

ISSN 2542-2197

# Вестник

МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА



---

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

2018 7 (798)



MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE  
OF THE RUSSIAN FEDERATION  
FEDERAL STATE BUDGETARY  
EDUCATIONAL INSTITUTION OF HIGHER EDUCATION  
"MOSCOW STATE LINGUISTIC UNIVERSITY"

The year of foundation – 1940

**VESTNIK  
OF MOSCOW STATE  
LINGUISTIC UNIVERSITY  
HUMANITARIAN SCIENCES**

**Issue 7 (798)**

**PHILOSOPHY, ETHICS AND AESTHETICS  
OF DIALOGUE**

Moscow  
FSBEI HE MSLU  
2018



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Год основания издания – 1940

**ВЕСТНИК  
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**

**Выпуск 7 (798)**

**ФИЛОСОФИЯ, ЭТИКА И ЭСТЕТИКА  
ДИАЛОГА**

Москва  
ФГБОУ ВО МГЛУ  
2018

Печатается по решению Ученого совета  
Московского государственного лингвистического университета

Главный редактор  
доктор филологических наук, профессор **Г. Г. Бондарчук**

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Алиева Н. М.*, д-р филол. наук, проф. (Азербайджан)  
*Воронина Г. Б.*, канд. филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Гаспарян Г. Р.*, д-р филол. наук, проф. (Армения)  
*Голубина К. В.*, канд. филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Гомес М. К.*, проф. лингвистики (Кадис, Испания)  
*Дудик Н. А.*, канд. филол. наук (МГЛУ)  
*Имомзода М. С.*, д-р филол. наук, проф. (Таджикистан)  
*Ирисханова К. М.*, канд. филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Ирисханова О. К.*, д-р филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Краева И. А.*, канд. филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Красноженова Г. Ф.*, д-р социол. наук, проф. (МГЛУ)

*Кунанбаева С. С.*, д-р филол. наук, проф. (Казахстан)  
*Медведева Т. В.*, канд. филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Моисеенко Л. В.*, д-р филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Мусаев А. И.*, д-р филол. наук, проф. (Кыргызстан)  
*Ноздрина Л. А.*, д-р филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Писанова Т. В.*, д-р филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Радченко О. А.*, д-р филол. наук, проф. (Россия)  
*Русецкая М. Н.*, д-р пед. наук, проф. (Россия)  
*Сорокина Т. С.*, д-р филол. наук, проф. (МГЛУ)  
*Убин И. И.*, д-р филол. наук, проф. (МГЛУ)

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Бондарев А. П.*, д-р филол. наук, проф.  
*Василюк И.*, канд. филол. наук  
*Воробьев В. В.*, д-р филол. наук, проф.  
*Ганин В. Н.*, д-р филол. наук, проф.  
*Голубкова Е. Е.*, д-р филол. наук, проф.  
*Гусейнова И. А.*, д-р филол. наук, доц.  
*Евдокимов А. Ю.*, академик РАН, д-р техн.  
наук, канд. культурологии, доц.  
*Евтушенко О. В.*, д-р филол. наук, доц.  
*Жаринов Е. В.*, д-р филол. наук, доц.  
*Жданова Л. М.*, канд. филол. наук, доц.  
*Захари Захариев*, д-р филол. наук, проф.  
*Карневская Е. Б.*, канд. филол. наук, проф.  
*Косиченко Е. Ф.*, д-р филол. наук, доц.  
*Кудряцева Н. Б.*, д-р филол. наук, доц.  
*Кузнецов В. Г.*, д-р филол. наук, проф.  
*Малыгина И. В.*, д-р филос. наук, проф.  
*Осьминина Е. А.*, д-р филол. наук, проф.  
*Полетаева М. А.*, канд. культурологии, доц.

*Порохницкая Л. В.*, д-р филол. наук  
*Потапова Р. К.*, д-р филол. наук, проф.  
*Семина И. А.*, д-р филол. наук, доц.  
*Силантьев Р. А.*, д-р истор. наук, доц.  
*Собакин А. Н.*, д-р филол. наук, доц.  
*Сомова Е. В.*, д-р филол. наук, проф.  
*Сухарев Ю. А.*, д-р филос. наук, проф.  
*Тёмкин В. А.*, канд. истор. наук, доц.  
*Толкачев С. П.*, д-р филол. наук, проф.  
*Травников С. Н.*, д-р филол. наук, проф.  
*Трыков В. П.*, д-р филол. наук, проф.  
*Уралова Л. А.*, канд. филол. наук, доц.  
*Фадеева Г. М.*, канд. филол. наук, доц.  
*Харитончик Э. А.*, д-р филол. наук, проф.  
*Хитина М. В.*, д-р филол. наук, доц.  
*Цветасева Е. Н.*, канд. филол. наук, доц.  
*Ченки А. Дж.*, д-р наук по славянским языкам  
*Чернозёмова Е. Н.*, д-р филол. наук, проф.  
*Янулевичене В.*, д-р гуманитарных наук, проф.

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЯЗЫКОЗНАНИЕ

---

<i>Гулова И. А.</i> Алеаторика и апофатика: специфика синхронизации .....	13
<i>Гусейнова И. А.</i> «Март» в немецкоязычной поэзии (на материале стихотворений известных немецких поэтов XIX–XX вв.) .....	27
<i>Кузнецов В. Г.</i> Ф. де Соссюр – теоретик индоевропейской поэтики .....	40

### ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

---

<i>Беляков Д. А.</i> «Человек равновесия»: о политических взглядах Томаса Манна .....	49
<i>Жук А. Д.</i> Ода-этюд в английской и французской литературе последней четверти XVIII и в XIX вв. ....	57
<i>Сомова Е. В.</i> Философия истории в романе Ч. Кингсли «Ипатия» .....	72
<i>Толкачев С. П.</i> Постколониальная литература: «Новый сценарий» .....	89

### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

---

<i>Абдулла К.</i> Пещерный дух и Пещерная культура (на материале средневекового азербайджанского эпоса «Китаби-Деде Коркуд») .....	109
<i>Евтушенко О. В.</i> Искание и подвиг: к изучению культурного генома россиянина .....	130

<i>Нестеров А. Г.</i>	
Конструирование мифа: историческая политика на постсоветском пространстве .....	148
<i>Смирнова И. Б.</i>	
Из истории Ведической диалектики .....	156

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

---

<i>Бондарев А. П.</i>	
Эволюция художественного сознания Чингиза Айтматова: от онтологии бытия к метафизике экзистенции .....	178
<i>Васильев В. А.</i>	
Античные философы о проблеме блага .....	197
<i>Лощилин А. Н.</i>	
Проблемы темпоральности .....	208
<i>Черноиваненко А. А.</i>	
Вера и мистика в контексте софийной традиции в философии .....	216

## CONTENTS

### LINGUISTICS

---

<i>Gulova I. A.</i> Aleatory and Apophatic: Specificity of Synchronization .....	13
<i>Guseinova I. A.</i> March in German Poetry (an analysis of verses by famous German poets of the 19th–20th centuries) .....	27
<i>Kuznetsov V. G.</i> F. de Saussure as a Theorist of Indo-European Poetics .....	40

### LITERARY STUDIES

---

<i>Belyakov D. A.</i> «Man of Equilibrium»: on Thomas Mann's Political Views .....	49
<i>Zhuk A. D.</i> Ode-Sketch in English and French Literatures in 1775–1900 .....	57
<i>Somova E. V.</i> Philosophy of History in Ch. Kingsley's Novel «Hypatia» .....	72
<i>Tolkachev S. P.</i> Postcolonial Literature: "A New Scenario" .....	89

### CULTUROLOGY

---

<i>Abdulla K.</i> Cave Spirit and Cave Culture (on the material of medieval Azerbaijani epic «Kitabi Dede Korkud») .....	109
<i>Evtushenko O. V.</i> Seeking and Feat: to the Study of the Russian Cultural Genome .....	130

*Nesterov A. G.*  
Creation of the Myth: Historical Politics in the Post-Soviet Space ..... 148

*Smirnova I. B.*  
From the History of the Vedic Dyad ..... 156

## PHILOSOPHY

---

*Bondarev A. P.*  
The Chingiz Aytmatov Creative Consciousness Evolution:  
from Ontologie of Being to Metaphysics of Existence ..... 178

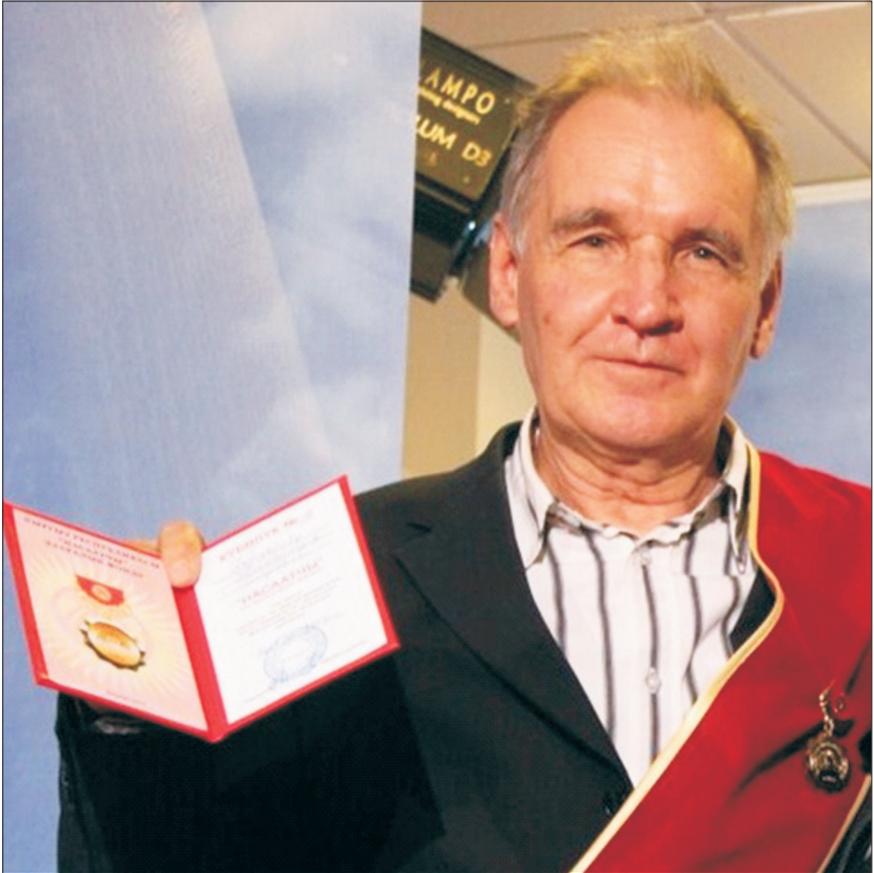
*Vasiliev V. A.*  
Antic Philosophers about the Problem of Welfare ..... 197

