem syllabarum quibus constat; unde per illas intrinsece mensuratur. Ad quam obiectionem communis responsio est orationem numerari inter species quantitatis sub ratione mensurae consideratae, quamquam secundum propriam essentiam quantitatis non sit peculiaris species. Quae responsio in re admittit quod intendimus; tamen saepe diximus rationem mensurae neque esse realem proprietatem quae aliquam speciem rerum possit constituere, sub quscumque ratione reali consideretur, neque etiam esse proprietatem solius quantitatis per se, sed convenire etiam quantis per accidens. Addo praeterea, in oratione non inveniri peculiarem rationem mensurae, sed coniungi mensuram temporis et numeri cum certo ordine ab hominibus definito ad illam mensurandam. Et ita, vel ibi non est peculiaris mensura per se, sed congregatio plurium mensurarum; vel si ex illis efficitur mensura aliquo modo una, solum est secundum rationem,

Copyright © 2010

non secundum aliquam distinctam ae realem speciem alicuius accidentis. Igitur, ut saepe dixi, Aristoteles in Praedicamentis et in recensendis illis speciebus, secutus tunc fuit vulgarem loquendi modum et magis receptam opinionem, ut ibi Albertus, et Commentator, V Metaph., comment. 18, notarunt. Nec ratio sumpta ex mensuris syllabarum est alicuius momenti, quia inde solum fit in qualibet syllaba esse intrinsecam moram, quae non est nisi quoddam intrinsecum tempus extrinseco tempore mensurabile. Unde ex hac parte neque est quantitas per se, neque differt essentialiter a tempore; aliunde vero includit multa quae neque efficiunt ens per se unum, neque omnia ad rationem quantitatis pertinent, ut declaratum est.

Перевод

Рассуждение 41. Раздел 3. Действительно ли речь является видом количества[1]

1. *Что понимается под речью*. — Итак, этот вопрос разрешается из сказанного, так что следует сказать: речь не является истинным и реальным видом количества. То есть под речью мы понимаем любое артикулированное звучание (articulatam vocem), состоящее из многих слогов, так что отнюдь не нужно, чтобы она состояла из многих речений и слов, как привыкли интерпретировать понятие речи диалектики. Но в такого рода звучании может заключаться многое, из чего звучание или речение искусно составляется и выявляется. Во всем этом не обнаруживается ничего такого, что само по себе относилось бы к какому-либо виду количества. Следовательно, и вся речь, составленная из них, не может образовать какой-либо вид количества в собственном смысле. Антецедент доказывается тем, что, во-первых, речь и любой ее слог — это некий звук, который сам по себе не относится к количеству, но есть некоторое качество. Затем, при произнесении, или осуществлении, этого звука происходит некое движение, а следовательно, некое следование (succesio) и задержка времени. Но ничто из этого не относится само по себе к количеству, как явствует из сказанного в предыдущем рассуждении, где мы показали, что движение и время не являются сами по себе континуальными количествами [DM. LX, 8 et LX, 9]; а в любой речи, хотя все речение (tota dictio) представлено дискретным движением и временем, так что отдельные слоги производятся единой (одной) задержкой и последовательным изменением, однако отдельные слоги не являются количеством самим по себе, но скорее (количественны) акцидентально, как и любое другое континуальное движение и его время. Поэтому, хотя один слог может быть долгим, а другой — кратким, и таким образом они могут быть измеряемы временем, получается, что только это делает их некоторым образом количеством, во всяком случае акцидентально, наподобие других видов движения[2].

2. Наконец, в речи может рассматриваться речение в целом, как составленное из множества слогов и пауз, расположенных в определенном порядке; и в нем как таковом нет ничего, что в собственном смысле принадлежало бы к истинному реальному виду количества. Во-первых, потому, что это — не истинное и реальное соединение (compositio), но исчисление некоторой дискретной последовательности; а мы указываем, что дискретное количество как таковое (ut sic) не имеет истинного и реального единства количества [DM. LX, 2, 6]. Во-вторых, потому, что если каждый слог не является сам по себе количеством, разве что акцидентально, то из них не может составиться особый вид дискретного количества. Действительно, я показываю в предыдущем разделе, что дискретное количество должно состоять из континуальных количеств, и следовательно, то, что количественно акцидентально, составляет дискретного количества не само по себе, но только благодаря континуальному количеству, благодаря которому эта вещь количественна [Ibid]. Кроме того, еще и потому, что хотя дискретное количество и может состоять из многих слогов, но внутри (этого) рода количества не может быть другого вида, кроме числа, например, двойного и тройного слогового единства. Ведь то, что прибавляет искусно составленное речение, а именно что данные слоги произносятся в таком порядке, что первый — краткий, второй — долгий, или как-нибудь в этом роде, — все это, как я говорю, не относится к характеристике количества, но существует из некоторого человеческого установления, обыкновения произносить то или иное речение таким образом, чтобы оно годилось для обозначения — тоже в силу человеческого установления — той или иной вещи, а также было удобным для произношения и приятным для слуха. Но то же человеческое установление ничего не добавляет к числу слогов, кроме ментального отношения предыдущего и последующего или внешнего наименования такого рода мер и измеряемых. Следовательно, речь, как нечто искусственно возникшее из всех этих (составляющих), не является особым видом количества в собственном смысле. Более того, она не является и каким-либо одним реальным сущим, самим по себе принадлежащим к какой-либо категории, но акцидентально сущее, которое зависит частью от многих вещей или движений, частью от повторений и людского установления. И к такому суждению склоняет Аристотель в том месте книги 5 Метафизики, где он не причислил речь к рассматриваемым им видам количества[3]. К тому же выводу приходят Альберт Великий, Каэтан и другие в комментариях на Категории, а св. Фома, Александр Гэльский и Комментатор пропускают этот вид, как и Аристотель[4].

Возражение и его решение

3. Однако выдвигается общее возражение от самого же Аристотеля, из главы о количестве, где он называет речь среди видов дискретного количества и еще подтверждает тем доводом, что речь по своему

характеру состоит из имеющих долготу и краткость слогов, и через это внутреннее содержание (она) измеряема. Ответ на это общее возражение таков: речь причисляется к видам количества, если их рассматривать с точки зрения меры, которая в связи с собственной сущностью количества не является относящимся к нему видом. Такой ответ соответствует тому, что мы имеем в виду; однако мы уже много раз говорили, что понятие меры не является реальным свойством (proprietatem), которое может устанавливать какой-нибудь вид вещей, с какой бы точки зрения оно ни рассматривалось, и даже не будет свойством количества самого по себе, но принадлежит ему скорее акцидентально [DM. LX, 3, 11]. Кроме того, я добавляю, что в речи не обнаруживается особого понятия меры, но мера времени и числа соединена с определенным порядком, установленным людьми для ее измерения. И таким образом, или там нет меры как таковой, но сочетание многих мер, или же, если из них и возникает некоторым образом единая мера, то она будет только ментальной, а не сообразной с неким особым и реальным видом некоторой акциденции. Следовательно, как уже сказано, Аристотель в Категориях при разборе их видов стремится высказать общий вид и общепринятое мнение, как отмечают в комментарии на это место Альберт и Комментатор в 5 кн. Метафизики, комм. 18. А довод от мер слогов не имеет значения, потому что из него следует только одно: в любом слоге заключен внутренний промежуток времени, который не что иное, как внутреннее время, измеряемое внешним временем. Поэтому здесь нет количества самого по себе и оно сущностно не отличается от времени. С другой же стороны, оно заключает в себе многое, что не причиняет самого по себе единого сущего и не принадлежит к понятию количества, как и было заявлено[5].

Примечания переводчика

Перевод выполнен Савиновым Р. В., студентом 5-го курса РХГА, с латинского оригинала (http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html).
Научный руководитель: Шмонин Д. В., д-р. филос. наук.

[1] Рассматриваемый текст Суареса — это фрагмент Рассуждения о понятии дискретного количества, третий из посвященных этой теме текстов. Это своего рода комментарий на крохотный отрывок из главы 6 «Категорий» (Cat. 4b 31–36), где Аристотель дает пример одного из видов количества. Текст состоит из трех пунктов: в первом — ставится вопрос и формулируется основная позиция, во втором рассматриваются конкретные особенности речи, в третьем — дается ответ на возражение, «исходящее от самого Аристотеля». Этот раздел непосредственно связан с ближайшими Рассуждениями (DM. XL и XLI).

[2] Суарес начинает с того, что сразу вступает в противоречие с Аристотелем: «Речь не является истинным и реальным видом количества», хотя из слов Стагирита могло бы следовать именно это. Так намечаются 2 стратегии полемики: 1) доказательство того, что речь не является собственно количеством и 2) проблематичность причисления ее к виду дискретного количества. В первом случае решающую роль играет определение в качестве структурных элементов речи времени (tempus) и движения (motus). Именно они конституируют звучание речи, но не делают ее количеством. Если ее и можно отнести к количеству, то только акцидентально, как предмет измерения. Речь будет связана с некой мерой, которой она может измеряться. Аристотель (Met. 1053a 14) называет такой мерой звук. Действительно, речь может быть описана через долготу и краткость звуков, но Суарес отмечает, что «в речи не обнаруживается собственно понятие меры», поэтому она не может в строгом смысле составить количества, а если в ней и видеть меру, то это «мера времени и числа с определенным порядком от установления людей». Последнее интересно в свете понимания Суаресом числа (numerus) как ens rationis, форма которого «имеется как сама по себе единая только через наименование от понятия ума» (quæ se habeat ut per se una, solum est per denominationem ex conceptione mentis. DM. XLI, 1, 18). Стало быть, к реальному количеству речь отношения не имеет.
Акцидентально же она может рассматриваться как дискретное количество. Она состоит из раздельных элементов, которые следуют в таком порядке: 1) littera — буква или отдельный сам по себе неделимый звук, языковой атом (в составе слога он превращается в elementum syllabæ); 2) syllaba — слог, долгий или краткий, который становится предметом измерения; 3) dictio — речение, которое надо понимать как словосочетание или определенный период речи, ограниченный двумя задержками времени (mora temporis); 4) oratio — собственно речь, единый по времени и артикуляционному усилию комплекс. Для этого понимания речи характерны 2 особенности: во-первых, «речь и любой ее слог есть звук», т. е. в качестве звука нет принципиального различия между перечисленными составляющими — все они могут быть поняты вообще как некое общее звучание; во-вторых, отсутствие категории «слово» в данном списке — в устной *речи* нет слов как категории *языка* (который состоит из «словаря») здесь можно вспомнить известное различение их у Ф. де Соссюра. Конституирующими началами здесь будут порядок (ordo), вероятно, и языковой (грамматика, синтаксис), и риторический, а также человеческое установление (institutio humana) и человеческое назначение (impositio humana), узус, которые не могут быть связаны с количеством. Суарес, таким образом, сомневается в том, что речь вообще возможно рассматривать в свете какого-либо вида категории количества.
Итак, Суарес отказывается следовать за формальным индифферентным подходом Аристотеля: возникает проблема контекста. Он говорит, что под речью он понимает «любое артикулированное звучание, соединяющее многие слоги», так что значение в определении природы речи будет иметь не формальная дискретность ее элементов, а то, *как* выражена заключенная в речи мысль, и даже риторические определения уступают конвенциональной вокативной характеристике. Едва ли здесь будет играть какую-нибудь роль категория количества: возможность речевого акта определяет не оно.
Нетрудно увидеть, что Суарес опирается здесь не на канонический фрагмент из «Категорий», а на фрагмент из «Метафизики» (V. 13), где о речи как виде количества *не сказано ничего*. Зато причину этой дискуссии — главу 6 «Категорий» — Суарес приводит как «возражение» на ход его мысли и как бы противоречие у Аристотеля. Ответ Суареса весьма «иезуитский»: он говорит, что «речь причисляется к видам количества, если их рассматривать с точки зрения меры, которая в связи с собственной сущностью количества не является относящимся к нему видом». Значит, количество здесь вновь не существенно: даже не самое оно присутствует акцидентально в речи, а некий модус, который лишь условно относится к количеству. Суарес оправдывает Аристотеля, говоря, что здесь он лишь рассматривает общий вид категории, но из сказанного ясно, что пример выбран неудачно (Авиценна, например, вовсе не ссылается в своей Метафизике на речь как пример количества).

Таким образом, на вопрос Раздела — действительно ли речь является видом количества — Суарес дает отрицательный ответ.

[3] Согласно Аристотелю, количество — это то, «что делимо на составные части, каждая из которых по природе есть нечто одно и определенное» (Met. 1020a 8). Следовательно, оно будет состоять из так или иначе относящихся друг к другу частей, точнее — соотносящихся непосредственно между собою, или нет (Cat. 5a 15). В зависимости от этого, количество будет непрерывным (quantitas continua) или раздельным (дискретным: quantitas discreta). Для непрерывного количества будет характерно наличие «общей границы», по которой соединяются его элементы. Кроме того, эта «общая граница» должна быть непосредственной и устойчивой, что предполагает синхронность всех элементов единства данной вещи. Уже поэтому она должна носить реальный характер, и действительно, Аристотель указывает здесь на геометрические и физические (в его смысле) предметы: непрерывна линия, «ибо можно указать общую границу, где соприкасаются ее части», или время — ведь «настоящее время соприкасается с прошедшим временем и будущим» (Cat. 5a 1,7).