*Loshchilin A. N.*  
Temporalnosti's Problems ..... 208

*Chernoivanenko A. A.*  
Belief and Mysticism in the Context of the Sophia Tradition  
in Philosophy ..... 216

*Выпуск «Вестника МГЛУ. Гуманитарные науки»  
посвящен доктору филологических наук, профессору,  
заведующему кафедрой отечественной  
и зарубежной литературы МГЛУ*

**Александр Петрович Бондарев,**  
*по случаю его семидесятилетия*



20 ноября 2017 г., в Московском доме национальностей, профессор А. П. Бондарев был награжден медалью Международного гуманитарного фонда Киргизской Республики за изучение и пропаганду литературного наследия Чингиза Айтматова

**Бондарев Александр Петрович** (21 марта 1947, г. Москва) – гуманитарий широкого профиля в области философии, истории, культурологии, филологии, теории и истории литературы, диалогической поэтики, теории и практики художественного перевода. Доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной и зарубежной литературы МГЛУ.

Родился в семье актера Центрального Театра Советской Армии. В 1966 г. окончил Московскую среднюю общеобразовательную трудовую политехническую школу № 2 имени Романа Роллана и в том же году поступил на первый курс переводческого факультета Московского государственного педагогического института иностранных языков им. М. Тореза, ныне – Московский государственный лингвистический университет).

В 1971 г. окончил переводческий факультет МГПИИЯ им. М. Тореза по специальности *иностраные языки*. С 1971 по 1973 гг. – преподаватель кафедры французского языка переводческого факультета. С 1973 по 1976 гг. – аспирант кафедры литературы. С 1976 по 1980 гг. – преподаватель кафедры перевода французского языка переводческого факультета и кафедры литературы.

В 1980 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «“Адольф” Бенжамена Констана и традиции эпохи Просвещения в раннем французском романтизме».

Старший преподаватель (1981), доцент (1993) кафедры литературы.

С 1992 г. по настоящее время – заведующий кафедрой отечественной и зарубежной литературы МГЛУ.

В 1994 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Поэтика французского романа Нового времени: к проблеме генезиса, становления и эволюции жанра». Профессор (1997), член Союза писателей России (2000). Публикуется с 1974 г.

Автор учебников, пособий и монографий, в том числе:

- Пособие по истории французской литературы эпохи Просвещения и романтизма. М.: МГПИИЯ им. М. Тореза, 1982.
- Учебное пособие по теме: Эпос. Лирика. Драма (На материале Средних Веков, Возрождения и Классицизма). М.: МГПИИЯ им. М. Тореза, 1986.
- Мифология. История. Человек: Литература Великобритании и США : учебное пособие. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2006.
- Мифология. История. Человек: Литература Великобритании и США : учебное пособие. Издание 2-е, исправленное и дополненное. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2014.
- Поэтика французского романа XVIII века : учебное пособие. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2008.
- Поэтика французского романа XVII века : учебное пособие. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2010.
- Диалогическая поэтика: Теория и история литературы : учебное пособие. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2016.

Автор монографий в электронном виде (доступ через медиатеку МГЛУ):

- История зарубежной литературы, 2010.
- Основы теории литературы, 2016.
- Теория и история зарубежной литературы, 2016.

Составитель, автор вступительных статей, комментариев и примечаний к книгам: Примечания // Французская повесть и рассказ XIX века. М.: Правда, 1988. С. 523–557.

Авантюрный мир «Франсиона»: вступ. ст. // Сорель Ш. Правдивое комическое жизнеописание Франсиона. М.: Правда, 1990. С. 5–22.

Примечания // Сорель Ш. Правдивое комическое жизнеописание Франсиона. М.: Правда, 1990. С. 572–590.

Французский плутовской роман: вступ. ст. // Лесаж А. Р. Похождения Жиль Бласа из Сантьяны. М.: Правда, 1990. С. 5–12.

Примечания // Лесаж А. Р. Похождения Жиль Бласа из Сантьяны. М.: Правда, 1990. С. 741–755.

«От составителя», составление, комментарии, именной указатель // Сен-Симон. Мемуары: Полные и доподлинные воспоминания герцога де Сен-Симона о веке Людовика XIV и Регентстве: в 2 т. М.: Прогресс, 1991.

У истоков полифонического романа: вступ. ст. // Лесаж А. Р. Хромой бес. Монтескье Ш. Л. Персидские письма. Дидро Д. Нескромные сокровища. М.: ИО-ЛОС, 1993. С. 5–18.

Мариво. Удачливый крестьянин, или Мемуары г-на\*\*\* // сост. серии, вступ. ст. А. П. Бондарева. М.: Барс, 1994. 398 с.

Мариво. Жизнь Марианны, или Приключения графини de\*\*\* // сост. серии, вступ. ст. А. П. Бондарева. М.: Барс, 1994. 543 с.

Автор перевода романа Лео Мале «Улица вокзальная, 120», статей Луи Арагона и Андре Мальро, исторической монографии Жана Тюлара «Наполеон, или Миф о спасителе», трижды переизданной издательством «Молодая гвардия».

Лауреат конкурса Московской организации Союза писателей России «Лучшая книга 2008–2011 гг.» в номинации «Литературоведение» («Поэтика французского романа XVII в.»).

Разработал ряд фундаментальных литературоведческих проблем, получивших освещение в статьях, опубликованных в электронном издании «Современная французская литература: Электронная энциклопедия», в том числе:

Художественное сознание французов в контексте западноевропейской литературы [Электронный ресурс] // Современная французская литература: электронная энциклопедия / под ред. проф. Вл. А. Лукова. URL: <http://modfrancelit.ru/hudozhestvennoe-soznanie-frantsuzov-v-kontekste-zapadnoevropeyskoj-literaturyi-statya-a-p-bondareva/> [2012].

Бондарев А. П. Соссюр и теория литературы (статья А. П. Бондарева) [Электронный ресурс] // Современная французская литература: электронная энциклопедия / под ред. проф. Вл. А. Лукова. URL: [modfrancelit.ru/sossyur-i-teoriya-literaturyi-statya-a-p-bondareva/](http://modfrancelit.ru/sossyur-i-teoriya-literaturyi-statya-a-p-bondareva/) [2012].

Член трех диссертационных советов: по литературоведению (Д 212.154.10) социальной философии (Д 212.135.07) и педагогической психологии (Д 212.135.06). Научный руководитель аспирантов кафедры отечественной и зарубежной литературы.

Докладчик и модератор секций на международных форумах и конференциях в университетах: Университете Калгари (Альберта, Канада), Гранады (Испания),

им. Дж. Неру (Нью-Дели), Бакинском Славянском университете, Азербайджанском университете языков, Казахском национальном университете им. Аль-Фараби (Алматы), Ереванском государственном лингвистическом университете им. В. Брюсова. Участник «Международной школы молодых переводчиков» на базе МГЛУ. Постоянный член Экспертного совета Института перевода.

Член оргкомитетов международных конференций: на «XIV e XVI Jordanas hispano-rusas de traduccion e interpretacion» (Univercidad de Granada); «Актуальные проблемы азербайджановедения» (Баку); Бакинских международных гуманитарных форумов; XIII Международного форума «Диалог языков и культур СНГ и ШОС в XXI веке» (Бишкек).

Работал приглашенным преподавателем в:

- ✓ Коннектикутском колледже (Нью-Лондон, США)
- ✓ Университете Валансьена (Франция)
- ✓ Шанхайском университете иностранных языков
- ✓ Славянском университете Республики Молдова
- ✓ Национальном педагогическом университете имени М. П. Драгоманова
- ✓ Казахском национальном университете имени Аль-Фараби
- ✓ Казахском национальном педагогическом университете имени Абая
- ✓ Бакинском славянском университете
- ✓ Азербайджанском университете языков.

Избран Почетным профессором Азербайджанского университета языков.

За заслуги в области науки и образования награжден нагрудным знаком «Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации» (2001).

Медалями:

«Ветеран труда» (2006)

«В память 850-летия Москвы» (1997)

«За заслуги перед МГЛУ» (2007)

«55 лет Союза писателей России» (2009)

«М. Ю. Лермонтов: 1814–1841» (2014)

«НАСААТЧЫ – MENTOR» (2017) от Международного гуманитарного фонда Киргизской Республики (Бишкек).

Награжден также:

- Дипломом «За верное служение отечественной литературе» (2009) с вручением медали «55 лет Московской городской организации Союза писателей России: 1954–2009»;
- Почетной грамотой Совета по сотрудничеству в области образования государств-участников СНГ в связи с 80-летием Московского государственного лингвистического университета – базовой организации по языкам и культуре государств – участников СНГ (2010);
- Дипломом М. Ю. Лермонтова «Недаром помнит вся Россия» (2014) с вручением медали М. Ю. Лермонтова.