Несколько иное количество дискретное. У частей предметов такого рода «нет никакой общей границы, где соприкасались бы его части», как в сущностном смысле, так и в смысле непосредственной соположенности. Именно такой является для Аристотеля «речь» (logos, oratio). Слово является количеством, потому что появляется в результате соединения долгих и кратких слогов: действительно, его произнесение будет своего рода «счетом» отношений слогов. Такова метрика, формируемая в зависимости от количества и качества слогов: «ведь его части не соприкасаются ни на какой общей границе, ибо нет такой общей границы» из-за несинхронности наличия совокупности слогов и «каждый из них стоит раздельно сам по себе» (Cat. 4a 35–36). Хотя выбранный Аристотелем пример удовлетворяет предложенным условиям и по роду, и по виду (так понимаемая речь действительно «дискретное количество»), но не до конца ясно, к какой сущности относится это свойство. Впрочем, Аристотель указывает на «высказывающую речь» — это «такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание» (De interpret. 16b 27), к которому произносимое голосом слово будет относиться как характеристика фонетической и риторической организации измеримых элементов речи.

[4] Из предшественников и источников Суареса мы рассмотрим *Альберта Великого* и *Фому Аквината*, чьи точки зрения наиболее интересны в перспективе позиции Суареса.

Решение Альберта во многом противоположно позиции Суареса и раскрывается главным образом в трактате «О категориях», в главе «Каким образом число и речь суть дискретные количества», которую мы и будем иметь в виду. Он, действительно, полагает, что речь возможно описать как дискретное количество, т. к. она «состоит из отдельных по числу (элементов), так что все ее части взаимно отделены» (oratio discreta est quantitas, et est de numero discretorum, ita quod omnes ejus particulae sunt ab invicem separatae). Этим она подобна числу, но составляет особый вид дискретного количества, поскольку складывается не из повторения составляющих ее единиц (как число, где «в пяти единицах — пятерка, а в десяти единицах — десятка»), а «составляется порядком многих неделимых в своем звуковом выражении элементов» (dicimus orationem ordine multorum componi indivisibilium secundum sonum elementorum). Таким образом, каждый элемент речи составляет в речевом акте некий звуковой атом, звук которого не континуален и не смешан (nec continuus, nec permixtus). Возможность речи — во всеобщем соединительном порядке (ad unum totum ordinatam aggregationem), который обеспечивает правильное и сообразное сочетание отдельных составляющих речи. Он не является результатом людского установления (как у Суареса), а носит объективный характер — таков артикулированный речевой акт. Из этого вытекает бытие речи как количества. В отличие от Суареса, для которого вся речь могла мыслиться как единый звуковой комплекс, Альберт полагает, что для этого потребовались бы некие особые «термины», которые бы соединяли звук со звуком, слог со слогом и т. д. (наподобие lieson во французском языке). Так как в языке их нет, то «нет никакого термина, которым бы слоги были связаны в произношении, но всегда каждое раздельное (составляющее) остается по этому дискретным» (nullus enim terminus est ad quem syllabae copulentur in pronuntiatione, sed semper unaquaeque divisa manet secundum seipsam discreta). Все это заставляет Альберта считать речь дискретным количеством.

В отношении Фомы Аквината появляются другие трудности. Он, по-видимому, не оставил специального комментария к «Категориям», и несколько непонятно, на что ссылается Суарес. Вариантом может служить приписываемый Фоме трактат «Сумма всей логики Аристотеля» (Summa totius Logicae Aristotelis). Третий трактат этого труда говорит о количестве и во 2-й главе излагает каноническое учение о речи и числе как дискретных количествах (см. также Sententia De anima, lib. 2, l. 18, n. 4). Однако в целом подход Фомы не сводится к формализму Альберта. Конститутивным моментом речи является время, сама же по себе речь «не имеет свои части непрерывными и продолжительными, как сказано: по этой причине она не имеет расположения в своих частях» (oratio vero partes suas neque continuas habet, nec etiam permanentes, ut dictum est: ideo non habet positionem in partibus suis): они являются атомами, которые реальное время объединяет в нечто единое. Оно однородно речи, будучи также дискретным количеством (Суарес отрицает это). Речь как количество определяется не тем, что это собрание отдельных составляющих, как у Альберта, сводящего к ним сущность речевого акта. Фома делает время мерой явления речи, последовательно произносимой. В tract. 5, cap. 14 он пишет: «Дискретное время относится к тому же роду дискретного количества, в котором полагается речь: стало быть, речь не полагается в нем как звук, так как звук — это качество; ни как число слогов, потому что так она не была бы иного вида, чем число; ни как многие континуальные времена слогов, потому что так она не была бы отлична от вида континуального времени. Ведь многие части времени не производят отличного от времени вида, как сказано выше. Но (речь) полагается в качестве меры проявления того звука» (Tempus autem discretum, est in illo genere quantitatis discretae, in quo ponitur oratio: non enim oratio ibi ponitur pro sono, cum sonus sit qualitas: nec pro numero syllabarum, quia sic non esset alia species a numero: nec pro pluribus temporibus continuis syllabarum, quia sic non esset alia species a tempore continuo. Plures enim partes temporis non faciunt aliam speciem a tempore, ut supra dictum est. Sed ponitur pro mensura prolationis illius soni). Здесь — общее с Суаресом понимание речи как единого звука, фонетического комплекса. Суарес добавит к основоположению времени еще и движение, сам процесс явления звука. Однако он (как сказано выше) пересмотрит отношение времени и меры к категории количества: то, что для Фомы — признак принадлежности речи к этой категории, у Суареса станет причиною отрицания такого отношения.

В противоположность Альберту, крайне формально относившемуся к речевому акту, Фома не рассматривает его вне содержания, так что сущностью речевого акта как элемента осмысленного высказывания будет истинность или ложность этого высказывания (quia ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa. Ср. Sententia Metaphysicae, lib. 5, l. 17, n. 3). Поэтому принципиальное значение для Фомы будет иметь «внутреннее слово», которое — «производящая причина внешнего и внутреннее слово непосредственно подразумевается под внешним», хотя «соответствие внутреннего слова имеется, главным образом, не внешнему слову, а реальности» [4; 14, 17]. Здесь ясно выступает объективизм Фомы: речь — лишь свидетель, знак адеквации ума и мира, так что

«основание и причина соединения, имеющего место в уме и речи, — это реальное соединение в вещах», поэтому истина — это «соответствие ментального и реального синтеза. Более того, в нашем познании соединения вещей истина — это соответствие ментального соединения реальному соединению или ментального разделения — реальному разделению; ложность же» — противоположное этому [4; 63]. Суаресу также присущ акцент на содержании, информации, что сказывается у него в сведении речи к коммуникации, от которой речевой акт получает свои форму и особенности.

[5] Точка зрения средневековых мыслителей о сущности речи как речевого акта явно недостаточна. Кроме идущего от Аристотеля формализма, в данной дискуссии почти совершенно опускалась семантическая составляющая. В целом объективистский подход Средневековья, требовавший категоризации любого явления и интерпретации его в терминах формальной логики, не оставлял другого выбора: при всей уязвимости этого взгляда, речь должна быть понимаема как особый *предмет*, по своей сущности соотнесенный с категорией количества. То, что ее сближение с числом, настойчиво проводимое Альбертом, было едва оправданным — не замечали. Из наших авторов лишь Суарес определенно и резко разводит эти два предмета. Но этот же подход приводит к расширению сферы речи, от проблемы включения в нее незначащих и маргинальных звуков и их сочетаний до характерного для Средневековья использования речевого акта в качестве меры времени. Так, «pater noster (отче наш) называлась лебедка, которой пользовались рабочие и работа которой регулировалась чтением этой молитвы» [2; 285, прим.]. Та же очевидная неопределенность сопровождает схоластические рассуждения о взаимоотношении мышления и его речевого выражения. Таким образом, по справедливому замечанию Г. В. Вдовиной, «сам подход к человеческой речи с формальной и статичной языковой стороны — со стороны фонетики или лексики — изначально страдает некоей внутренней противоречивостью и не позволяет найти такой единый критерий артикулированной речи, который органично сочетал бы в себе оба плана речевой реальности» [1; 227]. Этот кризис демонстрирует приведенный текст Суареса, фактически признавшего невозможность разрешения данной проблемы в рамках традиционного средневекового дискурса. Поэтому в новой философии развивается взгляд на речь как на служебный инструмент, служащий простому выражению «внутренних мыслей, чтобы таким образом они могли делаться известными другим», а также «чтобы рассуждать с самим собой» [3; 239]. Более сложный взгляд, во многом аналогичный семиотике поздней схоластики, обозначился только на рубеже XIX–XX вв. в связи с развитием аналитической философии.

Литература

1. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в.— М., 2009.
2. Зубов В. П. Из истории мировой науки: Избранные труды 1921–1963.— СПб., 2006.
3. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме.— М.; Л., 1936.
4. Bernard J. F. Lonergan. Verbum: Word and Idea in Aquinas. — Collected Works of Bernard Lonergan. Vol. 2. Edited by Robert C. Croken, Fredrick E. Crowe and Robert M. Doran. 1997.

ВОПРОСЫ ЯЗЫКОЗНАНИЯ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

Н. В. Белкина
канд. пед. наук,
преподаватель РХГА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ УПОТРЕБЛЕНИЯ ЭТИКЕТНЫХ ФОРМУЛ ПРИВЕТСТВИЯ–ПРОЩАНИЯ В РУССКОМ И ФИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Copyright © 2010, Н. В. Белкина

Приветствие — одно из самых важных знаков речевого этикета. С его помощью устанавливают контакт, определяют отношения между людьми. Поэтому не владеть формулами приветствия — это значит быть всем чужим, не уметь общаться[1].

У разных народов на протяжении тысячелетий приветствие принимало самые разнообразные формы. «Здоров ли ваш скот?» — так приветствовали друг друга жители древней Монголии. Стадо для монгола-кочевника — основа его жизни. Китайцы и корейцы спрашивают у своего знакомого: «Ты поел?» Персы советуют: «Будь весел!» В Древнем Египте во время короткой встречи состоянием здоровья интересоваться было не принято. Египтяне задавали другой вопрос: «Как вы потеете?» Современные греки желают друг другу здоровья. А их древние родственники приветствовали друг друга словом «Радуйся!». Арабы и сейчас говорят: «Мир с тобой!», а индейцы навахо — «Все хорошо!». Зулусы во время приветствия говорят: «Я тебя вижу», а евреи — «Мир вам». У японцев для приветствия применяется три вида поклонов: самый низкий, средний поклон (с углом тридцать градусов) и легкий (с углом пятнадцать).

У гренландцев отсутствует формальное приветствие, но при встрече обязательно произносят: «Хорошая погода». Смысл этого замечания далеко выходит за рамки климатического определения и означает «Мир прекрасен». Молодой американец приветствует приятеля, хлопая его по спине, латиноамериканцы обнимаются, французы целуют друг друга в щеку.

По сей день самыми забавными остаются приветствия африканских племен. Акамба в Кении в знак глубокого уважения плюет на встречного, а представитель племени масаи при встрече сначала сплевывает, а потом плюет на собственную кисть руки и только потом позволяет ее пожать. На Замбези хлопают в ладоши и делают реверанс[2].

С приветствия начинается общение, поэтому приветственные формулы — обязательный раздел двуязычных разговорников. Именно с формул приветствия нередко начинают изучение и описание языка.

Тем не менее сопоставительный анализ средств выражения категории приветствия-прощания в финском и русском языках пока не был предметом специального исследования.

Как в русском, так и в финском языке существуют десятки способов приветствия-прощания.

Пламенный привет! Доброго здоровья! Здравствуйте! Позвольте поприветствовать вас! Кого я вижу! Мое почтение! Привет честной компании! Сколько лет, сколько зим! С прибытием! Общий салют! Добро пожаловать! Рад вас видеть! Сердечно приветствую вас! Доброе утро! Здорово, браток! Легок на помине! Приветствую вас! Мое почтение! Здравия желаю! Хлеб да соль! Добрый вечер!

Hyvää päivää! Päivää! Voikaa hyvin! Hei, kaveri! Voi hyvin! Hei! Terve! Herranen aika, kuka täällä! Moikkelis! Moi sitten! hei-hei jne. Heippa kaverit!, Tervehdys teille! Hyvää ruokahalua! Terveydeksi! Kaikkea hyvää! Moro, se on moro! Nähdään! Huomiseen! Näkemiit! Kuulemiin! Tervetuloa! Koetkaa pysyä terveenä, pysy terveenä! Hyvää matkaa! Hyvää huomenta! Huomenta! Huomiset! Huomisia! Hyvää yötä! Hyvät yöt! Öitä! Hyvää iltaa! Iltaa!

Несмотря на такое многообразие, каждая формула имеет собственное употребление, выражает особые отношения.

Рассмотрим несколько подобных приветственных формул.

Когда встречают знакомых, им говорят «Здравствуйте!» или «Привет!», иногда — «Приветствую вас!»