*Кафедра отечественной и зарубежной литературы*

УДК 82.09

**И. А. Гулова**

кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка и теории словесности МГЛУ; e-mail: gulova@yandex.ru

### **АЛЕАТОРИКА И АПОФАТИКА: СПЕЦИФИКА СИНХРОНИЗАЦИИ**

В статье апофатика и алеаторика рассматриваются как важнейшие категории текста, динамическое взаимодействие которых определяет архитектонику художественного текста, характер реализации структурно-смысловых оппозиций, принципы персонажного распределения, особенности отбора и употребления языковых средств, спектр доминирующих стилистических приемов.

*Ключевые слова:* апофатика алеаторика; С. И. Шмелев; апофатическое поле; апофатическая деталь; алеаторическая деталь; нейтрализация оппозиции; вторичная коммуникация.

**I. A. Gulova**

PhD (Philology), Assistant Professor, Professor at the Department of the Russian Language and Theory of Literature, MSLU; e-mail: gulova@yandex.ru

### **ALEATORY AND APOPHATIC: SPECIFICITY OF SYNCHRONIZATION**

The article studies apophatic and aleatory as important categories of text, the dynamic interaction of which determines the architectonics of the text, the realization of structural and semantic oppositions, the personal distribution, selection and use of linguistic means, and dominant stylistic devices.

*Key words:* apophatic; aleatory; S. I. Shmelev; apophatic field; apophatic detail; aleatory detail; neutralization of opposition; secondary communication.

### **Введение**

Антропоцентрическая ориентированность современных гуманитарных исследований обусловила интерес к художественной литературе как к средству нетривиальной самоактуализации личностей адресанта и адресата, как к способу репрезентации социально-

культурных характеристик общества в синхроническом, диахроническом и панхроническом аспектах, как к результату самопознания общества в сфере, предполагающей креативную реализацию когниции. Соответственно в центре внимания исследователей оказываются такие идиостилевые доминанты и стилеобразующие факторы, которые эксплицируют специфику художественного сознания.

В связи с этим закономерный интерес вызывают труды А. П. Бондарева, в которых особенности художественного текста рассматриваются как результат взаимообусловленности апофатики и алеаторики: «Непредрешенный исход взаимодействия внутренних (психологических) и внешних (фабульных) событий поддерживает в напряжении внимание читателя, который оказывается в положении аналитика, вынужденного вникать в детективное переплетение социально-психологических мотивировок» [Бондарев 2016, с. 79]. Это обобщение имеет междисциплинарный характер: с одной стороны, оно находится в русле литературоведческих и философских трудов М. М. Бахтина, с другой – обращено к изысканиям в области психологии, ср.: «Мир, где действительно протекает, совершается поступок, – единый и единственный мир, конкретно переживаемый: видимый, слышимый, осязаемый и мыслимый, весь проникнутый эмоционально-волевыми тонами утвержденной ценностной значимости» [Бахтин 2000, с. 51] и «Эмоция – не просто организмическая реакция. Ее нельзя рассматривать только как действие, совершаемое в ответ на некое стимулирующее событие или ситуацию, она сама по себе является стимулом или причиной наших поступков» [Изард 2000, с. 57].

Рассмотрим, каковы особенности реализации алеаторики и апофатики в рассказе И. С. Шмелева «Мой Марс» и каков характер их взаимодействия.

Заглавие текста ориентировано на субъектную определенность: оно актуализирует рассказчика и алеаторического героя. Первый из них в текстовой перспективе проявляет себя как участник и / или интерпретатор событий. Второй, сеттер, является алеаторическим доминантом, поведенческая раскрепощенность которого провоцирует нарушение коммуникативных стереотипов и пространственных моделей общения.

Свободный косвенный дискурс [Падучева 1996, с. 206] исходно организуется фундаментальной коммуникативной оппозицией *Свой /*

*Чужой* и имеет текстовую реализацию *Я, Марс / Все*. Острота противостояния персонажей определяет развертывание алеаторики до кульминации текста, после чего оппозитивные корреляты нейтрализуются. Переход от конфронтативного общения к кооперативному, соответствующему коммуникативным традициям коллективистских феминных культур, легко выявить, сопоставив рамочные элементы:

Вступление	Заключение
<p>[<i>Марс</i>] Любит меня до страсти и всех незнакомых считает моими врагами и старается их изловить</p>	<p>... подходил ко всем и доверчиво клал на колени свою умную ... голову и ласково заглядывал в глаза ... С Марсом прощались многие, и он как-то быстро выучился давать лапу, чего раньше за ним не водилось</p>

Изменение особенностей персонажного взаимодействия, репрезентируемое динамическим характером окулесики, проксемики, такесики и реализованное когнитивным потенциалом контекстуальной антонимии и синтаксического хиазма, эксплицирует радикальное преобразование коммуникативного контекста. Это указывает на то, что специфика текста обращена к динамическому аспекту его развертывания.

### Динамическая природа апофатики персонажей

В рассказе последовательно используется оппозитивная модель построения образов от внешнего к внутреннему, от социального к эмоциональному. Она предполагает, что алеаторика инициирует самораскрытие персонажей через проявление их апофатики. В этом смысле можно говорить о внутренней диалогичности образов. В. Т. Захарова отмечает: «Уже раннее творчество И. С. Шмелева свидетельствует о глубоко свойственной его художественному сознанию созерцательности, – в том ее понимании, которое было присуще русской религиозной философии. Во многих рассказах дооктябрьских лет мы встречаем стремление узреть за видимой картиной бытия “лик скрытый”, который и есть ответ, который и есть Истина» [Захарова 2015, с. 58].

Неодноплановость персонажей манифестируется уже в экспозиции, где разрабатываются смысловые возможности лексики визуального восприятия ... *господин ... По виду-то уж очень суров // величайший добряк, и на бульвар-то заходит, чтобы поглядеть на детишек;*

деловой человек // *А попробуйте заглянуть в него хорошенько ... и выгянет из него то, что, казалось, совсем задавили в нем его толстые книги и цифры*, чему соответствует в финале первой части метафорическое *Он показал мне...* Как видим, оппозиция *Смотреть / Видеть* выполняет когнитивную функцию и соотносится с мотивом обмана и узнавания. Для его реализации служат аллегория и образный параллелизм, которые формируют стилистический облик экспозиции и обозначают авторскую стратегию на установление соответствий, поиск подобий и аналогий:

Взгляните на ананас! ... толстокожий ... // прячется ... мякоть: → [*о гранате*] кожура крепка ..., как усохшая резина // А внутри притаились ... его сочные зерна → кактус, колючий, толстокожий ... угрюмый // вспыхивает в нем [*о цветке*] звезда ... нежная.

Далее мотив обмана и узнавания находит буквальное разрешение в вынесенном в сильную позицию начала вступления утверждению *Да, наружность обманчива* и в перефразированном виде используется в кульминации текста, когда проявляется глубинная гуманистическая этика, переформирующая вторичную коммуникацию ... *какие лица! Я не узнаю их!*

Проанализируем последовательность развития образа делового человека. В завязке персонаж вводится с расчетом на антиэстетичность восприятия ... *в засаленном картузе и поблескивавшем пиджаке ... исследовал свою записную книжку, водя жирным пальцем*. Предполагается, что это прагматик, для которого *не существовало ни моря ... ни ... дельфинов ...* Невербальная составляющая образа соответствует вербальной: характерологическая реплика (которая окажется пророческой) отличается предельной категоричностью *За хвост да в воду!* При нарастающем вое собак купец вообще выходит из коммуникации *сложил книжку и угрюмо глядел на море*. И тем выразительней становится его непрогнозируемое подключение к общению в форме эмотива:

А жалко собачку-то! – выпаливает деловой человек.

Далее в соответствии с этим нарушением поведенческой антиципации предъясняется невербалика, характер которой указывает на вытеснение прагматического эмоциональным:

И даже торговый человек забыл о своем чухонском масле. Он с упоением смотрит на возвращающуюся шлюпку и одобрительно потряхивает головой.

Текстообразующая роль оппозиции *Смотреть / Видеть* обнаруживается в алеаторической детали. Она представлена вертикальным дистантным словесным рядом тематически соотнесенных слов:

Господин через пенсне строго поглядывает на вас – господин с газетой строго из-под очков поглядел на бойкого мальчишку – барыня ... читала при помощи лорнета – господин с огромным морским биноклем ... эффектно смотрел в свой телескоп.

Последовательность распределения тематически связанной лексики соответствует логике развертывания изложения от явного к скрытому.

### **Интенсивность персонажного взаимодействия и психологический нарратив**

Важнейшим стилеобразующим фактором текста является персонажная расстановка и степень интенсивности персонажного взаимодействия. В рассказе особенности субъектного распределения эксплицируются колористикой и светом.

Цвет связывает персонажей, обладающих разными социальными и возрастными характеристиками, формируя диалогические пары. Алеаторический доминант посредством колористических сближений включается как в мир людей, так и в мир животных. Он соотносится со своим спасителем *рыжий, крутился желтым клубком и рыжий матрос, рыжая борода, рыжий гигант*; с девочками *пунцовые и красные бабочки от красненькие платья* и по принципу цветовой обратимости, с их точки зрения, *Марс – красная собачка*. Цветовая синхронизация отчетливо обнаруживается в ... *лизнул своим розовым языком румяную щечку красной бабочки*. Цветовые соответствия охватывают большинство персонажей: с образами девочек так связаны образы капитана и его помощника *розовое личико, белые туфельки и румяный*, а также *белоснежный* [китель], *как белый монумент*; несколько слабее и сложнее обозначаются социальные связи: [о гувернантке] *шляпа с васильками* и [о матросах] *в синей блузе, синеющая группа, синие спины*.

Иначе реализуются семиотические возможности света, который представлен как блеск и вводится локально – появляется только в пятой части и очерчивает кульминацию действия. Выполняя структурную и усилительно-выделительную функцию, он выводит на передний план восприятия гармонизацию персонажного распределения на этапе алеаторического слома:

рыжая голова [Марса] сверкает на солнце – [о мальчике] по носу его бежит сверкающая капелька [перифрастически о слезе] – Капитан... И в его руке сверкают золотые часы – и в крепкой руке [матроса] вытягивается из моря что-то сверкающее <...>. И все мы видим, как падают сверкающие струи (архетипические представления о воде как очищении).

К этому примыкают тематически соотнесенные *поплескивают весла на солнце* и связанные лексическим повтором *Барышни в светлых платьях машут платками. Мальчонка прыгает. Торжество и светлые улыбки на лицах*. Такая логика использования световых характеристик позволяет перейти от колористически обозначенных диалогических пар к цепочке таких пар, которая является замкнутой – Марс → мальчик → капитан → пассажиры → матросы → вновь Марс. Кольцевое субъектное сближение актуализирует качественно новый персонаж – коллективный.

Интенсивность персонажного взаимодействия можно охарактеризовать как своеобразное «броуновское движение»: в обществе, сформированном по принципу случайного выбора и имеющем вполне определенные страты, все коммуницируют со всеми. Характер этой коммуникации последовательно передается окулесикой, которая, в зависимости от алеаторики, проявляется как конфронтативная и как кооперативная. Этот тончайший индикатор коммуникативного контекста создает в тексте апофатическое поле, которое в определенный момент оказывает сильнейшее воздействие на алеаторику:

... глаза всех устремлены на нас – Я уже вижу обращенные на меня неприязненные взгляды ... На меня обращены взгляды. От меня ждут. Меня обвиняют – Повыскакивали из-за стола. Я высвистывал Марса и ловил нежные взгляды публики – Мы явились на палубу под десятком устремленных на нас глаз <...>. Все давали дорогу и с подозрением поглядывали на Марса. Не радовало спокойное море и игра дельфинов. Очень приятно, когда на вас поглядывают с опаской или даже неприязню.

Характер окулесики радикально меняется после событийного узла «падение Марса в море» *А глаза! Они все смотрят, волнуются и ждут.* Значимо, что коллективное визуальное как показатель коллективного эмоционального исчезает из текста после кульминации.

Она организована по принципу «согласования голосов»: исчезают субъязыковые персонажные различия, актуализируется семантико-стилистический потенциал категории числа, типа и вида предложения. Реплики рассказчика стремительно преобразуются в коллективный директив большой иллюкутивной силы

– Господин капитан! Прошу вас... Прикажите задний ход... если можно... Он доплывет... Прошу вас <...>. Я заплачу расходы, если...

– Я также прошу, капитан. Я думаю, никто не может быть недоволен. Всё от вас зависит...

Что такое? Около нас толпа. Глаза смотрят на капитана.

– Просим остановить пароход!

– Просим!

– Просим!!

– Жестоко не подать помощь...

Они все, все они просят за моего Марса, который теперь выбивается из сил.

В этом текстовом фрагменте не менее важное место занимает рефлексия рассказчика, свидетельствующая о возникновении когнитивного диссонанса. Степень нарушения антиципации эксплицируется объективизацией, хиазмом, антитезой, гиперболой и литотой в их металогической компрессии.

Далее на передний план восприятия выдвигается форсированная кооперативность поведения. А. П. Бондарев отмечает, что «апофатика описывает спонтанное, а следовательно, непредсказуемое взаимодействие дифференциальных функций психики героя, побуждающее его совершать неожиданные поступки» [Бондарев 2014, с. 353]. В соответствии с этим в тексте гармонизация и универсализация речевого поведения персонажей согласуется с гомогенностью и силой эмоционального реагирования. Синхронизация апофатики и алеаторики выделена вертикальным дистантным повтором, градацией и парцелляцией:

И вдруг все ахнули: голову Марса накрыло большой волной...  
И все, решительно все, довольны, веселы. Счастливы даже ... Нет, все

счастливы. И какие у всех хорошие, добрые человеческие лица!.. И всем, видимо, было очень весело... Весь пароход сбился к бортам;

плеонастическим словоупотреблением:

почувствовали одно, всем общее, что таилось в душе у каждого;

а также связанным с ним словообразовательно:

Я проникался этим всеобщим мирным настроением.

Эмоциональное заражение репрезентируется метонимическим использованием слов, характеризующих социальный статус и организованных полисиндетоном в развернутой перечислительный ряд:

Когда были забыты и шляпа-панама, и бархатные картузы, и смазанные сапоги...

Нейтрализация оппозитивных коррелятов *Я, Марс / Все* в явном виде происходит в заключительном предложении периода, экспрессия которого создается литотой и аллитерацией при семантических расхождениях тематически связанной лексики:

Когда мужичок в поддевке тянулся через плечо господина, облеченного в изящную английской фланели пару, и оба они смотрели на борющуюся за свою жалкую жизнь собаку и жалели, и хотели одного.

Эйфория согласованного эмоционального реагирования приводит к эмоциональному раскрытию коллективного героя и самораскрытию каждого персонажа и, как следствие, к преодолению социальных и возрастных барьеров, гармонизации вербалики и невербалики. Не случайно библеизм «*Будьте как дети!*» представлен в тексте столь прозрачно ... *какие всё это взрослые и хорошие дети*. Разработка этого направления интертекстуальности, обладающего колоссальной духовной, этической, эмоциональной и литературной нагруженностью, несомненно, указывает на органическую включенность творческого наследия И. С. Шмелева в отечественный литературный процесс, специфику которого определяет приверженность гуманистическим традициям. Н. М. Солнцева полагает, что доминантой творчества И. С. Шмелева является «его любовь к человеку, которая превосходила и гражданский пафос, и философские умозрения» [Солнцева 2006, с. 23].

В связи с этим нельзя не указать на наличие текстовой апофатической детали, в качестве которой выступает *слеза*. Ею формируется малый персонажный круг, в который входят исключительно дети и собаки [о Марсе]:

В углях закрытых глаз было влажно. Должно быть, он плакал во сне — *мопс (антагонист Марса)* всплакнул ... Он плачет!... в соседних клетках прекратились рыдания ... Красные бабочки занялись игрой в мяч, уронили его в море и поплакали...

и, наконец, в кульминации:

Мальчуган с тросточкой, дергающийся и бледный, глядит, вытянув шею. И вижу я, как по носу его бежит сверкающая капелька и падает в море.

Такое использование апофатической детали имеет реминисцентный характер и обращено к творчеству Ф. М. Достоевского, литературное наследие которого оказало значительное влияние на И. С. Шмелева, что было отмечено уже дореволюционной критикой. Однако авторская рецепция проблематики ценности жизни в «Мой Марс» обострена, так как нравственность сообщества как модели общества в рассказе испытывается жизнью животного.

### Напряженность алеаторики фабулы

Алеаторика фабулы реализуется в двух направлениях. Первое обеспечивает событийную напряженность и связано с использованием различных нарративных технологий. В частности, динамизм и непредсказуемость алеаторики создается широким спектром средств и приемов: последовательно используется наречие *вдруг* как темпоральный сигнал неожиданности:

...вдруг из-под самых ног с визгом и лаем вынырнул Марс; ... еще один взмах весел. И вдруг все ахнули: голову Марса накрыло большой волной ... И вдруг ... вырастает красивая фигура...

нарративный порядок слов актуализируется отбором предикатов и употреблением настоящего исторического и прошедшего прерванного времени: от *Я шел не торопясь ... Я пустился бегом – Я ринулся вперед* – к метаморфозе: *Я бомбой вбегаю на мостки; ... мопс*

запутался в канатной петле, и Марс совсем было накрыл его, но... Для выдвигания предиката активно привлекаются выразительные ресурсы асиндетона и парцелляции.

Второе направление реализации алеаторики фабулы создает психологический нарратив. Его изменяющийся характер отражает акустическое поле, особенности которого определяются апофатикой персонажей. В этом смысле можно говорить, что архитектоника рассказа организована по принципу «развернутого периода»: протасис формируется как последовательность повествовательных узлов, каждому из которых соответствует свой акустический образ (специфическая сила, высота, интенсивность звука и др.).

В второй части, когда рассказчик и собака появляются на пароходе, значимость звуковой составляющей выделена параллелизмом и эпифорой:

Но я уже вижу руку помощника капитана, протягивающуюся к свистку. Я уже слышу этот свисток.

В прогностической сцене отплытия метафорически вводится мотив моргальности и обозначается характер развития акустического поля *пароход грозно ревет, смертельно пугая Марса*.

Событийно насыщенная третья часть имеет сложный акустический рисунок. При первом *переполохе*, который является локальным, сила звуковой волны велика, но сама волна кратковременна: *Что-то рычавшее под скамейкой ... С неистовым ревом вынырнул мопс ... мальчишка ревел*, далее звук затихает: *отойдя от рычавшего мопса на приличное расстояние* и буквально: *Наконец, все успокоилось*.

Следующий *переполох* охватывает всех персонажей и полностью представлен сквозь призму звукового восприятия. Этот повествовательный узел является первой реализацией коллективного эмоционального, хотя в центре внимания находятся животные. Своеобразная красота какофонии, отражающая степень эмоционального заражения, реализуется во взаимодействии темы музыки и темы плача:

Тонкой острой ноткой донесся вой... Еще нотка, еще... Тоном выше... Вой усиливался и начинал переходить в какое-то завывающее рыданье.

Далее эти мотивы чередуются, заданная алеаторическим доминантом музыкальная тема развивается полифонически. В отличие от

этого, характер следующего повествовательного узла – *свалки* – определяет собственно какофония *барыня с лорнетом кричала ... Кто-то призывал матросов. Кто-то ревел и топал ножками...* Однако даже это фортиссимо передает апофатическую согласованность.