А формула «Привет!», «Салют!» (Hei!, Hi!, Moi!) выражает близкие, непринужденные отношения и широко распространена среди молодежи. С другой стороны, «Hei» употребляется кассирами в супермаркетах при приветствии нового покупателя в очереди, и поэтому его уже нельзя отнести только к молодежному общению.

Copyright © 2010

Очень вежливыми и полными достоинства являются приветствия «Мое почтение!» — «Tervehdys!», «Доброго здоровья!», но ими пользуются чаще всего пожилые люди. Пожилые люди в Финляндии в ответ на приветствие могут ответить «Jumala antakoon»![3]

Здорово! — мужское приветствие. Оно фамильярно, несколько грубовато и имеет просторечный характер. В русской речевой культуре его никак нельзя рекомендовать девушкам, однако финские молодые люди могут употреблять аналог этого приветствия «Heippa, kaverit!» независимо от пола.

В случаях официальных, торжественных, особенно при обращении к большой аудитории, говорят: «Приветствую вас!» или «Позвольте (разрешите) вас приветствовать!» В финском языке роль этого приветствия выполняет нейтральное «Hyvää Päivää kaikille!».

Еще в XVIII в. формулы «Здравия тебе желаю!», «Желаю здравия!» мог произносить любой человек, входя в дом или встречая знакомого. Лишь позже они закрепились в военной среде, сделались уставной формой. В Финляндии военные приветствуют друг друга формулой «Olkaa tervehditty!» (букв. Будьте здоровы!).

Когда-то «Здравствуй!» говорили не только при свидании с другим, но и если кто-нибудь чихал, то есть в тех случаях, в которых сейчас говорят «Будь здоров!» (Voi hyvin!, Terveydeksi!) или «Будьте здоровы!» (Voikaa hyvin!)[4].

Из богатого в прошлом набора специальных формул сохранились немногие. Устойчивее других оказались приветствия утренние, дневные, вечерние: «Доброе утро!», Добрый день!», Добрый вечер!», которые широко используются в современной русской и финской речи.

У этих приветствий для русского человека есть даже некоторое преимущество — в них не содержится обращение на «ты» или на «вы», поэтому мы охотно прибегаем к ним, когда сомневаемся, как следует обращаться к данному человеку[5]. В финском языке в основном общение, даже в официальной среде, происходит на «ты».

И в финском, и в русском языке существует большое число приветственных слов и устойчивых словосочетаниий приуроченных к самым различным ситуациям.

Приветствие работающему — «Бог в помощь!», пришедшему — «Добро пожаловать!» (Tervetuloa!), помывшемуся в бане — «С легким паром!» (Terve kylyn kylpiyalle!) и т. д.

Ситуативно обусловленных форм приветствия очень много, попытаемся их классифицировать.

1) По времени суток:

Доброе утро! — Hyvää huomenta! Huomenta! Huomiset! Huomisia!; Доброй ночи — Hyvää yötä! Hyvät yöt! Öitä! Добрый вечер! — Hyvää iltaa! Iltaa! Добрый день! — Hyvää päivää! Päivää!

2) По роду занятий приветствуемого или приветствующих.

У Даля находим ряд приветственных формул, которые были приняты в России в прошлом. Здороваясь с заканчивающими жатву, говорили: «С двумя полями сжатыми, с третьим засеянным». Молотильщикам также желали успешной работы: «По сту на день, по тысяче на неделю!». «Свеженько тебе!» — здоровались с девушкой, черпающей воду. «Хлеб да соль!» или «Чай да сахар!» — говорили едящим или пьющим[6].

3) Традиционные поздравления-приветствия, устойчивым (формулой) оказывается вообще только сам скелет выражения, а конкретно наполнение его словами может достаточно свободно меняться. Так, формула «предлог с + названия события в творительном падеже» соответствуют фразы: С успехом! С днем рождения! С новосельем! С праздником! С Новым годом! Hyvää uutta vuotta! Hauskaa juhlaa! В финском языке вместо творительного используется падеж партитив, а также определенный набор из четырех прилагательных hyvä, rauhallinrn, hauska, iloinen[7].

4) Приветствия-пожелания: «Приятного отдыха!» — Hyvää lomaa!, «Рад вас видеть!» — Hauskaa nähdä! «Приятного аппетита» — Hyvaa ruokahalua! Следует, однако, отметить, что для финнов последнее приветствие, адресованное к группе трапезничающих, скорее всего повлечет реакцию немедленно вас накормить, а не ответить вежливо «спасибо».

5) Прощания, ориентированные на временные сроки: «До свидания!» Nakemiin! Kuulemiin!, «До встречи!» — Nähdään! Tapamisiin!, «До завтра!» — Huomiseen!,

Некоторые обозначают прощание навсегда: «Прощай!», «Прощайте!» — Hyvästi!

6) Прощания-пожелания: «Удачи!» Menestystä!, «Желаю вам хорошей дороги!» — Hyvää matkaa! «Счастливого пути!» — Onnea matkalle!

«Хорошего дня!», «Всего доброго!», «Будьте здоровы!» — имеют свои аналоги и в финском речевом этикете: Koetkaa pysyä terveenä, pysy terveenä! Hyvää päivän jatkoa! Причем, говоря «Всего хорошего», «Всего доброго!» — Kaikkea hyvää!, человек высказывает пожелания собеседнику без намека на повторную встречу с ним.

Прощаясь вечером, на ночь, непосредственно перед сном, люди желают друг другу: «Спокойной ночи!» — Hyvää yötä, hyvät yöt, öitä! Близким родственникам и детям желают «Приятных сновидений!» — Hyvää unia!

7) Прощания-напутствия.

Напутствия берут свое начало из древности, когда являлись чуть ли не заклинаниями, например, «Бураком путь», «Ни пуха ни пера» — Lykkyä tykö! Hyvää lykkyä! и т. д.

«Ни пуха ни пера» — пожелание удачи в чем-либо. Это собственно русское выражение, первоначально оно употреблялось как «заклинание», призванное обмануть нечистую силу (этим выражением напутствовали отправляющихся на охоту; считалось, что прямым пожеланием удачи можно было сглазить добычу). Ответ «К черту!» должен был еще больше обезопасить охотника. «К черту» — это не ругательство типа «Пошел к черту!», а просьба отправиться

к черту и сказать ему об этом (о том, чтобы охотнику не досталось ни пуха ни пера). Тогда нечистый сделает наоборот, и будет то, что надо: охотник вернется «с пухом и пером», т. е. с добычей.

Пожелание рыбакам «Ни хвоста ни чешуи!» трансформировалось в финском языке в Ahti suokoon — «Да смилостивится над тобой водяной!»[8]

Считалось, что от напутственного слова зависит счастливая дорога или успех какого-нибудь дела.

Анализ новых явлений в языке свидетельствует о том, что в литературную речь в основном через СМИ приходит много разговорных, просторечных слов и выражений.

Сейчас в развлекательных, музыкальных телепередачах употребляется такая форма приветствия, как: «Приветствую всех!», «Жму руку!», «Целую!», «Здрасьте!», пытаясь сделать общение более ярким, а также придать ему оттенок иронии и непринужденности, создать неформальную, дружескую атмосферу.

Развитие Интернет-коммуникаций в онлайновом режиме способствовало появлению выражения «Доброго времени суток!». Сейчас подобную форму приветствия используют некоторые ведущие и на радио. Финские телеведущие также вносят свой вклад в обогащение языка, создав выражения Jännittävää iltaa! Reipasta iltaa! Syksyista päivää!

При прощании в Интернете настоящее время в русском языке помимо этикетных формулы: подпись с указанием на виртуальное или офф-лайновое имя, прощальная фраза (Всего наилучшего; Примите и проч.; С Уважением; Удачи на дорогах и т. д.), используются также своеобразные подписи или девизы, функционально сближенные с функциями рекламных слоганов.

Благодаря экспрессивной (ироничной, каламбурной) форме они легко запоминаются и тем самым способствуют быстрому узнаванию коммуниканта среди многих: «А Белку с собой я всё равно возьму»; «Глыбоко ныряю, особенно с гирей на шее»; «В жизни так много радостей, что трудно вспомнить хоть одну…»; «Хочу в Египет!»[9]

Однако подобные изменения в речевом этикете могут быть квалифицированы как развитие.

Вместе с приведенными схожими явлениями функционирования языковых формул в обоих языках существует и ряд различий в их употреблении. Здесь хотелось бы упомянуть следующее.

Нейтральное в русском языке «Здравствуйте!» заменяется в финском на более официальное Hyvää päivää! Заметим, что традиционное для русского языка «Доброе утро!» в финском офисе воспринимается как ироничное напоминание человеку, что пора просыпаться и работать[10].

Из-за преимущественного обращения на «ты» в финской среде практически не употребляется в приветствиях множественное число, если только это приветствие не адресовано группе людей.

В финском языке существует и целый ряд приветствий, связанных с религиозными или гражданскими праздниками: Rauhallista Joulua!, Hyvää Pääsiäistä!, Hauskaa Juhannusta! Hyvää Aitienpäivää! С другой стороны не используется «Христос воскресе!», хотя подобная формула и существует в языке: Kristus nousi kuolleista; totisesti nousi.

Пока отсутствуют аналоги русским: «С новосельем!», «Буераком путь!» И неологизмов, таких как распространенное в последнее время Интернет-приветствие: «Доброго времени суток!» или «До связи!» Осколки синтаксических структур «Давай!», «Будь!», «Всего!»

Практически не используется редупликация в приветствиях: «Здравствуйте, здравствуйте!», «Привет, привет!» Хотя в некоторых местных диалектах, например в Лаппеенранте, в ответ на Tere слышим Teretere[11]. Причем в прощаниях редупликация в финском языке активно употребляется: Moi-moi!, Hei-hei!

Проведенное небольшое исследование позволяет сделать вывод о схожести явлений употребления категории приветствие-прощание в обоих языках, несмотря на существование отдельных особых форм и правил употребления, характерных для каждого языка.

Мы рассмотрели лишь несколько способов выражения категории приветствия-прощания в финском и русском языках.

Однако даже этот неполный материал показывает познавательную и методическую ценность в общении, дает возможность более точно анализировать закономерные особенности функционирования речевых формул.

Примечания

1 Акишина А. А., Формановский Н. И. Русский речевой этикет.— М., 1978.

2 Леонтьев А. А. Путешествие по карте языков мира.— М., 1981.

3 Согласно опросам носителей финского языка, проведенных автором.

4 Юрьева И. Здравствуй и прощай. Санкт-Петербургские ведомости, № 045 от 13.03.2008.

5 Улимбашева Э. Ю. Некоторые этикетные выражения вежливости в кабардинском и русском языках. Казанский гос университет. http://www.ksu.ru/fil/kn1/index. php? sod=29.

6 Акишина А. А., Формановский Н. И. Русский речевой этикет.— М., 1978.

7 Matti Vilppula. Hyvää, sanoi mustapartainen mies, päivää! Helsingin Sanomat 12.10.2004.

8 Согласно опросам носителей финского языка, проведенных автором.

9 Пахомова И. Н. Новые явления в русском речевом этикете (на материале средств массовой информации): Автореф. дис. ... кандидата филологических наук. М., 2008.

10 Согласно опросам носителей финского языка, проведенных автором.

11 Hyvärinen R. Elähän hötkyile. Suomea suupielestä toiseen. WSOY 2005.

С. Г. Халипов
канд. филол. наук,
преподаватель РХГА

ЧТО ЗНАЧИТ *МОСКВА*?

Copyright © 2010, С. Г. Халипов

Кому в детстве не приходилось слышать фантастических объяснений названия Москвы вроде того, что жили-были когда-то царь Мосох и его жена Ква… Однако стоит ли перечислять десятки заведомо неверных толкований?

В своем «Кратком топонимическом словаре» В. А. Никонов прослеживает в общих чертах историю этимологизации названия столицы. Постулируя первичность названия реки и вторичность ойконима, он указывает на образование последнего из описательного выражения *город на Москва-реке*, причем в памятниках сначала упоминались формы *«на Москвь», «на Москве»* (Никонов, 1966).

Вряд ли найдется еще гидроним, который привлек бы к себе столько внимания. В освещении истории вопроса В. А. Никонов, не умаляя ценности «иранской» теории А. И. Соболевского, реконструировавшего исходную форму *Москва* с точки зрения исторической фонетики, описывает ее как «бездоказательную». Действительно, скифская этимология: «сильная гонщица, охотница, что соответствовало бы относительно быстрому течению реки», — не отвечает реальности. Приложили руку к толкованию гидронима и марристы, выводившие название реки из «скифскояфетического» *маск* — ‘скот’. В интерпретации Л. С. Берга ф.-у. *-ва* сочеталось с этнонимом кавказского народа *мосхи* в Колхиде V в. до н. э.

Далее Никонов приводит две славянские гипотезы: Доленго-Ходаковского — *мостки, мостковая* и Ф. И. Салова — *моск* ‘кремень’ и *хов* ‘укрытие’, которые были отвергнуты. «Среди этимологий из славянских языков, — пишет он, — наиболее серьезная признающая основой *москы* “болотистая местность” (сравн. *мозг, промозглый* и пр.), также в балтийских языках *mazg* со значением “мыть” — все с идеей “сырость, влажность”». Новейший венгерский топонимический словарь, подытоживая данные этимологического словаря М. Фасмера и польского топонимического словаря Сташевского, также приводит примеры славянских этимологий: рус. диал. *мзга* ‘дождь со снегом’ и слов. диал. *moskva* ‘отсыревшие злаки’ (Kiss, 1980).