В четвертой части повествовательный узел «схватка собак» предваряется выразительной звуковой конфронтацией, полностью реализованной ономастопеями. Второй акустическая волна представлена в сцене *кутерьмы*, вызванной игрой в казаки-разбойники [девочка] *кричит, так как парнишка грозит выкинуть ее в море. Марс рвется, фрейлейн кричит, другая девчушка прыгает на одном месте и вопит.*

Пятая часть, включающая кульминацию, содержит вещий сон, который стремительно переходит в реальность. Этот текстовый фрагмент организован на противопоставлении звука тишине:

Море поет мне тихую сказку ... И вдруг стало тихо-тихо // Мне снилось, как ... деловой человек ... кричал пронзительно ... Я открыл глаза ... кричал тонкий пронзительный голосок ... Над головой беготня. Крики.

Далее алеаторика представлена сквозь аудиовизуальную призму:

Вытянуты головы. Стоит гул голосов... Я вижу простые лица. Я слышу жалеющие голоса.

Доля апофатической составляющей изложения нарастает:

Браво! Ура!!! – дружно прокатывается по палубе ... У мостика собралась молодежь и устроила капитану настоящую овацию и т. д.

Таким образом, в текстовой перспективе вплоть до кульминации в повествовательные узлы вовлекается всё большее количество персонажей, происходит не только расширение, но и наложение событийной и эмоциональной составляющих, и всё это находит отражение в динамичной и фактурной апофатически обусловленной акустике.

В аподосисе звуковое поле постепенно замедляет темп и теряет силу. В заключении укрупняются образы рассказчика и пса, активно используется ретардация и, наконец, происходит отказ от богатейшей звуковой палитры:

... горизонт пылал тихим огнем ... [Марс] тихо ... добрался до кормы и незаметно подошел ко мне сзади и ткнулся носом ... тихо подходил ко всем.

Оппозиция Звук / Тишина, как видим, приобретает метафизическое наполнение. В связи с этим показательным представляется вывод, сделанный Я. О. Дзыгой, исследовавшей «Пути небесные», идиостилевую текстовую доминанту, отражающую особенности художественного сознания автора уже эмигрантского периода: «Знаки вечности в календарном, бытовом времени – неспешность, тишина и покой» [Дзыга 2013, с. 163].

В то же время следует отметить, что основой алеаторики является сюжетообразующая универсалия «счастливое избавление от неожиданной смерти», а это обуславливает доминирующее положение мотива витальности и соответствующей ему доминирующей текстовой эмоции радости, которая «играет регулирующую роль как в представлении, так и в понимании авторских личностных смыслов» [Пищальникова 2010, с. 63]. Она реализуется через смеховой ракурс развертывания изложения и корректирует уровень алеаторической драматизации.

Смеховой ракурс текста, за которым явственно проступает образ автора, формируется последовательным обращением к теме смеха и интенсивным использованием иронии как полифункционального стилистического приема. Тема смеха обнаруживается в динамически разворачивающемся вертикальном словесном ряде, образованном лексикой разной стилистической окраски, словообразовательной природы и морфологической принадлежности: в экспозиции [о цветении кактуса]: *Улыбнулся угрюмый еж и улыбнулся-то на какой-нибудь час. И долго помнится эта поражающая улыбка*; далее во вступлении [о Марсе] *иногда улыбается во сне, гавкнул насмешливо*; в основной части текста *Иван Сидорович очень весел, с веселым грохотом наложил на дверь крюк, принялся насвистывать что-то веселенькое – Рыжий матрос посмеивается у борта и перемигивается с другим – Лица зрителей улыбаются – [о девочках]. Обе стрекозы закатились ярким серебряным смехом – ...матросы скалят зубы. Рыжий гигант рассказывает что-то смешное – [о капитане] его умные глаза улыбаются ... – Надо же когда-нибудь и пошутить ... и капитан улыбался ... и всем, видимо, было очень весело – Марс чихнул, что вызвало страшный хохот – и в заключение *Смеялись над передрагой*. Сопоставление приведенных текстовых фрагментов позволяет утверждать, что последовательная обращенность темы смеха к алеаторике при*

максимальном персонажном охвате приводит к карнавализации событийного дискурса.

В стихию смеха также вовлекается внешний адресат – читатель – в соответствии с авторской стратегией диалогизации монолога. Ирония в этом случае используется как одна из наиболее успешных эмоционально фокусированных тактик. В частности, актуализируются выразительные ресурсы стилистического разнообразия: *Мухи с восторгом взирают на него ... Мурза ... с шипом взлетает на шкатулку, сбрасывая по дороге бремя лет*, даются аксиологические иронические характеристики [Марс]: *Очень смиренный, когда спит на коврике; ... фрейлейн стройная, как вязальная спица*; объединяются разные ситуации, в результате чего объектам приписываются несвойственные признаки [о мопсе] *теперь от бедного Тузика останутся одни перья*. В целом функционал иронии в тексте настолько широк, что, с одной стороны, обеспечивает глобальную связность текста, с другой – вносит в коммуникацию с внешним адресатом непринужденность, чем существенно расширяется адресованность текста.

### Заключение

Динамическое развертывание алеаторики и апофатики в рассказе И. С. Шмелева «Мой Марс» формирует архитектуру текста по принципу «развернутого периода»: в протасисе алеаторика инициирует апофатику, чем создается стабильный агональный апофатический фон, который сам начинает влиять на развитие алеаторики; в кульминации взаимообусловленность алеаторики и апофатики эксплицируется – алеаторика провоцирует радикальную смену апофатики; в аподосисе алеаторическая напряженность падает, и соответственно стабилизируется гармонизирующий апофатический фон. Взаимообращенность апофатики и алеаторики обуславливает актуализацию, а затем нейтрализацию структурно-смысловых оппозиций *Свой / Чужой, Социальное / Эмоциональное, Внутреннее / Внешнее, Смотреть / Видеть, Звук / Тишина* – отражает неодноплановость персонажей и определяет их взаимодействие в диалогических парах, малом и большом диалогическом круге. Такая реализация алеаторики и апофатики выдвигает на передний план восприятия авторские представления о релятивистском и онтологическом в человеке, а коллективный персонаж эксплицирует философию текста как утверждение

«внутреннего человека», суть которого М. М. Бахтин определил весьма поэтично: «Сочувственное понимание воссоздает всего внутреннего человека в эстетически милующих категориях для нового бытия в новом плане мира» [Бахтин 2000, с. 178].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Соб. соч. : в 7 т. Т. 1. М. : Русские словари, 2000. С. 69–263.
- Бахтин М. М.* К философии поступка // Бахтин М. М. Соб. соч. : в 7 т. Т. 1. М. : Русские словари, 2000. С. 5–68.
- Бондарев А. П.* Апофатика героя и алеаторика фабулы // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2016. Вып. 17 (756). С. 78–102. URL : [www.vestnik-mslu.ru/Vest-2016/Vestnik\\_17\\_756\\_indd.pdf](http://www.vestnik-mslu.ru/Vest-2016/Vestnik_17_756_indd.pdf)
- Бондарев А. П.* Мифология. История. Человек. М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. 568 с.
- Дзыга Я. О.* Творчество И. С. Шмелева в контексте традиций русской литературы. М. : БУКИ ВЕДИ, 2013. 348 с.
- Захарова В. Т.* Поэтика прозы И. С. Шмелева. Н.-Новгород : Мининский университет, 2015. 106 с.
- Изард К. Э.* Психология эмоций. СПб. : Питер, 2000. 464 с.
- Падучева Е. В.* Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке; Семантика нарратива). М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. 464 с.
- Пищальникова В. А.* История и теория психолингвистики. Ч. 3. Психопоэтика. М. : АСОУ, 2010. 144 с.
- Солнцева Н. М.* И. С. Шмелев: Аспекты творчества. М. : КРУГЪ, 2006. 256 с.

УДК 82.091

**И. А. Гусейнова**

доцент, доктор филологических наук,  
профессор каф. лексикологии и стилистики немецкого языка  
и каф. немецкого языка переводческого факультета МГЛУ;  
e-mail: ginnap@mail.ru

### **«МАРТ» В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОЙ ПОЭЗИИ**

**(на материале стихотворений известных немецких поэтов XIX–XX вв.)**

В статье предпринимается попытка анализа слова «März» (рус. март) с позиций современной динамической лингвистики с привлечением лингвофилософского подхода. При этом «März» рассматривается в качестве поэтического слова, формирующего композиционный центр лирического произведения и выступающего в роли художественной детали, вокруг которой разворачивается основная сюжетная линия стихотворения. В ходе анализа было установлено, что в функции поэтического слова «März» служит реализации определенных мотивов, на которых с помощью указанной лексики фокусируется внимание читателя, а именно: экологического, теологического мотивах, а также мотива любви. Анализ проводится на обширном немецкоязычном материале – на стихотворениях поэтов и писателей XIX–XX вв. В результате лингвистического анализа конкретных языковых примеров, в которых представлено слово «März» и слова синонимического ряда, автор статьи приходит к выводу о том, что «März» в функции поэтического слова несет в себе знание инферентного характера. Это обстоятельство позволяет читателю путем интерпретации и интеллектуальной обработки эстетической информации распознать и декодировать послание поэта.

**Ключевые слова:** поэтическое слово; художественная деталь; динамическая лингвистика; лингвофилософская концепция; эксплицитность; имплицитность.

**I. A. Guseinova**

Associate Professor, Doctor of Philology (Dr. habil.),  
Professor of the Department of Lexicology and Stylistics of German Language  
at the Faculty of German and at the Department of German  
at the Faculty of Translation and Interpreting, MSLU; e-mail: ginnap@mail.ru

### **MARCH IN GERMAN POETRY**

**(an analysis of verses by famous German poets of the 19th–20th centuries)**

The article aims to analyze the German word «März» from the standpoint of the dynamic direction in contemporary linguistics and with reliance on linguo-philosophic approach. «März» is regarded as a poetic word that serves as the compositional centre of lyric poetry, that is, acts as a poetic element round which the whole poetic meaning / line unfolds. The analysis shows that, being a poetic word, «März» serves to actualize certain motives and causes the reader to focus his / her attention on

a concrete theme, namely, ecological, theological, or the motive of love. The analysis is based on a variety of examples from verses written by German poets of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. As a result of linguistic analysis of a number of lines that contain the word «März» and synonymous words the author comes to the conclusion that, being a poetic word, «März» contains inferential knowledge. This fact makes it possible for the reader – through interpretation and intellectual processing – to recognize and decode the poet's message.

**Key words:** poetic word; poetic element; dynamic linguistics; linguophilosophic theory; explicit information; implicit information.

Эстетика и этика осознают  
свою относительную автономию  
лишь в диалогической соотнесенности  
друг с другом [Бондарев 2017, с. 119]

## 1. Введение

В последнее время в современном обществе стало модным вести дискуссии о судьбе традиционных жанров, которые являются ключевыми для литературы и других видов искусства, включая театр и кино. При этом нередко утверждается, что, например, театр «вымирает», проза «мельчает», искусство «деградирует». В основе подобных утверждений лежит постмодернистская философская концепция, которая, однако, не является единственной действующей в интеллектуальном сообществе, а представляет собой одну из форм объяснения тенденций, характерных для нынешнего гуманитарного пространства. Напомним, что современное гуманитарное пространство характеризуется двумя противоположными тенденциями: 1) сервиллистской, направленной на разрушение базовых ценностных систем и ориентаций; 2) гуманистической, нацеленной на сохранение имеющихся традиций, устоев, культурно-исторического наследия. В этом смысле особый интерес представляет художественная литература, которую нередко рассматривают в качестве зеркала той или иной эпохи, поскольку она в большой степени находится под влиянием внешних факторов, определяющих дух времени. В свете вышесказанного научный интерес представляют процессы, происходящие в поэтическом дискурсе. Кроме того, важным является вопрос: можно ли, например, поэзию также причислить к вымирающим жанрам, нежизнеспособным, принадлежащим исключительно эпохе прошлого. Кроме того,

упрек в адрес современной молодежи, что новое поколение мало читает, дает стимул к детальному изучению малоформатных жанров, к которым сегодня следует причислить и поэтические произведения. Мы полагаем, что жанр поэзии обладает достаточным запасом прочности, который следует искать в его лингвистических особенностях, а также его в этической и эстетической основе, транслируемой при помощи поэтического слова.

## 2. März (рус. март) в функции поэтического слова

Итак, современное общество интенсивно обсуждает вопросы о связи культуры, истории и литературы. Это объясняется тем обстоятельством, что современное человечество крайне заинтересовано в возрождении духовного наследия и в укреплении нравственных основ личности. Сегодня в лингвофилософских концепциях применительно к художественному тексту принято выделять два подхода. Первый подход направлен на поиск гармонии между формой и содержанием, в то время как второй заключается в том, чтобы исследовать противоречия, возникающие между формой и содержанием, в которых, по мнению Л. С. Выготского, «заключается истинный смысл нашей эстетической реакции» [Выготский 2000, с. 221]. В этом свете нам представляется существенным понять функцию художественной детали, стимулирующую в поэтическом тексте поиск скрытых смыслов. На наш взгляд, художественная деталь объективируется в поэтическом тексте в виде так называемых ключевых слов номадического свойства, т. е. кочующих из одной разновидности дискурса в другую, несмотря на специфику коммуникационного канала их распространения – традиционные СМИ, новые СМИ, телевидение, Интернет и т. п. Безусловно, литературный дискурс также находится под серьезным влиянием внешних факторов, что побуждает современных писателей и поэтов использовать в своих произведениях широкую палитру языковых средств, включающих также слова, которые можно отнести к классу **поэтических**. Определяя содержание термина, мы придерживаемся взглядов современных ученых-когнитологов, которые полагают, что «в системе языка когнитивную функцию наиболее полно выражают единицы лексического уровня – лексемы и фразеологизмы. Каждая усвоенная лексическая единица означает квант информации о мире» [Киклевич 2014, с. 74]. Таким образом, любое слово,

погруженное в определенные культурно-исторические условия, способно выполнять поэтическую функцию. Отметим, однако, что данное утверждение справедливо в том случае, если слово выполняет одновременно *несколько* функций, обеспечивающих им устойчивое существование в дискурсивной среде.

Применительно к **поэтическому дискурсу**, как мы полагаем, что к разряду поэтических слов можно отнести **ключевые слова**, повторяющиеся на протяжении всего сюжета или серии изданий и имеющие устойчивую, ярко выраженную эмоциональную окрашенность. Рассмотрим далее некоторые особенности употребления лексемы **März** (рус. март) в немецкоязычной поэзии XIX–XX вв.

Во-первых, следует отметить, что список немецкоязычных авторов, в творчестве которых встречается лексема **März** (рус. март) является довольно внушительным – более 60 известных классиков, многие из которых известны русскоязычному читателю: *Ingeborg Bachmann (1926–1973)*, *Bertold Brecht (1898–1956)*, *Günter Grass (1927–2015)*, *Hermann Hesse (1877–1962)*, *Hugo von Hofmannsthal (1874–1929)*, *Erich Kästner (1899–1974)* и др.

Во-вторых, мы установили, что понятие **März** (рус. март) является достаточно размытым, что позволяет применять его в качестве компонента сложных слов для обозначения явлений, имеющих определенную ценность, прежде всего, эмоционального свойства для современного человека, представляющего немецкоязычный социум, ср.:

- нем.: die Märzsonne – мартовское солнце;  
die Märzsonnenflut – мартовское лучистое солнце;  
der Märzwind – мартовский ветер;  
der Märzwald – мартовский лес;  
der Märzgesang – мартовское песнопение;  
der Märzschnee – мартовский снег;  
das Märzlicht – мартовский свет;  
das Märzensterben – смерть в марте;  
die Märzenluft – мартовский воздух *и т. п.*

В-третьих, наше исследование зашло в определенный тупик, потому что все изыскания, касающиеся происхождения слова **март** или его мифологической сущности сводятся в различных источниках к одному: **март** этимологически восходит к имени греческого бога войны Марса. В этом противоречии, на наш взгляд, заключается

глубокий поэтический смысл: с одной стороны, явно прослеживается метафорический перенос, ср. *битва с зимой*, и одновременно *наступление весны*, с другой – наблюдается антиномическое единство – *жизнь и смерть, начало и конец* и др.

В-четвертых, имплицитное присутствие *Марса* в лексеме *März* порождает семиотическое противоречие амбивалентного качества: ассоциации, связанные со смертью, борьбой, уничтожением, гибелью, исчезновением приводят к прямо противоположному эффекту – к иллюстрации таких чувств, как любовь, радость, жизнь, возрождение, созидание, ср. нем.:

нем. Im Märzen der Bauer die Rösslein einspannt;  
er setzt seine Felder und Wiesen instand.  
Er pflüget den Boden, er egget und sät  
Und rührt seine Hände frühmorgens bis spät [März 2013, с. 46]<sup>1</sup>.

Детальный анализ лексических средств, используемых в данном четверостишии свидетельствует о жизнеутверждающем характере данного отрывка, ср. нем.: *Er pflüget, egget und sät* реализуется через преодоление трудностей и постоянную работу, ср. нем.: *rührt seine Hände frühmorgens bis spät*.

Учитывая вышесказанное, мы полагаем целесообразным обратиться к современным лингвистическим концепциям, которые дают возможность исследовать лингвофилософские основы понятия «март» с позиций современной лингвистики. Этим обусловлено заявленное нами применение динамической лингвистики в понимании польского ученого А. К. Киклевича [Киклевич 2014].

Итак, обращение к устойчивым понятиям, к которым также относятся наименование месяцев, времен года, праздников и тому подобных явлений обеспечивает апеллирование к стабильным факторам, формирующим представление об устойчивости окружающего мира. В этом смысле *März* (рус. март) как единица языка и речи представляет собой для современного человека некую опору, вокруг которой разворачивается сегодняшний день или осуществляется погружение в иной мир, отличный от сегодняшнего.

Для нашего понимания ключевым является то обстоятельство, что *März* (рус. март) характеризуется повторяемостью и цикличностью природного свойства. В этом свете мы трактуем лексему *März*

<sup>1</sup> Anonym „Im Märzen der Bauer“, 2013, S. 46.

(рус. март) в философской традиции Серена Кьеркегора<sup>1</sup> (1813–1855), который описывает повторение в качестве движения субъекта в двух измерениях времени – законообразном и случайном стечении обстоятельств, которые позволяют, тем не менее, субъекту оставаться самим собой даже под влиянием внешних обстоятельств. В этом смысле нам представляется важным рассмотреть способы реализации поэтической функции языка на примере лексемы **März** (рус. март). Вслед за А. К. Киклевичем мы полагаем, что «текст (в частности, художественный текст) как вторичная моделирующая система с лингвистической точки зрения описывается в категориях суперсегментных синтаксических единиц – таких, как сложное синтаксическое целое, абзац, дискурс и т. п., а также в категориях стилистики – функционального стиля или жанра» [Киклевич 2014, с. 105]. Однако возникает вопрос о том, насколько это утверждение релевантно при работе с поэтическим произведением. Интерпретация поэтического, равно как и любого художественного текста предполагает обращение к прецедентным феноменам, т. е. «к знакам (словам, высказываниям, текстам), понятиям, явлениям, предметам, которые хорошо известны представителям данной культуры» [Киклевич 2014, с. 107]. Например, А. К. Киклевич трактует символизм И. Анненского как «поэтику инференции» [Киклевич 2014, с. 108], полагая, что «апелляция к прецедентным феноменам необходима в случае, когда возникает дефицит вербализованной информации, а именно – отсутствие связи между отдельными фрагментами текста. Благодаря инференции генерируются новые пропозиции, которые заполняют пустые места в содержательной структуре текста и обеспечивают его связность» [Киклевич 2014, с. 110]. Применительно к поэтическому тексту это означает, что его кажущаяся «скудость» формирует основания для порождения самых разнообразных смыслов и открывает возможности для множественной интерпретации. При этом декодирование осуществляется на двух уровнях: 1) на уровне эксплицитном; 2) на уровне подтекста, порождающего инферентное знание. Не последнюю роль в процессе декодирования играют так называемые **ассоциативные сцепления**, ср. нем.: *März – Lenz – Frühling*, или другой пример: *Blumen – Sehnsucht – Licht*, которые в итоге приводят к неожиданным рифмам нередко комического характера, ср. нем.:

---

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Повторение. М., 1997. 157 с.