Группа исследователей, исходя из того, что *Москва* протекает по территории былого бытования финно-угорских племен и взяв за основу звуковое сходство гидронима с названиями уральских рек *Лысьва, Сылва, Косьва* и др., где пермское *–ва* ‘вода’, выдвигала гипотезу о том, что не только указанный географический термин, но и апеллятив *Моск* — пермского происхождения и означает ‘корова’ (ср. коми *моск*). Характеризуя данную гипотезу как несостоятельную, Никонов справедливо отмечает, что *–ва* отсутствует в речных названиях на огромном пространстве между Москвой-рекой с текущими неподалеку Протвой, Смедвой, Болвой и др., с одной стороны, и уральскими реками — с другой.

Заманчиво предположение С. К. Кузнецова в его «Русской исторической географии» I (Москва 1910): *Москва* имеет «мерянско-марийское происхождение (*маска* ‘медведь’ и *ава* ‘самка’, т. е. медведица)». Соблазнительная эта гипотеза по той причине, что *Москва* протекает по южной окраине былого расселения мери. В этой связи представляется заманчивым выводить имя московского тысяцкого Кучки из марийского *кучкыж* ‘орел’ — по-видимому, от марийского *кучаш* ‘ловить’. Эта гипотеза тем более интересна, что в «Каталоге рек и озер Московской губернии» даются реки: *Маска* (правый приток Дубны), *Медведка* и *Медведовка* (Здановский, 1926). Но связать семантику этих гидронимов с Москвой-рекой невозможно: Медведица впадает в Москву-реку у самого впадения последней в Оку, а *Медведовка* — один из мелких притоков Рузы, удаленный от Москвы-реки. Поскольку, кроме того, версия Кузнецова не объясняет близлежащих гидронимов на *–ва*, она также оказалась неудачной.

Однако стоит ли перечислять десятки заведомо неверных толкований? Лучше обратиться к гипотезе, имеющей рациональное зерно. Она была высказана советским русистом П. Я. Черных: город *Москва* обязан своим названием реке, а ее название идет от гипотетического славянского слова *москы* ‘влага’, которое изменялось по образцу старославянских слов типа *църкы* ‘церковь’. В других формах *москы* должно было стать *московь*, так же как *църкы — церковь* (Черных, 1956). Поскольку в первом упоминании о Москве в Ипатьевской летописи, относящемся к 1147 г., мы находим форму *Московь*, есть все основания предполагать, что данная гипотеза верна во многом. Но не во всем. Дело в том, что такой крупный приток Оки, как Москва, обязательно имел свое название среди дославянской, финно-угорской популяции края. Вятичи, появившиеся в междуречье Волги и Оки не раньше X в. (Горюнова, 1967; 72), застали здесь мерянское население, от которого узнали и название реки.

Copyright © 2010

Топонимист Г. П. Смолицкая отмечает, что в Ипатьевской летописи (в Галицко-Волынской части) под 1208 г. дана форма местного падежа — *на Мосце*; в другом списке этой же летописи — *на Можце* (Смолицкая, 1976; 287). Следовательно, предположительная форма именительного падежа — *Моска* или *Можка*. Именно в такой форме и восприняли вятичи старое мерянское название реки. Но что же оно означает? Сейчас на это можно дать ответ. По географически-статистическому словарю Российской империи П. П. Семенова-Тяншанского, Москва-река до болота Москворецкая лужа называлась Коноплевкой и только после болота — Москвой.

Современные данные подтверждают эти сведения. В. Д. Быков пишет: «Об истоке Москвы-реки в "Книге Большому Чертежу" указывается: "А Москва-река вытекала из болота, по Вяземской дороге, за Можайском, верст тридцать и больши". За исток Москвы-реки принято считать р. Коноплянку, которая вытекает из леса, растущего по откосу возвышенности, на которой расположена д. Поповка. Отсюда река течет более 2 км в узком и глубоком русле, мимо д. Липуниха, по полувысохшему болоту, лежащему при д. Твердики, известному с древности под названием "Москворецкая лужа". По выходе из болота русло реки расширяется и на 12 км от истока р. Коноплянки впадает в оз. Михалевское, расположенное на отметке 234, 7 м. Озеро имеет около 200 м ширины и 500 м длины. По выходе из озера река получает название "Москва-река"» (Быков, 1951; 12). Вывод напрашивается сам собой: *Коноплёвка* в русском языке и *Москва* в мерянском означают одно и то же. Самым убедительным доказательством этого предположения является звуковое сходство слова *моска* с мордовским *мушка* 'конопля' и марийским *муш* 'пенька'. Именно эти финно-угорские народы были соседями мери, постепенно ассимилировавшейся среди славян.

Название *Коноплёвка* указывает на то, что в процессе заселения края с юго-запада на северо-восток славяне освоили западные истоки реки раньше, чем ее восточное течение. В мордовском *мушка* и марийском *муш* заключен финно-угорский корень со значением 'стирать, мыть, вымачивать': мар. *мушкаш*, морд. *муськемс*, удм. *миськыны*, коми *мыссины* и венг. *mosni*. Отсюда можно вывести гипотетический мерянский инфинитив **москаш~мошкаш*. Реки назывались мерянами по их физико-географическим свойствам: широкая, глубокая, песчаная, лесистая и т. д. Можно допустить, что и Москва-река была названа по такому ценному в те времена растению, как конопля, которая росла по ее берегам и которую вымачивали в ее водах. В бассейне Оки реки с корнем *мос-*, *мошк-*, *муск-* и *мушк-* весьма распространены: (у Смолицкой) *Мося*, *Моша*, *Моща*, *Мошка*, *Мушка* и др. Возможно, совсем не случайно мы у Смолицкой в бассейне Тарусы находим реки *Мощенка* и *Коноплянка*, а в бассейне Мокши — озера *Конопляное* и *Московo*.

Есть все основания полагать, что, столкнувшись с мерянским гидронимом, славяне перевели на свой язык название истока, а восточнее оставили мерянское название, которое они адаптировали и на основе народной этимологии переосмыслили как обозначающее влагу. Во всяком случае, *Моска* стало склоняться по типу *церковь*, винительный падеж приобрел форму *Московь* (Фасмер 1964–1973). Именно последнюю впоследствии отразили англ. *Moscow*, нем. *Moskau* и фр. *Moscou*.

Что же касается *–ва*, то это поздняя форма именительного падежа некоторых слов данного типа (*буква, церква, смоква*). Возможно, свою роль сыграло и уподобление названиям соседних рек типа *Протва*, *Смедва* и т. д., с одной стороны, и *Ока*, *Лопасня* и т. д. с ударением на последнем слоге — с другой. Так или иначе, следствием мы имеем современную форму *Москва*.

Литература

Быков В. Д. Москва-река.— Москва, 1951.

Горюнова Е. Меря и мари. — Происхождение марийского народа.— Йошкар-Ола, 1967.

Здановский К. А. Каталог рек и озер Московской губернии.— Москва, 1926.

Никонов В. А. Краткий топонимический словарь.— Москва, 1966.

Смолицкая Г. П. Гидронимия бассейна Оки.— Москва, 1976.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка.— Москва, 1964–1973.

Черных П. Я. Очерк русской исторической лексикологии. Древнерусский период.— Москва, 1956.

Kiss L. Földrajzi nevek etimológiai szótára.— Budapest, 1980.

Е. С. Марницына
канд. филол. наук,
доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна

ТЕКСТ КАК РЕЧЕВОЙ АКТ

Copyright © 2010, Е. С. Марницына

Объектом интереса теории речевых актов являются не только «короткие однофразовые формы — такие, как вопросы, приказы или ритуальные формы вежливости, — но также формы средние, бóльшие и совсем большúе — такие, как манифест, заявление, проповедь» (Вежбицкая, 2007; 69). Таким образом, художественный текст, каковым, несомненно, является и Книга Притчей (используется английский перевод по изданию The New Revised Standard Version), может быть рассмотрен как отдельный особый речевой акт. В роли говорящего выступает автор, в роли слушающего — читатель.

Остановимся на некоторых аспектах теории речевых актов. Речевой акт (РА) — это «элементарная единица речевого общения… акт произнесения говорящим некоторого высказывания, построенного по правилам определенного языка, обладающего некоторым пропозициональным содержанием и иллокутивной функцией, или силой, ориентированной на адресата» (Богданов, 1990; 38). Однако, на сегодняшний день выделяется и сложный речевой акт, который является не-минимальной речевой единицей, состоящей как минимум из двух простых РА-функций, объединенных определенным дискурсивным отношением прагматической природы, и характеризующихся цельнотематичностью и цельностью исполнения, составной локуцией, сложной иллокуцией и сложной перлокуцией: You need not go, I will go; Hello, old chap! You got to work, hey? (Карбан, 1989; 17–18).

В данном исследовании я опираюсь на классификацию В. В. Богданова, которая строится с опорой на иллокутивную силу. РА подразделяются на институциональные (ритуальные) и неинституциональные (неритуальные). Остановимся на тех типах РА, которые встречаются в Книге Притчей. Это группа неинституциональных РА. Они подразделяются на два подкласса: побуждающие и непобуждающие. Побуждающие, в свою очередь, распадаются на адресантно-инициирующие (комиссивы) и адресатно-инициирующие (группа директивов). Группа директивов состоит из информационно побудительных (их цель — побудить адресата к выдаче информации) и неинформационно-побудительных (побуждают адресата ко всему остальному, что не связано с выдачей информации). Эта группа также распадается на две подгруппы: основанные на власти или социальном положении (инъюнктивы) и не основанные на власти или социальном положении, куда входят реквестивы и адвисивы. Сложные РА классифицируются на основании иллокутивной специфики видов компонентных речеактных функций.

В ходе анализа мы также опираемся на выводы Р. В. Лангакера. Например, необходимо учитывать фон (ground), на котором разворачивается речь. Фон может функционировать как основное поле знаний при описании значения речевого акта. Причем под фоном подразумеваются не только физические обстоятельства речевого события, но и психологический статус его участников, включая такие факторы, как: желание говорящего и его коммуникативная интенция, ожидания слушающего, их знания о пространстве дискурса, а также их чувства и социальный статус по отношению друг к другу (Langacker, 1996; 495–496). То есть на материале Притчей мы должны помнить, что Притчи — это наставления отца или кого-то старшего, а потому, согласно обычаям древнеизраильского общества, более уважаемого человека, младшему поколению.

Книга Притчей состоит из 915 стихов, 114 из которых являются предложениями в повелительном наклонении. *Hear, my child, your father's instruction, and do not reject your mother's teaching* (1:8) — это инъюнктив, то есть неинформационно-побудительный речевой акт, основанный на власти или социальном положении говорящего. Среди предложений в повелительном наклонении встречаются и сложные РА: *Hear, my child, and accept my words, that the years of your life may be many* (4:10), так как здесь есть не только предписание, но и обоснование, ради чего это стоит делать. Согласно описанию В. Ив. Карбан, такой тип сложных РА можно рассматривать как «комплексный РА, где сочетаются главный РА, определяющий перлокутивный и иллокутивный тип всего сложного РА, и вспомогательный РА, подчиненный в иллокутивном и перлокутивном отношении главному РА (Карбан, 1989; 18). Здесь главным РА является инъюнктив в начале стиха, а вторая часть стиха является комиссивом — побуждающим адресантно-инициирующим РА. С помощью комиссивов передаются обещания, уверения, гарантии, угрозы и т. д.

Комиссив является самым распространенным типом РА в Книге Притчей. Подавляющее большинство стихов в этой книге построено с использованием неопределенно-личных местоимений: *One who spares words is knowledgeable; one who is cool in spirit has understanding* (17:28), субстантивированных прилага-

Copyright © 2010

тельных и указательных местоимений: *The righteous will never be removed, but the wicked will not remain in the land* (10:30). То есть проводится обобщение типов людей и их поступков и наказаний / вознаграждений за их деяния, читателя информируют о том, что его ждет. Еще одним подтверждением того, что это комиссив может служить частое употребление the Simple Future, для которого характерна передача обещаний (хорошего праведникам) и угроз (наказаний грешникам). Здесь тоже встречаются сложные РА, но здесь обе части высказывания равнозначны и являются комиссивами. В контексте исследуемого материала интересно замечание В. В. Богданова о том, что любые побуждающие РА говорящего (комиссив один из них) становятся для слушающего всего лишь актами информирования (Богданов, 1990; 53). Это полностью соответствует христианским взглядам, когда слушающему / читающему представляются два пути, но выбор человек делает сам.

Таким образом, здесь цель автора состоит в том, чтобы передать свое внутреннее душевное состояние и изменить набор знаний и оценок читателя, добившись тем самым определенного перлокутивного эффекта: обратить читателя на путь праведности и мудрости. Текст Притчей есть не что иное, как призыв прислушаться к словам автора, а следовательно, призыв к праведной жизни и предостережение против греховных поступков. Призыв выражен через инъюнктив, а предостережение — через ряд комиссивов, причем инъюнктив остается главным РА, а комиссив — вспомогательным.

Литература

1. Вежбицкая А. Речевые жанры [в свете теории элементарных смысловых единиц] // Антология речевых жанров / Под общ. ред. проф. К. Ф. Седова.— М.: Лабиринт, 2007.— С. 68–80.
2. Богданов В. В. Речевое общение. Прагматические и семантические аспекты.— Л., 1990.— 88 с.
3. Карбан В. Ив. Сложные речевые акты как речевые единицы. Авт. дис. на … д-ра филол. наук.— Киев, 1989.— 39 с.
4. Langacker, W. Ronald. Foundations of Cognitive Grammar. V. II. Descriptive Application. Stanford University Press.— Stanford, California, 1996.— 590 p.
5. The New Oxford Annotated Bible. Third Edition. Editor Michael D. Coogan. New Revised Standard Version.— Oxford University Press, 2001.

Н. В. Маклакова
аспирант кафедры
русской литературы
РГПУ им. А. И. Герцена

Научный руководитель —
д-р филол. наук,
проф. С. А. Гончаров

ПОВТОР КАК ГЛАВНЫЙ СМЫСЛООБРАЗУЮЩИЙ ПРИЕМ В МОТИВНОЙ СИСТЕМЕ РОМАНА А. БЕЛОГО «КОТИК ЛЕТАЕВ»

Copyright © 2010, Н. В. Маклакова

Известно, что вопрос о повторе и ритмической организации произведения разрабатывался в течение последних десятков лет исследователями русской орнаментальной прозы, причем наибольший интерес проявлялся к послереволюционному творчеству А. Белого[1]. Основное направление этих и других исследований, разрабатывающих вопрос о ритме и функционировании повтора в тексте, конечно, было задано разысканиями самого А. Белого-теоретика, в первую очередь его монографией о Н. Гоголе — «Мастерство Гоголя». При рассмотрении некоторых особенностей стиля Н. Гоголя А. Белый обратил внимание на музыкальную организацию художественного текста и использование ритмических элементов в прозе. Ведущим приемом даже в непоэтической речи, по мнению символиста, является именно повтор: «…играет роль то рефрена, то вариаций темы; повтор часто контрапунктическая фигура: музыкальный прием»; кроме того, было введено понятие «формы в движении» [3; 51]. Не меньшее влияние на развитие литературоведческой мысли оказали и другие работы Белого-теоретика: «Символизм как миропонимание», «Ритм как диалектика и «Медный всадник», «Ритм и действительность» и другие.

В равной мере одно из направлений по исследованию специфики орнаментальной прозы в целом и поэтики позднего А. Белого в частности, начиная с середины 1990-х гг., было предзадано изменениями, произошедшими в теоретической мысли, большинство из которых было направлено на изучение различных дискурсивных практик в литературе (О. Ханзен-Леве «Русский символизм»), постановку проблемы «версоцентрима» (В. Шмид «Проза как поэзия», И. П. Смирнов «Поэзия vs Проза»), на поиск универсальных принципов литературности, который в итоге был результирован в формулой «повтор прекращенного повтора» И. П. Смирновым. Функции повтора, его статус в художественном тексте изменились: «Повтор — не описательный и не идеологизирующий термин, а именно формула имманентного литературного текстопорождающего механизма» [10, с. 150].

Если попытаемся представить краткую историю разработок функционирования повтора в поэтике А. Белого, прежде всего, отметим движение понятия от стилистического приема, куда входят обязательные классификации: лексические, фонетические, цветовые повторы, через повтор — структурообразующий принцип (разработка темы в вариациях, связь с симфонизмом и контрапунктом, повтор как повествовательная стратегия), до «основного способа производства значения» [там же] и образования семантики в художественном тексте.

«Котик Летаев» создавался с 1917 по 1922 г., на этот период творчества А. Белого приходится кризис символизма и вырабатываются черты новой поэтики, для которой было характерно доминирование поэтизированной, орнаментальной прозы. Ханзен-Лёве в работе «Русской символизм» описывает различные модели символизма, «образующие субкод объемлющей системы “Символизма”» [11, с. 13] и обозначает их как СI, СII, СIII. Для определения места романа в истории литературы модернизма важной для нас является последняя модель символизма, предложенная Ханзен-Лёве, так как в формировании его поэтики и мироустройства конструктивную роль играла проза: «В СIII проза является равноправным с поэзией и ей противопоставляемым генеративным центром жанровой системы, <…> третья модель (СIII) противопоставляет поэтизации прозы нарративизацию поэзии» [11, с. 13]. Время, на которое приходится главенствование СIII, «начинается в 1907/08 годах, и отзвуки этой модели улавливаются вплоть до 20-х годов» [11, с. 19], следовательно, роман «Котик Летаев» можно соотнести с предложенной моделью хотя бы хронологически.

После написания «Симфоний», «Котик Летаев» — одно из наименее фабульных и завершенных произведений А. Белого, оно полностью основывается на личных воспоминаниях Белого о своем детстве, в данном случае следует отметить жанровое соответствие с романом — воспитанием.

В пределах данной работы попытаемся уяснить, насколько существенно было воздействие поэтических структур на «нарративную прозу» в новой модернистской поэтике, определив роль, возложенную на повторение в художественном тексте на примере романа А. Белого «Котик Летаев». О роли, значении этого приема в творчестве Белого пишет А. В. Лавров в книге «А. Белый. Ритм и смысл»: «Все творчество Белого может быть осмыслено как многофункциональная система разнообразных повторов и лейтмотивов…» [6, с. 13].

Для анализа особенно значим тот факт, что в основе поэтического начала лежит «мифическое мышление». Его реализация в «Котике» осуществ-

Copyright © 2010

ляется на сюжетном уровне и на уровне структурной организации. Совершенно очевидно, что автор моделирует повествование на основе архаичного мифа об умирании и воскрешении бога (в евангельской модификации), на что указывает набор мотивов и прямое отождествление Котика с Христом: *Во Христе умираем, чтоб в Духе воскреснуть* [5, с. 155]. Наиболее явно поэтическое начало обнаруживает себя в структурном осуществлении мифического мышления: в использовании приема повтора «как важной повествовательной стратегии» [5, с. 484], благодаря чему выстраивается сложная и многоуровневая система мотивов.

Для того чтобы глубже проникнуть в конструктивное и смысловое своеобразие произведения, обратимся к категории события. Начнем с того, что главный персонаж является претерпевающим субъектом, о чем свидетельствует прохождение им фаз испытания смертью, выраженных мотивами всепоглощающего огня, страха, погони, распятия и многих других. Категория смерти в рамках данной сюжетной модели проявляется «в архаических формах ритуально-символической смерти героя, заостряется до смертельного риска, редуцируется до легкого повреждения» [9, с. 39], вследствие чего приобретает особый статус в тексте, а умирание героя представляется очевидным (ср. мотивы убиваемого Бога и «вечного возвращения» у О. Фрейденберг). Распятие должно было стать тем событием, на котором завершится повествование, но в романе Белого оно остается не зафиксированным, даже вынесенным за пределы сюжетных рамок. По словам самого Котика, оно откладывается на неопределенный срок, оставляя финал открытым: *«Знаю я, — будет время: —*

— (когда оно будет, не знаю) —

— буду разъятый в себе, с пригвожденным, разорванным телом, душою, — в разрывы страданий моих устремлять долгий взор; <...> Распинаю себя [5, с. 155].

С точки зрения фабулы все происходящее с Котиком и другими персонажами с трудом можно назвать событиями в значении термина как «изменения исходной ситуации: или внешней ситуации в повествуемом мире (естественные, акциональные и интеракционные события)» [9, с. 301] (см. также: Шмид В. Нарратология. — М., 2003. — С. 13). Кроме того, из-за отсутствия интриги в тексте происходящее предстает перед читателем «безотносительными рядоположными фактами» [9, с. 302] и должного событийного статуса не приобретает. Следовательно, связь элементов на повествовательном уровне (в нарративном плане) существенно ослаблена и значение фабулы в тексте снижено: «Рассказываемая история может растворяться в отдельных мотивных кусках, связь которых дана уже <…> только в плане поэтической парадигмы, по принципу сходства и контраста» [13, с. 303].

М. Левина-Паркер в статье «Повторение. Репетиция», рассматривая «репетиционный» характер мотивной структуры романов А. Белого и В. Набокова, делает вывод о ее автономности по отношению к фабульному ряду: «Финальное распятие Котика репетируется с первых страниц повествования <…>, при этом мотивное время технически движется в сторону обратную фабульного времени: мотивы романа «исходят» из развязки и как бы движутся от нее — к началу романа, воспроизводя на всем протяжении романа его финальное «представление»» [7, с. 489]. Продолжая мысль В. Шмида, М. Левина-Паркер рассуждает о том, что «одним из способов ослабления фабулы и роли материала оказался в новой поэтике перенос смыслового и композиционного акцента с традиционных движущих сил повествования и его семантических скреп на систему орнаментальных повторений» [7; 483].

Можно также поставить под сомнение наличие рассказываемой истории как таковой, но в рамках данного исследования такая задача не ставилась.

Единство и связность текста основывается уже не на временно-причинной последовательности мотивов, а на таких поэтических приемах как «контраст и сходство» (В. Шмид), то есть на «отношениях эквивалентности» [13, с. 317]. В данном случае работает поэтический принцип сопоставления.

Для классиков литературоведения вопрос о повторе в прозе был не менее актуальным, например, В. Шкловский в своей книге «О теории прозы» писал: «…повторяемость эпизодов сближает так называемый сюжет с так называемыми рифмами» [12, с. 5]. Данный пример является неплохой иллюстрацией к тексту Белого, занимающему промежуточное между поэзией и прозой положение. Повторяющиеся эпизоды (мотивы повествования), действительно «служат прозаическим эквивалентом рифмы, скрепами, обеспечивающими связность и полноту произведения» [7, с. 488].

Происхождение мотивных повторов из предполагаемого финального события в «Котике Летаеве», соответствует описанию механизма действия повтора в тексте Е. Фарино: «Повтор действует именно вспять и конституирует повторяемые и повторяющие единицы как единицы некоего другого порядка» [10, с. 5]. В рассматриваемом тексте такими единицами, в первую очередь являются центральные мотивы, которые на протяжении текста претерпевают изменения и трансформации, как следствие — образование других мотивов; разного рода эквивалентности («лексические и фонетические») и «узоры иного порядка», которые обладают в большей степени функцией «мнемотической», чем «драматической», или «узоры памяти».

Одной из задач данного исследования является поиск манифестантов следующих мотивов (для обоснования утверждения о значимости приема повтора в тексте, именно под его воздействием мотивная система становится чрезвычайно «разветвленной и многоуровневой») змееподобия, всепоглощающего огня, погони, блуждания по лабиринту, созидания и других. Мотив змееподобия, к примеру, варьируется до мотива змееборчества, поиска — блуждания по лабиринту

коридоров, длинному как змея, но еще он обнаруживается в тексте в образе змея-искусителя (боа Поликсены Борисовны) и влечет за собой новые мотивы: преждевременной вины, изгнания и распятия и др.

1) Котик, переживая воздействия первобытных стихий, заявляет о своем «змееподобии»: …утроба связала мне ноги: и ощущаю себя змееногим; и мысли мои — змееногие мифы: переживаю титанности. <…>

Так кричать не умеет младенец (так кричать будет после он); змеи ползают в нем, вкруг него; наполняют его колыбель; и — шипят ему в уши. <…>

Продолжаю обкладывать словом первейшие события жизни: —

— ощущение мне —

змея: в нем — желание, чувство и мысль убегают в одно змееногое, громадное тело: Титана; Титан — душит меня; и сознание мое вырывается… 29–30 (Мы возникли в морях).

…— вспыхнули едва приметные светочи; стал слезать с меня мрак (как со змееныша кожа змееныша); ощущения отделялись от кожи: ушли мне под кожу: выпали чернородные земли… [5, с. 32].

2) «Змееподобие» как качественная характеристика других персонажей: *Предлиннейший гад, дядя Вася, мне выпалзывал сзади: змееногий, усатый, он потом перерезался; он одним куском захаживал к нам пообедать, а другой — позже встретился: на обертке полезнейшей книжки «Вымершие чудовища»; называется он «динозавр»; говорят, — они вымерли; еще я их встречал: в первых мигах сознания.* [5, с. 32].

3) Лабиринт «коридора комнат» тоже видится герою «змееподобным»: *— Мне впоследствии наш коридор представляется воспоминанием о времени, когда он был мне кожей; передвигался со мною он; повернись назад — он сжимается сзади дырой; впереди открывается просветом; переходики, коридоры и переулки мне впоследствии ведомы; слишком ведомы даже: а вот — «я»; а вот — «я»* [5, с. 32].

4) «Змееподобие», проявляющееся в предметах, постепенно переходит в мотивы искушения и познания:

а) — бывало, сшивала Раиса Ивановна красненький шерстяной червячок из кургузых лоскутиков. (Глава шестая. Древо познания) (8;119). Далее звучит рефреном: *об Адаме, о рае, об Еве, о древе, о древней змее, о земле, о добре и зле* [5;119].