Es ist schon so. Der Frühling kommt in Gang.  
 Die Bäume räckeln sich. Die Fenster staunen.  
 Die Luft ist weich, als wäre sie aus Daunen.  
 Und alles andre ist nicht von Belang [März 2013, с. 57]<sup>1</sup>.

Анализ избранных стихотворений немецких поэтов позволяет заключить, что *март* в стихотворениях немецких авторов XIX–XX вв. выполняет не только функции «поэтического слова» (см. труды А. К. Киклевича) [Киклевич 2014], но и представляет собой фокусирующий центр в стихах немецких авторов, вокруг которого разворачивается сюжет и формируется определенное мироощущение. Иными словами, «композиционный центр текста определяется положением основной мысли по отношению к другим, и это делает доступным проникновение в целостность всего текста» [Кайда 2016, с. 95]. Рассмотрим далее, какие мотивы возможны при использовании слова **März** (рус. март) и его контекстуальных синонимов в качестве поэтического слова в немецкоязычных поэтических произведениях.

### 2.1. Экологический мотив

Наиболее распространенным, безусловно, являются мотивы, связанные с описанием природных явлений, которые служат вербализации темы пробуждения, ср. нем.:

нем. Nicht zu vergessender / singender Pfiff  
 Nicht zu vergessende Märzsonne [März 2013, с. 13]<sup>2</sup>.

Рассмотрим упомянутый мотив на примере следующего стихотворения:

Übern Garten durch die Lüfte  
 Hört ich Wandervogel Ziehn,  
 Das bedeutet Frühlingsdüfte,  
 Unten fängt's schon an zu blühh.  
 Jauchzen möchte ich, möchte weinen,  
 Ist mir's doch, als könnt's nicht sein!  
 Alte Wunder wieder scheinen  
 Mit dem Mondesglanz herein.  
 Und der Mond, die Sterne sagen's,

<sup>1</sup> Kästner E. Besagter Lenz ist da. 2013. С. 57.

<sup>2</sup> Kaschnitz M. L. Notizen der Hoffnung. 2013. С. 13.

Und in Träumen rauscht's der Hain,  
Und die Nachtigallen schlagen's:  
Sie ist Deine, sie ist dein [März 2013, с. 27]<sup>1</sup>.

Безусловно, поэзия тем хороша, что каждый увидит в стихотворении то, что он хочет увидеть, несмотря на то, что средства выразительности будут заключать в себе совсем иное содержание. Оставаясь в лингвистическом русле, можно утверждать, что автор радуется приходу весны, ликует вместе с природой, видя ее пробуждение, ср. нем.: *Garten, Lüfte, Wandervogel Ziehn, Frühlingsdüfte, fängt's schon an zu blühen*. Все изменения в природе получают в данном произведении свое выражение, что вряд ли оставит читателя равнодушным. Кроме того, фактор времени в данном стихотворении носит размытый характер: на передний план выходит цикличность и повторяемость, что позволяет тексту оставаться актуальным для всех поколений читателей. Одновременно поэт воспринимает весну как чудо, подаренное нам природой, что выражено в тексте эксплицитно, ср.:

нем. Alte Wunder scheinen  
Mit dem Mondesglanz herein.

Романтическое настроение создает также пение соловьев. В результате взаимодействия лексических средств формируется жизнеутверждающий характер данного стихотворения, которое завершается строчкой о том, что люди, как все живые существа, также являются неотъемлемой частью природы *Sie ist Deine, sie ist dein*, представляя собой единое целое. Несмотря на то, что в тексте не содержится лексема **März** (рус. март), в стихотворении достаточно описаний, которые свидетельствуют о начале весны или ее приходе, ср.: *Wandervogel Ziehn*, а также о ее протяженности, потому что в данном сюжете нашли выражение все три весенних месяца. Известно, что соловьи поют преимущественно в мае, а *fängt's schon an zu blühen* – в апреле. Подобное толкование сюжета объясняет желание автора одновременно радоваться и плакать, ср.:

нем.: Jauchzen möchte ich, möchte weinen,  
Ist mir's doch, als könnt's nicht sein!

---

<sup>1</sup> *Eichendorf J. von. Frühlingsnacht. 2013. С. 27.*

Таким образом, экологический мотив реализуется преимущественно через описания явлений природы и эмоции, которые обуревают человека при взгляде на ее уникальную красоту и мощь.

## 2.2. Теологический мотив

Слово **März** (рус. март) неразрывно связан с предстоящим праздником Пасхи, который в немецкоязычной поэзии является культовым и сопровождается целой серией обрядов. Принято считать, что Пасха является главным праздником в христианском мире и отмечается представителями различных конфессий. Объединяющими символами являются: яйцо, которое символизирует зарождение жизни; пасхальный заяц, который раскрашивает яйца и прячет их в траве, для того чтобы дети могли их найти; украшенные цветы и многие другие. Одним из атрибутов Пасхи в Германии является костер, который разжигается накануне праздника и служит очищению людей от негативных мыслей, чувств и намерений. В этом смысле тема Пасхи является ключевой и в немецкоязычной поэзии.

Es ostert schon. Grün treibt die Zimmerlinde.  
 Wies heut im Grunewald nach Frühjahr roch!  
 Ein erster Specht beklopft die Birkenrinde.  
 Nun pfeift der Ostwind auf dem letzten Loch.  
 Und alles fragt, wie ich Berlin denn finde?  
 – wie ich es finde? Ach, ich such es noch! [März 2013, с. 14]<sup>1</sup>.

Приведенное выше стихотворение также посвящено светлому празднику Пасхи, что эксплицитно выражено с помощью соответствующего устойчивого выражения, ср.: нем. «Es ostert schon», образованного по тому же принципу, что и «Es weihnachtet schon». Примечательно, что Пасха в анализируемом стихотворении погружена в урбанистическую оболочку – Пасха описывается в контексте шумного столичного города, мегаполиса, к которому по праву может быть причислен Берлин, ср.: нем. «Und alles fragt, wie ich Berlin denn finde?». Автор стихотворения умело использует игру слов, основанную на двояком толковании глагола *finden* (рус. находить / найти / нравиться), ср.:

нем.: Und alles fragt, wie ich Berlin denn finde?  
 – wie ich es finde? Ach, ich such es noch!

<sup>1</sup> Kaleko M. Wiederseh mit Berlin. 2013. С. 14.

Этот легкий флирт с городом передает весеннее настроение, желание подышать свежим воздухом, получить удовольствие от общения с миром природы, ср.:

нем.: Wies heut im Grunewald nach Frühjahr roch!  
Ein erster Specht beklopft die Birkenrinde.

Таким образом, ощущение весны в большом городе также может быть передано при помощи различных языковых средств, формирующих взаимопонимание между автором и читателем.

Обратимся к другому отрывку, где описана привычная для любого немца ситуация:

Und dein Kind jagt aufgeregt  
Nach dem ersten Osterhasen [März 2013, с. 15]<sup>1</sup>.

Ассоциативное «сцепление» возникает в результате обусловленного законами формальной логики употребления следующих языковых средств, ср. нем.: *Kind – jagt – Osterhase*. Этот пасторальный образ апеллирует к известному архетипу, образу ребенка, который испытывает искреннюю радость от теплого солнечного света, зеленой травы, возможности поиска пасхального зайца, который, согласно традиции, прячет для детей шоколадные яйца. Безусловно, подобное описание вызывает положительные эмоции и порождает ассоциации, несущие радость, пробуждение и любовь к окружающему миру.

### 2.3. Мотив любви

Этот мотив является не столько распространенным, сколько разнообразным. Любовь выражается к природе, к конкретным цветам, человеку, родным и т. п. Приведем в подтверждение два стихотворения.

Im schnellen Märzschnee durch die Stadt  
ein kühles Omen  
die Hosen weit die Hoffnung schweigt  
der Hut verloren  
die Freundin trauert um den Hund  
die Enten frieren  
der See ein Teich

---

<sup>1</sup> Roth E. Vor Ostern. 2013. С. 15.

ich suche deinen Mund  
was soll die Einsamkeit [März 2013, с. 31]<sup>1</sup>.

An die Fenster klettert der Frühlingstag.  
Mädchen wie Vogel werden wach.  
Die Erde lacht in Liebesschein,  
Pfungsglocken läuten das Brautfest ein;  
Singende Bursche ziehn übers Feld  
Hinein in die blühende, klingende Welt [März 2013, с. 54]<sup>2</sup>.

Анализируя вышеприведенные стихотворения, мы приходим к выводу о том, что на уровне композиционной структуры, упорядочивающей последовательность применения лексических средств, в том числе и содержащих лексему **März** (рус. март), ср.: нем. Märzschnee или одно из ключевых понятий «весна», ср. нем. Frühlingstag, авторам удастся создать условия для сотворчества, возникающего между автором и читателем только в результате успешного взаимодействия разнообразных лингвистических средств, выполняющих в конечном итоге функцию поэтического слова.