б) Воспоминание о потерянном рае гнетет; и я — ходил в Рае. <…> *золотое яблоко зрело; и вот оно; как и старый Адам, — изгнан я; изгнана Поликсена Борисовна из Трубниковского переулка;* <…>*Поликсене Борисовне, знать, недаром белело боа; боа — змей; да, оно, — обвивается вокруг древа из блесков;* <…> *боа извивается* [5; 135].

Мотив смерти, близкий, даже следующий из мотивов, перечисленных выше, манифестируется следующим образом: старуха как космогонический образ прошлого вселенной — старуха как состояние героя, его входов в храм черепа — бабушка героя.

1) *Я не знаю, когда это было, но я… подсмотрел ее: у себя за спиною, — когда она, описывая в пространстве дугу, рушилась мне прямо в спину: из ураганов красного мира, стреляя дождями карбункулов; выгнулась ее бело-каленая голова с жующим ртом и очень злыми глазами; я несся в пропасть; и надо мною утесами света и жара она ниспадала — мне в спину; и, ухвативши за спину, описывала со мною в пространствах… колеса…* [5, с. 30].

2) *Думаю, что «старуха» — какое-либо из внетелесных моих состояний, не желающих принять «Я» и живущих глухою, особою, стародавнею жизнью; эта жизнь прорастает порою: у впадающих в детство старух, сумасшедших; и носится по июльским ночам грозовыми зарницами* [5, с. 31].

3) *Помню комнатку: в ней предметов не помню; но — беспорядок во всем; все — раскидано, разворочено, взрыто, как… в душе моей — затрепетавшей, встревоженно, вспугнутой, потому что… — бабушка там, потрясаемая испугами, но испуги тая от меня и меня заражая испугами — посиживает и набивает себе папиросы: без чепчика, лысая; морщинится ее лоб, когда она, приподымая глаза над очками, поглядывает на меня исподлобья — в коричневом капоте, выделяющемся на стене — из табачного дыма; и капот и лысина в слабых мерцаниях свечки мне не кажутся добрыми* [5, с. 33].

Итак, фабула уступает свою роль по созданию значения в произведении мотивному орнаменту, который постепенно становится основным источником, производящим значение и в «основной носитель смысла» [10; 21].

Необходимо отметить наличие в романе формальных и тематических эквивалентностей — «вводятся в форме метафор и сравнений» [13, с. 343], особо значимые образуют сеть намеков и указаний на предстающую гибель персонажа, исходят, как правило, от центрального мотива распятия, также обнаруживается эквивалентность следующих друг за другом эпизодов. Такая структурная организация мотивируется автором «логикой то воспоминаний, то тавтологического детского сознания» [7, с. 486], то есть является следствием ассоциативного восприятия мира. Даже на идейном уровне это проявляется в проводимой А. Белым «параллели между развитием сознания у ребенка и историей культурных эпох всего человечества <…>» [9, с. 63].

В тексте наблюдается практически повсеместное использование фонических «орнаментов», т. е. совпадение звуковых и семантических порядков (поэтическая особенность). Слово «старуха» входит в ряд звуковых повторов, образуемых набором звуков: *…дотелесная жизнь обнажена ужасно и мрачно за вами несется* ***старуха****; и у****ра****ганом* ***красн****ого ми****ра*** *она протянула свои гигантские руки* [5, с. 36].

Одна из наиболее сложных цепочек связана с мотивом памяти: шар-череп-храм-память о памяти: *«Созерцание черепа странно: и он — память о памяти великолепного скелетного храма, вдолбленного нашим “Я” в скалах черного мрака…»* [5; 36].

Тема вечности и вневременности представлена также весьма многообразно: «вечность в чехлах» (кресла) — зеркала — тетя Дотя, сидящая в креслах и отражаемая в зеркалах — «минорная гамма»:

1) *— таяла тотя Дотя, — все еще она не сложилась: не оплотнела, не стала действительной, а каким-то туманом она возникала безмолвно: между чехлов и зеркал зависала мне тетя Дотя: от чехлов и зеркал, между которыми и слагалась она в величавой суровости и в спокойнейшей пустоте <…> с родственно задумчивым взором: худая, немая, высокая, бледная, зыбкая — родственница, тетя Дотя; или же: Евдокия Егоровна… Вечность… <…>*

Мне Вечность родственна; иначе — переживания моей жизни приняли бы другую окраску; <…> меня не считали б отступником; и я не стоял бы перед миром с растерянным взглядом [5, с. 44].

2) *Тетя Дотя становится — тоже, появляясь сперва в зеркалах дальней комнаты; и в величавом спокойствии медленно оплотневает; оплотневшая ходит среди нас: с выбивалкой в руке <…> Оплотневшая тетя Дотя становится: Евдокией Егоровной; она — как бы Вечность. <…> Евдокия Егоровна, Вечность, сочувственно посещает меня, обнимает меня своим бледным лицом — без единой кровинки; тетя Дотя растроена: растроена в зеркалах; <…>.*

Становится все очень странно, а тетя Дотя садится к огромному черному ящику; открывает в нем крышку; и одним пальцем стучит мелодию по белому звонкому ряду холодноватеньких палочек — «То-то» —

— что-то те-ти-до-ти-но… <…>

Тетя Дотя — минорная гамма; или строй торчащих чехлов; и кресло в чехле — называю «Егоровной» я; мне каждое кресло — «Егоровна»; строй — «Егоровен» -Вечность… Он ряд повторений: э-моль; и тетя Дотя — э-моль: повторение одного и того же. Тетя Дотя — как гамма, как тиканье, как падение капелек в рукомойнике, как за окнами строй солдат без офицера и знамени; ее назвал «дурной бесконечностью» знаменитейший Гегель [5, с. 51].

Другим свойством текста, подтверждающим его поэтическую природу, является возвращение героя в первоначальное, «отправное состояние». Как пишет И. П. Смирнов: «Стихотворное произведение изображает реальность конечной с тем, однако, чтобы преодолеть ее финальность, вернуть ее в отправное состояние…» [8, с. 126] — что мы и наблюдаем в случае с романом А. Белого. И далее, «прозаическое произведение сближается со стихами, если оно рассказывает о неудаче второго начала, о регрессе героя до исходного положения» [там же]. Котик понимает, что не обрел самосознания, не превратил «рой в строй», он находится под властью навязчивого, бесконечно происходящего повтора, который оказывает разрушающее воздействие на его жизнь и мир вокруг.

1) «Отправной комплекс»: *Самосознание, как младенец во мне, широко открыло глаза и сломал все — до первой вспышки сознания; сломан лед: слов, понятий и смыслов; многообразие рассудочных истин проросло и охвачено ритмами <…> листопадами носятся смыслы слов: они отвалились от дерева: и невнятица слов вокруг меня — шелестит и порхает; смыслы их я отверг* [5, с. 155].

2) «Регресс до исходного положения»: *Самознание мое будет мужем тогда, самознание мое, как младенец еще: буду я вторично рождаться; лед понятий, слов, смыслов — сломается: прорастет многим смыслом. Эти смыслы теперь мне: ничто; а все прежние смыслы: невнятица; шелестит и порхает она вокруг древа сухого креста; повисаю в себе на себе* [там же].

Элементами, поэтизирующими прозу, занимался сам Белый в своем исследовании по творчеству Гоголя («Мастерство Гоголя»). Сюда следует отнести и ритмическую организацию произведения, а попытка превратить «рой в строй» осуществляется на протяжении всего творчества А. Белого. Повествование организует ритм (см.: Ритм как диалектика и «Медный всадник», «Ритм и действительность»). Кроме того, А. Белый говорит об орнаменте как развитии темы в вариациях. Архитектурный орнамент для Белого лишь частный случай эстетической «переработки» материала лейтмотивной техникой повторения. Неслучайно он возводит древесные орнаменты «гетеанума» к музыкальному развитию темы; сходным образом в других своих текстах (в книге статей «Символизм») он уподобляет организацию повествования музыкальной технике контрапункта.

Как упоминалось ранее, в «Котике Летаеве» проявляются черты романа — воспитания: начинается он с младенчества героя, а далее повествуется о событиях его последующего развития. При этом текстовый орнамент не вполне соответствует по семантике рождению и взрослению Котика; у читателя возникает ощущение условности их привязанности к подобной мотивировке: «они возникают из ниоткуда и, усложняясь и варьируясь по мере повторения — как будто восходя на пути к некоему разрешению, — не ведут никуда и ни к чему» [7, с. 487]. Орнаментальность доведена Белым в «Котике Летаеве» до полной самодостаточности и беспредметности, в результате происходит распад текстового единства, повторы здесь становятся самоцелью: *«— я выращивал комнаты; я налево, направо откладывал их от себя; в них откладывал я себя: средь времен; времена — повторения обойных узоров: миг за мигом — узор за узором; и вот линия их упиралась мне в угол; под линией линия; и под днем — новый день; я копил времена, отлагал их пространством…»* [5, с. 43].

Теперь мы можем заключить, что в рассматриваемом тексте для ведения повествования основным событием становится не референтное (распятие), а коммуникативное (событие самого рассказывания — созидание см.: Записки чудака), т. е. сам процесс моделирования, построения текста, если угодно, его сознательная орнаментализация, событийный сюжет теперь являет собой подобие мифа.

Особую значимость в тексте приобретает категория памяти, она обнаруживает себя практически

на протяжении всего текста: в повествование вторгаются фрагменты воспоминаний, но это не просто воспоминания, а воссоздание прошлого. Воспоминание развертывается как визуальное воссоздание мира: визуализация узора и прохождение лабиринта на обоях — прохождение светлого лабиринта памяти» [7, с. 213].

Б. Аверин в монографии «Дар Мнемозины», исследуя автобиографизм Набокова и Белого, связывает присутствие памяти в тексте с жанровой спецификой романа-воспитания, а в приеме повтора видит «основной принцип организации автобиографического повествования», идущий от «традиции актуализированной памяти» [1, с. 142]. «Опыты самопознания для Белого — это, по сути, опыты воспоминания, воскрешения памяти о памяти, а процесс познания себя в мире — это процесс узнавания забытого во взрослой, ограниченного тремя измерениями и установками разума жизни» [6, с. 6].

Наблюдая за устойчивыми конфигурациями текстуальных элементов, повторяющихся по мере развития повествования, исследователи творчества Белого говорят о развертывании повтора в его произведениях, даже в его теоретических произведениях, как развитии музыкальной темы в вариациях, обнаруживаются черты симфонизма и «подвижного контрапункта» (Лавров, Л.-П., Гервер): «Узоры состоят из материала, поставляемого памятью, но материала отобранного, переработанного и организованного сложной системой мотивов так, чтобы он мог служить «логическому развитию темы» и музыкальному ее «разрешению» [7, с. 485]. Белый сам задал направление об исследовании музыкальных свойств повтора в «Мастерстве Гоголя»: «Повтор играет роль то рефрена, то вариаций темы; повтор Гоголя часто контрапунктическая фигура: музыкальный прием, а не только средство изобразительности; повтор не отделим от ритмического хода, как в примере: “наступает отец — подается пан; наступает пан — подается отец”» [2; 244].

И. П. Смирнов придает категории памяти более существенное, даже фундаментальное значение, называя художественный текст «памятью о памяти» (термин А. Белого). Принимая во внимание такое свойство человеческого сознания, как «приращение новой информации к уже имеющемуся блоку», он заключает: «В качестве особого типа переработки семантической памяти словесное искусство являет собой механизм, который удерживает как информацию о вступительных элементах текста (при первом повторе), так и информацию об этой информации (при повторе прекращенного повтора). Пользуясь словами Андрея Белого, можно было бы назвать художественный текст «памятью о памяти». [Многократное использование Андреем Белым этой формулы в романе «Котик Летаев» и в «Записках чудака».] Напоминание об информации, заложенной на входе литературного произведения, сменяется затем напоминанием о самом напоминании. Семантическая память в ее художественном преломлении обращена на себя» [8, с. 314], следовательно, любой элемент в тексте будет реализовывать себя к целое произведение.

У Левиной-Паркер этот процесс озвучен в несколько иной форме: «Если рассматривать репетиции того или иного грядущего “представления” как объективированную память-о-том-что-будет, то это, по всей видимости, не что иное, как память культуры, хранящая в себе родовые комбинации всевозможных мотивов и варианты развязок, число которых не бесконечно» [7, с. 493]. Иными словами, происходит повторение известного и допущение вариативности повторяемого, при этом вариативность сопровождается с введением новых данных, а также образованием новых конфигураций элементов этой системы.

— понятие! —

— множится многим смыслом; и вертит, и чертит мне звенья летящей спирали: объяснение — возжжение блесков; понимание — блески в блесках, где ритм пульса блесков мой собственный, бьющий в стране танца ритмов и отражаемый образом, как —

— память о памяти!

Преображение памятью прежнего есть собственное чтение: за прежним стоящей, не нашей вселенной; впечатление детских лет — пролеты в небывшее никогда; и — тем не менее сущее; существа иных жизней теперь вмешались в события моей жизни; подобия бывшего мне — сосуды; ими черпаю я — гармонию бесподобного космоса.

Память о памяти — такова; она — ритм; она музыка сферы; и эта сфера — вселенная. Впечатления — воспоминания мне моей мимики в стране жизни ритмов, где я был до рождения [5, с. 70].

«…память о памяти — такова; она — сладкий ритм; она — садилась в пьянино; водилась в пьянино: и раздавалась нам — в комнаты» [5, с. 104].

Все повествование в «Котике» «ведомо ритмом» [1, с. 142]. Проблема ритма, неотделенная от проблемы повтора, становится основной как в «Символизме» и «Мастерстве…», так и в статьях «Ритм как диалектика и «Медный всадник», «Ритм и действительность»: «Трудно говорить о фигурах его ритма; плаваешь в море недоумений: с чего начать описание этих богатств? Попробую указать в намеках на план учета ритмических элементов прозы; они — многостопия <…>, в прозе *колоны* стиха <многостопия> берутся элементами; прозаическая строка образует лейтмотив; она подобна строфе; прозаическая строфа слагает целый отрывок [3, с. 237]. Образы его тем убедительней в ритмической композиции [4, с. 24].

В статье «Ритм как теодиция» С. Аверинцев рассуждает о текстах, «дающих жуткий, неуютный взгляд на жизнь извне жизни, из какого-то нечеловеческого пространства, откуда вся человеческая “экзистенция” видится совершенно нереальной», где ритм являет собой нечто большее, чем прихоть чудака-поэта: «Форма» контрапунктически спорит с содержанием, дает ему противовес, в самом своем принципе содержательный; ибо «содержание» — это

каждый раз человеческая жизнь, а «форма» — напоминание обо «всем», об «универсуме», о «Божьем мире», «содержание» — это все время наличный фон для этого голоса, «музыка сфер», «…неуклонная верность контрапункту, в котором человеческому голосу, говорящему свое, страстное, недоброе, нестройное, отвечает что-то вроде хора сил небесных через строфику, через отрешенную стройность ритма» [2].

На протяжении всего творчества Белый пытался обрести гармонию, что выражалось в стремлении образовать «строй из роя», пережить «звук темы» услышать «музыку сфер», «соединив до полной имманентности» в единое «звук, краску, образ, сюжет, тенденцию» [6, с. 17]. Но «мелодическое повествование», а с ним наличие узоров и орнамента, контрастируют с сюжетной открытостью и незавершенностью, «бескатарсисностью», что дает повод к размышлениям по поводу недовыраженности, недореализации Белого — художника:

Миг, комната, улица, происшествие, деревня и время года. Россия, история, мир — лестница расширений моих; по ступеням ее я всхожу… [5, с. 154].

Примечания

[1] См. следующие работы: Кожевникова Н. А. Язык А. Белого. — М., 1992; Новиков Л. А. Стилистика А. Белого. — М.: Наука, 1990; Гервер Л. Л. Музыка и музыкальная мифология в творчестве русских поэтов. — М.: Индрик, 2001.

Список литературы

1. Аверин Б. Дар Мнемозины: Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. — СПб.: Амфора, 2003.
2. Аверинцев С. Ритм как теодицея: http//www.gumer.info.
3. Белый А. Мастерство Гоголя/ — М., 1934.
4. Белый А. Как мы пишем // А. Белый/ Проблемы творчества. — М., 1988.
5. Белый А. Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. — М.: Республика, 1997.
6. Лавров А. В. А. Белый. Ритм и смысл. — М.: Новое литературное обозрение, 2007.
7. Левина-Паркер М. Повторение. Repetition. Репетиция? Об одной повествовательной стратегии у Набокова и Белого. Империя N Набоков и наследники: Сборник статей. — М.: Новое литературное обозрение, 2006.
8. Смирнов И. П. Два типа реккурентности: ПОЭЗИЯ vs. ПРОЗА // На пути к теории литературы. Rodopi.— Amsterdam, 1987.
9. Тюпа В. И. Анализ художественного текста.— М.: Академия 2006.
10. Фарино Е. Литература как «повтор прекращенного повтора». «Wiener Slawistischer Almanach». Band 20.— Wien, 1987.— S. 150–164.
11. Ханзен-Лёве О. А. Русский символизм. — СПб.: Академический проект, 1999.
12. Шкловский В. О. О теории прозы. — М.: Советский писатель, 1983.
13. Шмид В. Проза как поэзия: Пушкин. Достоевский. Чехов. Авангард. — СПб.: Инапресс.

О. Н. Щедринова
студентка факультета
философии, богословия
и религиоведения РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук
М. С. Уваров

А. И. КУПРИН И РОМАНТИЗМ

Copyright © 2010, О. Н. Щедринова

Куприн ворвался в русскую литературу с темой любви в 1889 году. Его первый рассказ «Последний дебют» был написан 19-летним юнкером под впечатлением трагической судьбы актрисы Евлалии Кадминой. Первое слово, сказанное миру, оказалось определяющим для всего последующего творчества. Куприн появился, чтобы объявить о том, что любовь и смерть неразлучны; что высокой страсти тесно в условиях человеческой жизни; что абсолютное воплощение любви — удел иных сфер и измерений. Можно наугад открыть любую страницу сочинений писателя, и сразу же возникает мир ослепительных эмоций и потрясающих сюжетов. Пожалуй, только эта сторона действительности по-настоящему интересна Куприну, только в этом он находит вдохновение и неисчерпаемый запас идей для новых произведений.

Куприна обычно считают бытописателем, чуть ли не документалистом, а между тем классический романтизм определяет важнейшие координаты его творчества, вполне закономерно выражающего основные эстетические критерии эпохи Серебряного века.

Романтизм как художественный метод порожден определенными социально-историческими условиями, а его возникновение обусловлено резкими историческими сдвигами в ходе истории. Время расцвета романтизма — переходные эпохи. Поэтому всплеск романтических тенденций приходится на канун революций. В этом есть глубокий исторический и эстетический смысл. В атмосфере переходных эпох нет места спокойствию и равнодушию, жизнь полнится невидимыми силами, развитием подспудных течений, в воздухе носятся новые идеи, возникает ясное предчувствие грядущих перемен; веяния грозовых и свежих изменений потрясают сложившиеся устои жизни. Человеческая личность поглощена идеей бунта. Тем более остро, ярко и сильно это обнаруживается в XX веке, когда на арену борьбы выходит пролетариат, имеющий ясную цель в достижении своих перспективных задач. Вся государственная машина, вся общественная жизнь ломается сверху донизу, всё подчинено одной заветной цели. В. В. Воровский так характеризует эту эпоху: «В воздухе запахло грядущей бурей. Эти глубокие социально-экономические превращения, в свою очередь, воздействовали на умы…»[1] Искусство, как тонко настроенный и невероятно чуткий камертон, моментально реагирует на эти изменения. «Предчувствие революции, мечты о “всемирном счастье”, “всеобщей гармонии” требовали каких-то иных форм выражения в искусстве»[2], которые воплотились в известной практике романтиков Серебряного века. Кроме традиционно существующих методов необходим был и романтизм, чтобы полнее отображать новое состояние действительности и умов. Отклик романтизма на изменения общественной жизни представляет собой смелый выход искусства на новое и неизведанное знание. Отражение потребностей общества обусловливает обращение к будущему, что, в свою очередь, объясняет новаторский характер романтизма.

Знамя романтизма реет над всем творчеством Куприна. Рассказ «Allez!», написанный А. И. Куприным в 1897 году, производит впечатление выстрела. Его общая атмосфера — лаконичность изложения, яркость образов, непредсказуемость сюжетных поворотов, эмоциональная напряженность и многократная кульминация — вполне типичные художественные особенности творческого почерка Куприна. Главная героиня рассказа, очаровательная циркачка Нора, привыкла подчиняться цирковой команде — Allez! Вся её жизнь — выполнение этого приказа. Этот отрывистый возглас был первым воспоминанием из ее нерадостного детства, он был властным сигналом для исполнения первого в её жизни сложного циркового трюка и для героического выхода на арену после падения. Под этот возглас она впервые в своей жизни переступила порог гостиничного номера, а потом — покинула своего возлюбленного. В свой последний день Нора, не сумев стерпеть измены и предательства, выбросилась из окна, привычно приказав себе: «Allez!»

Всё, что случалось в жизни Норы впервые, случалось под звук этой команды. В рассказе команда allez прозвучала восемь раз. Каждый раз приказ давал ей силы жить дальше и выполнять невыполнимое, и только в последний раз он дал ей силы умереть. Неразделенная любовь оказалась тем самым камнем преткновения, через который не смогла переступить юная Нора. Бескомпромиссный взгляд на жизнь и на чувство любви — характерная особенность душевного склада героини Куприна. Жизнь — это воплощение Любви, невозможность этого воплощения означает смерть. Всё предельно просто. Всё невыносимо сложно и трагично, как сама жизнь. Куприн исследует заповедную зону человеческой души, зону, где решаются основные вопросы бытия: быть или не быть. Можно и нужно ли жить человеку

Copyright © 2010

без любви, стоит ли чего-нибудь тогда человеческая жизнь, может ли она наполниться смыслом в своем существовании при отсутствии этого великого чувства? Нетрудно понять, как отвечает на эти вопросы автор. Принципиальная человеческая и писательская позиция Куприна очевидна. Для него жизнь наполняется смыслом только тогда, когда человек освещен пламенем священного чувства. Он не признает компромиссов, он почти жесток. Но жестокость вряд ли является творческой принадлежностью Куприна, скорее вполне точно передавая романтическое дыхание высших чувств, он стремится утвердить их непреложные законы в сфере человеческого бытия. Сюжет рассказа «Allez!» пронзает, забыть его невозможно, дидактический и нравственный посыл запечатлевается в памяти. Надо иметь в виду, что идейная концепция рассказа нисколько не ведет к утверждению необходимости решать подобные вопросы столь категорично, но утверждает простую истину о том, что жизнь и любовь — абсолютные синонимы. Привыкать к духовной смерти, живя без любви, — страшный компромисс со своей совестью. В этом смысле Куприн тончайший психолог и признанный специалист в области душевных перипетий человеческой души. Причем его интересуют именно сложные моменты проявления истинной сущности бытия. Такие периоды в жизни человека можно назвать «психоардентными зонами». «Ардентность» — родовое понятие стилистических особенностей произведений Куприна.

Ардентность — это состояние пылкого, яркого, сверкающего проявления эмоций; характеристика необычайно впечатляющих обстоятельств и событий; качество огненной стихии, проявляющейся в разных жизненных ситуациях.

Необходимость введение нового термина связано с выраженными особенностями творчества А. И. Куприна. Абсолютное большинство его произведений тематически связано с присутствием в жизни людей таких явлений, как смерть, любовь, подвиг. Это обстоятельство закономерно порождает особый подход Куприна к изучению нестереотипных ситуаций, в которых человеческая личность оказывается в состоянии обнаженного душевного излома и может проявить свои родовые черты. Если в своей обычной рутинной жизни человек в основном прибегает к шаблонам поведения, то в экстраординарных ситуациях он может откровенно проявить свою внутреннюю природу и связь с истоками мироздания. В такой момент возникает «ардентная» ситуация, то есть ситуация пылающего, раскаленного, жгучего и страстного проявления всех возможных и сверхвозможных качеств человеческой природы.

Следует отметить, что подобные состояния «ардентности» характерны и интересны как предмет изучения в искусстве вообще. Термин «ардентность» восходит к латинскому «ardens», «ardentis», что означает горячий, знойный, жаркий, палящий, пылающий, раскаленный, томительный, блистающий, яркий, жгучий, страстный, горящий. Слова, образованные от латинской основы «ardent», присутствуют во многих европейских языках. Так, например, в английском языке слово ardent означает экспрессивный, эмоциональный, страстный, горячий, пылающий. В итальянском языке «ardente» — горящий, огненный, пылающий, жгучий, сжигающий, пылкий. В испанском «ardiente» — жгучий, палящий, порывистый, обжигающий. Во французском «ardent» — горящий, пылающий, страстный, яркий. Совокупность всех признаков данного состояния в русском языке не имеет единого понятийного термина, именно поэтому представляется правомочным обратиться к латинской основе «ardent» для его образования. «Ардентность» характеризует одну из самых отличительных особенностей творчества А. И. Куприна и позволяет выразить весь спектр семантических нюансов для определения редкостного и ярчайшего состояния человеческой психики и окружающего мира.

Кроме того, ардентность, без сомнения, является одним из родовых признаков романтического метода в искусстве, как зона душевных переживаний, выраженных укрупненно сильно и страстно. Эта область исследования человеческих переживаний является любимой у Куприна. Она же, как сигнальный маяк, указывает на романтическую направленность его творчества. Писателя интересует разлом душевной структуры, в котором видится вся правда, вся тайна, весь смысл бытия. В этом разломе обнажается сокровенная сердцевина человеческого духа, которая единственно интересна для писательского взора в силу своей дивной загадочности и красоты, а также близости к смыслу истоков Творения. Это прикосновение подобно прикосновению к Божественной тайне: еще мгновение — и разверзнется истина во всей своей глубине, красоте и выразительности. Осуществление этой романтической мечты — заветная мысль любого художника, тем более романтика.

Основные признаки романтизма — духовное одиночество героя, конфликт между мечтой и действительностью, элемент неизведанности существующего бытия, слияние с природой и ее стихиями, обостренное восприятие несправедливости мира — в своей совокупности фокусируются в зоне повышенной эмоциональной активности и душевного напряжения. В такой момент в жизнь человека привносится дополнительный судьбоносный аспект, который продиктован особым стечением обстоятельств, особым поворотом событий. Нечаянные встречи, удивительные совпадения, критические ситуации, радикальные решения, яркие озарения сознания — все это позволяет в рамках романтического преломления укрупненно рассмотреть движения человеческой души. И не только рассмотреть некое действительное положение вещей, но и — что гораздо актуальнее для романтизма! — заглянуть за видимые пределы мироздания, чтобы там, под тайным покровом, получить возможность прикосновения к вечным истинам, сокрытым от человеческих глаз, но входящим непосредственно в человеческое сердце через

инстинктивное знание. Это романтическое видение позволяет постигать мир необычным методом.

Созвучие этим мыслям находим в работах Т. А. Кайгановой, которая посвятила апробации этого вопроса отдельное исследование «“Золотое яблоко в чаше из сардоникса” (А. И. Куприн и фольклор)». В частности, Кайманова пишет: «Он любит волшебные чудесные сказки и сказочные истории. В избрании жанра и тематики как элементов стиля, в деликатности чувств находит отражение личность автора, «романтика и поэта под маской реалиста», «странного и старинного человека, который еще верит в чудеса». Обращение писателя к жанру сказок и легенд, обогатившему купринскую палитру, было очень естественным для его души»[3]. Далее автор продолжает: «С помощью жанра сказки или предания как элемента стиля Куприн демонстрирует особый взгляд на мир и действительность, использование фольклорных форм характеризует его поэтику как романтизированную героику, веру в героическое и прекрасное»[4]. Здесь романтические тенденции рассматриваются как стилевые особенности поэтики, а также как некая дань фольклорным мотивам и темам в творчестве. Совершенно справедливое утверждение, но несколько осторожное. Хотелось бы продолжить начатую мысль, доведя ее до логического завершения. Куприн — писатель, обладающий не только романтическими знаниями, но писатель, использующий романтический метод, как основной. Необходимо и справедливо признать, что Куприн — романтик. Романтизм Куприна проявлен во всей ткани его художественных текстов. Для понимания подобной закономерности творчества писателя стоит воспользоваться методом восприятия, подсказанным самим Куприным: «…авторы, стоя слишком близко к частным явлениям, не могут охватить эпоху. Батальную картину рассматривают, отойдя на другой конец зала»[5]. И если мы «отойдем на другой конец зала», то станет очевидным, что документализм, биографичность и фактологическая основа произведений Куприна является основанием для романтического рассмотрения действительности во всех ее аспектах. Это, безусловно, взгляд романтика на реализм, но не наоборот. Более того, привычный взгляд на романтизм, как на некий недочет реалистического творчества, заставлял и Александра Куприна прибегать к извинительным и оправдательным формулировкам. В письме А. И. Куприна к Н. К. Михайловскому от 29 сентября 1893 года читаем: «Я написал в заголовке, что это рассказ, хотя и хотел, но не осмелился, написать: психологический этюд»[6]. Речь идет о рассказе «Лунной ночью».

Личность А. И. Куприна характеризуется удивительными особенностями в восприятии действительности. Писателю интересны детали, нюансы, едва уловимые тонкости и мир непознанной внутренней жизни человека. Куприна магнетически притягивают необычные люди и факты, события и явления. Все, что выходит за рамки привычного, становится предметом пристального внимания писателя. Постоянное стремление заглянуть за жизненные кулисы, под которыми скрывается желанная истина, обусловливает преданность писателя романтизму. Эта преданность — самая сокровенная личная тайна и любовь Куприна. Вечная влюбленность в романтическую огранку жизни, неистовая страсть к познанию сакральных тайн, хранимых человечеством, бесподобная чувственность в восприятии мировой красоты — это определяющее начало творческой и человеческой натуры А. И. Куприна.

Предпочтения Куприна в выборе сюжетов и настроения для своих рассказов не оставляют сомнения в том, что загадки бытия — основная и чуть ли не единственная ипостась интересов Куприна. Стоит обратить особенное внимание на те акценты, которые делает сам Куприн, кратко пересказывая, например, сюжет своего рассказа «Болото» в письме к Н. К. Михайловскому (октябрь 1902 год): «Студент и землемер ночуют в сторожке лесника, где вся семья больна малярией. Впечатление, как будто эти люди одержимы духами, в которых сами с ужасом верят. Баба поет:

И все люди спят,
И все звери спят…

И от этого напева веет древним ужасом пещерных людей перед таинственной и грозной природой. Среди ночи лесника вызывают стуком в окно на пожар в лесную дачу. Кругом сторожки туман, густой и липкий, который пахнет сырыми грибами и дымом болотного пожара. Студент, чуткий и слабонервный человек, никак не может отделаться от мучительного и суеверного страха за лесника, который, один среди ночи и тумана, идет теперь по лесу. Вот и все. Рассказ весь в настроении»[7]. Однако, когда Куприна однажды спросили о том, как он относится к символизму, он ответил: «Откровенно скажу вам, что символизм чужд моей душе, и я его совершенно не понимаю»[8]. В этом нет никакого противоречия. Отношение Куприна к тайне носит исследовательский характер: он нисколько не сомневается в истинности мысли о том, что тайный неизведанный мир существует, этот мир пока еще не познан, причем ничего символически абстрактного в нем нет. Этот мир подлежит изучению, а не сомнению. И кроме того, если символизм — это модель окружающей действительности, выраженная с помощью знаков и символов, то романтизм — это модель мира, находящаяся в стадии познания и выраженная с помощью реальных общечеловеческих понятий. Можно утверждать, что романтизм более реалистичен, чем символизм. В этом смысле Куприн последователен в своих взглядах на жизнь и на искусство: романтическое восприятие мира органично для него, в то время как символизм является неким затуманиванием общей тайны, которая и без того недостаточно ясна. Может быть, именно поэтому для произведений Куприна так свойственно изучение психоардентных зон, как экспериментальных участков жизни, где человек оказывается в определенных условиях, при которых начинает проявляться невы-

явленная структура его душевной организации. Как настоящий исследователь, Куприн изучает возможности проявления человеческого духа в нестереотипных обстоятельствах. Сам подход к подобного рода изучению также носит романтический характер. Вообще, присутствие романтического элемента чрезвычайно важно для Куприна. В одном из интервью Куприн сказал: «Я считаю плохой приметой рассказывать о своем произведении до его напечатания. Могу, впрочем, сказать, что во второй части будет преобладать элемент — если хотите — романтический»[9]. (О повести «Яма»). Хотя это высказывание Куприна идет вразрез с общепринятым восприятием повести, думается, что, прежде всего, необходимо все же учитывать интерпретацию самого писателя и отдавать ему должное в оценке значимости романтического элемента в художественном тексте.

А. И. Куприн более всего ценил в произведениях литературы хорошо очерченный быт, отсутствие ложного пафоса и громких слов, новизну темы. Об этом он пишет в письме к Ф. В. Гладкову в 1907 году[10]. Все это имеет самое прямое отношение к особенностям творчества самого Куприна, выдавая в нем реалистически мыслящего художника с романтическим взглядом на жизнь. Не споря с обвинениями в свой адрес по поводу любви к «болезненной психологии», Куприн все же не отрекается от доминирующей составляющей своего творчества: «В одном признаюсь: болезненной психологии я все же не смог избежать. Может быть, этот несчастный жанр неразлучен со мною?»[11] Естественно, что не о болезненной психологии идет речь, а о здоровом интересе писателя к тайнам человеческой природы, к тому, что мы называем ардентными состояниями. Это обстоятельство касается не только ярко выраженных по тематическим особенностям произведений, но и произведений, которые на первый взгляд не несут в себе никаких роковых страстей.

Так, например, очень небольшой, но от того еще более потрясающий рассказ А. И. Куприна «Пустые дачи» (1904 год). Этот рассказ оставляет странное впечатление: пересказать его трудно, сюжет ускользает, композиция размыта, одна кульминация накатывает на другую, как морские волны, сменяются воспоминания, перемешивается настроение светлой грусти с настроением тревоги и драматичности… Этот ряд можно продолжать почти бесконечно. Поражает бездонность смыслового содержания и необыкновенное ощущения того состояния, которое не выражено в рассказе словесно, но навсегда поселяется в сердце читателей. Это состояние можно определить как ощущение *надсказанности*. *Надсказанность* — это тонкое ощущение в процессе восприятия текста, когда словесные мыслевыражения становятся бессильными перед остротой и неуловимостью духовного переживания. Эта категория является постоянной спутницей романтической литературы. Надсказанность — это то послевкусие, которое остается после прочтения истинно тонкого и яркого психологического текста, это некий романтический момент истины.

Емкость первого предложения рассказа заставляет задуматься и внимательно пережить чувство постижения глубины жизни. «О, как долго памятна будет мне эта таинственная ночь, в которую лето сделалось осенью»[12]. Мотив тайны заявлен сразу, как определяющий общее настроение рассказа. За этим следует поразительное по выпуклости, живописности и образности описание той памятной ночи. «Было в ней что-то напряженное, и страстное, и нежное, и больное, как в последней ласке перед разлукой, как в долгом прощальном поцелуе, смешанном со слезами. Неподвижные облака на небе, внимательные звезды, тихое море, томные деревья — все притаилось в чутком и тревожном ожидании, в молчании, в предчувствии…»[13] Чего стоят одни только слова «внимательные звезды»! В них видится особое мировосприятие всего сущего, как единого пространства, не разделенного границей видимого и невидимого миров. А далее следует уникальное свидетельство о представлении автором высшего существа, так же внимательно наблюдающего за миром людей. Причем вряд ли можно однозначно определить его сущность. Судите сами: «И почудилось мне, что там, на полях, сверх холмов и деревьев, лежит кто-то большой, невидимый, всезнающий, жестокий и веселый, — лежит молча, на животе и на локтях, лежит, подперев ладонями густую курчавую бороду. Тихо, с злобной радостью улыбается он чему-то идущему и молчит, и молчит, и лукаво щурит глаза, играющие беззвучными фиолетовыми молниями…»[14] Веселое и жестокое, лукавое и радостное — это божество беспристрастно, всезнающе, а значит, с точки зрения людей, недоброе. Высшие законы справедливости, по мысли Куприна, не совпадают с человеческими законами. В этом большая и глубокая мудрость автора. Дивно звучат образы Куприна: «Что делалось на море? …кто-то в ярости рвал пополам исполинские куски шелка…»[15] Так и слышатся оглушительные шлепки огромных смыкающихся в ярости полотнищ мокрой ткани. «А когда мы проснулись, была осень», — продолжает Куприн. В этих словах ощущается мотив какой-то вселенской грусти и неотвратимого хода времени, имеющего способность обнажать свой лик неожиданно для человека, но в единственно точное мгновение своего бытия. Рассказ заканчивается словами: «Здравствуй, моя осень. В моем сердце не осталось даже грусти. Но я благословляю и ветку, и девушку, и море, и холодное небо, и печальные георгины…» Становится понятно, что хотя эти воспоминания как будто бы забыты, на самом деле, они составляют духовную основу личности лирического героя, они определяют его внутренний мир и тем самым судьбу. Вот из такой тончайшей материи сотканы произведения А. И. Куприна. Часто автор не преподносит нам прямые истины, не обращается прямо к рациональному началу в человеке, но направляет свою мысль, как острый лазерный луч, в самый центр эмоций и духовных чувствований, заставляя ощущать восприятия всех органов чувств и, самое главное, чувства, которые испытывает наша душа. Можно сказать, что Куприн, обращаясь напрямую к душе человека, дает возмож-

ность удостовериться в ее существовании. Это сугубо романтическое кредо передает главное и неизменное очарование творчества Куприна. Именно поэтому столь органично выглядят слова Куприна о писателях: «…у них какое-то подобие с Господом Богом: из хаоса — из бумаги и чернил — родят они целые миры и, создавши, говорят: это добро зело»[16].

Примечания

1 Воровский В. В. Литературно-критические статьи. — М.: Худож. лит-ра, 1956.— С. 255.

2 Русский романтизм. Под редакцией Н. А. Гуляева. — М.: Высшая школа, 1974.— С. 330.

3 Куприн А. И. Полное собрание сочинений: В 10 томах. Воскресение.— М., 2007; Кайманова Т. А. А. И. Куприн и фольклор. Том 4. С. 440.

4 Там же.

5 Там же. Том 9. С. 426.

6 Куприн А. И. Полное собрание сочинений: В 10 томах. Воскресение.— М., 2007.— Том 11 (дополн.).— С. 25.

7 Там же. С. 30.

8 Там же. С. 315.

9 Куприн А. И. Полное собрание сочинений: В 10-ти томах. Воскресение.— М., 2007.— Том 11 (дополн.).— С. 313.

10 Там же. С. 48.

11 Из письма А. И. Куприна к Н. К. Михайловскому от 1896 года.— Там же. С. 28.

12 Здесь и далее: Куприн А. И. Полное собрание сочинений: В 10 томах. Воскресение.— М., 2007.— Том 4.— С. 181.

13 Там же. С. 181.

14 Там же.

15 Там же.

16 Там же. С. 82.