### 3. Заключение

Слово **März** (рус. март) служит поэтической визуализации экологических и природных мотивов, а также порождает ассоциации, стилизирующие одновременно противоположные эмоции – от *страха* до *неудержимой радости*. При этом вербализация эмоций, порожденных *мартом* в функции поэтического слова, осуществляется при помощи весьма ограниченного набора лексических единиц.

Важно отметить, что при выборе иной точки отсчета, отличной от слова **März** (рус. март) в функции поэтического слова в одном и том же поэтическом произведении возникает совершенно другой смысл.

Слово **März** (рус. март) служит обозначению целой серии стихотворений, объединяющей различных авторов, работающих в различных литературных направлениях. Использование слова **März** (рус. март) в функции поэтического слова позволяет авторам стихотворений рассчитывать на собственную **идентичность** и соединить таким образом, на первый взгляд, несоединимое.

<sup>1</sup> Rakusa I. Im schnellen Märzschnee durch die Stadt... 2013. С. 31.

<sup>2</sup> Storm Th. Eine Frühlingnacht. 2013. С. 54.

Слово **März** (рус. март) в функции поэтического слова служит выражению целой гаммы чувств, охватывающих читателя и автора в ходе установления диалога, возникающего как при декодировании композиции поэтического произведения, так и при его филологическом прочтении. Безусловно, наиболее зримо **März** (рус. март) объективируется при помощи определенного набора лексических средств, порождающих ассоциативное сцепление.

Слово **März** (рус. март) выступает в роли **связующего (узлового) элемента**, формируя смысловые единства на протяжении всего поэтического текста.

Слово **März** (рус. март) в функции поэтического слова обладает свойством **инференции** – выводного знания, вытекающего из текста в целом, а не из его отдельных слов или абзацев. Результатом взаимодействия лексемы **März** (рус. март) с другими лингвистическими средствами у читателя формируется мироощущение, позволяющее распознать эстетическое послание поэта.

Слово **März** (рус. март) позволяет выстраивать стихотворение в кинематографическом русле, концентрируя внимание читателя на определенных событиях или деталях происходящего, что свидетельствует о динамическом характере анализируемой лексемы.

Амбивалентность лексемы **März** (рус. март) формирует основания для эмоционального и рационального осмысления читателем описываемых в поэтическом произведении событий.

Слово **März** (рус. март) служит выстраиванию и разворачиванию сюжета в поэтическом произведении, формируя таким образом событийную линию. Это свойство лексемы **März** (рус. март) позволяет упорядочивать разнородный и разноплановый материал, придавая ему структурное единство и содержательную стройность, благодаря которому сюжет, распадаясь, вновь приобретает цельность и связность.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бондарев А. П. Эстетика и этика // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017. Вып. 3 (771). С. 118–129. URL : [libranet.linguanet.ru/prk/Vest/3\\_771\\_gn.pdf](http://libranet.linguanet.ru/prk/Vest/3_771_gn.pdf)
- Выготский Л. С. Психология искусства. СПб. : Лань, 2000. 256 с.
- Кайда Л. Г. Эстетический императив инермедиального текста. Лингвофилологическая концепция композиционной поэтики. М. : ФЛИНТА : Наука, 2016. 128 с.

- Киклевич А. К.* Динамическая лингвистика: между кодом и дискурсом. Харьков : Издательство «Гуманитарный центр», 2014. 444 с.
- Кьеркегор С.* Повторение. М. : Лабиринт, 1997. 157 с.
- März. Gedichte. Ausgewählt von Evelyne Polt-Heinzl und Christine Schmidjell. Stuttgart : Philipp Reclam jun. GmbH & Co, 2013. 80 S.

УДК 81-119

**В. Г. Кузнецов**

доктор филологических наук, профессор,  
профессор каф. лексикологии и стилистики ФФЯ МГЛУ;  
e-mail: vgk.avamo@mail.ru

### **Ф. ДЕ СОССЮР – ТЕОРЕТИК ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ПОЭТИКИ**

Ф. де Соссюр вошел в историографию науки о языке как основоположник общей лингвистики, гораздо в меньшей степени он известен как теоретик индоевропейской поэтики. Соссюр выдвинул принцип общности стихотворной композиции, присущей четырем главным поэтическим традициям – санскритской, греческой, латинской и германской. Наибольший интерес представляет гипотеза анаграмм: поэтические тексты на древних индоевропейских языках содержат слово-тему – имя героя или бога, зашифрованное посредством ритмических схем и аллитераций.

**Ключевые слова:** индоевропейская поэтика; сатурнов стих; метрика Гомера; Ригведа; ведический гимн; анаграмма; слово-тема; аэды.

**V. G. Kuznetsov**

Doctor of Philology, Prof. Department of the French lexicology and stylistics,  
Moscow State Linguistic University; e-mail: vgk.avamo@mail.ru

### **F. DE SAUSSURE AS A THEORIST OF INDO-EUROPEAN POETICS**

F. de Saussure went down in the history of linguistics as the founder of general linguistic theory, but he is much less known as a theorist of Indo-European poetics. Saussure advanced the principle of common poetic composition inherent to four main poetic traditions – Sanskrit, Greek, Latin and German. Of the greatest scientific value is his hypothesis of anagrams : poetic texts in ancient Indo-European languages usually contain a word-theme – the name of a hero or God, which is codified by means of rhythmic schemes and alliterations.

**Key words:** Indo-European poetics; Saturnian verse; Homeric metrics; The Rigveda; Vedic hymn; anagram; word-theme; aoidos.

Имя Фердинанда де Соссюра ассоциируется в первую очередь с «Курсом общей лингвистики». Гораздо менее известны его изыскания в области индоевропейской (*далее* и.-е.) поэтики и анаграмм, которые в ряде случаев не менее значимы, чем его вклад в теорию языка.

Работы по и.-е. поэтике составляют около 30% всех сохранившихся рукописей Соссюра. Этой проблематике он посвятил более 20 лет. В отличие от посмертно изданного «Курса», эти рукописи были

впервые опубликованы лишь спустя 50 лет, да и то не полностью, известным швейцарским филологом, историком культуры Жаном Старобинским [Starobinski 1964].

Рукописи Ф. де Соссюра представляют собой глубокое исследование традиций поэтики и.-е. языков. Сатурнов<sup>1</sup> стих является самой древней метрикой латинской поэзии (III–II в. до н. э.). Интерес Соссюра к этим стихам возник в результате знакомства с древними надписями на латинском языке во время его посещения Рима в 1906 г. До нас дошли примерно 120 стихов благодаря включению в цитаты более поздних авторов, либо в надписях. В конце XIX в. имела место острая полемика между сторонниками квантитативного и акцентного анализа сатурнова стиха. Соссюр также проявлял интерес к этой проблеме, о чем свидетельствуют десяток тетрадей и отдельные заметки. Он склонялся к квантитативному анализу стиха, который он анализировал как спондаический гекзаметр.

*Метрика Ригведы*<sup>2</sup>. Гипотеза о звуковом паритете (звуковой симметрии), сформулированная применительно к сатурнову стиху, в дальнейшем проверяется на материале Ригведы. Исследование занимает около 30 тетрадей и представляет собой инвентарь звуков, встречающихся в строфах Ригведы. Рукописи не датированы, но можно предположить, что Соссюр приступил к исследованию звуковой симметрии древнеиндийской поэзии после окончания занятий сатурновыми стихами в 1906 г.

*Метрика Гомера*. 26 января 1889 г. Соссюр выступал на эту тему на заседании Парижского лингвистического общества. Он проявлял особый интерес к явлению диерезы – совпадению конца слова и стопы. Это явление почти не встречается у Гомера.

---

<sup>1</sup> Древнейший народный стих латинского стихосложения. Назван по имени Сатурна, италийского бога золотого вина. В сатурновом стихе составлялись надписи (надгробия Сципионов – римского семейства, два представителя которого – братья Публий и Гней – были известными полководцами Древнего Рима), написана большая историческая поэма «Пуническая война» Гнея Невия и дан перевод на латинский язык «Одиссеи» Гомера Ливия Андроника.

<sup>2</sup> Собрание преимущественно религиозных гимнов, первый известный памятник индийской литературы на ведийском языке, составлено, предположительно, около 1700–1100 гг. до н. э.

Внимание Соссюра привлекала и французская версификация. Рукописи этой группы (1900–1909) являются разрозненными и фрагментарными. Они содержат анализ ряда поэтов, главным образом Лафонтена и Парни. Соссюр затрагивал некоторые проблемы стихотворной просодии: иктус (сильный такт на слоге), хиатус (зияние, стык гласных), *e* беглое, виды рифм.

Наибольшим вкладом Соссюра в и.-е. поэтику является его гипотеза анаграмм. Публикация в 60-е гг. прошлого века первых отрывков из тетрадей об анаграммах пролила свет на новый аспект его научного творчества. Р. Якобсон был одним из первых, кто оценил важность текстов об анаграммах. По его мнению, в случае их своевременной посмертной публикации они открыли бы, подобно «Курсу», новые направления в мировой науке [Jakobson 1975, с. 16]. Он настаивал на полной публикации рукописей Соссюра об и.-е. поэтике.

Анаграммами Соссюр занимался с 1906 по 1909 гг., причем наиболее последовательно и методично. Об этом свидетельствуют сохранившиеся 110 тетрадей с его записями. Рукописи анаграмм были переданы библиотеке Женевского университета сыновьями Соссюра Жаком и Раймоном в 1958 г. Вопрос об анаграммах Соссюр неоднократно поднимал в письмах к А. Мейе, Ш. Балли и Л. Готье. Эти занятия совпадают с подготовкой курса общей лингвистики, об этом свидетельствует интерес к двусторонней стороне знака, ограничению его произвольного характера – мотивированности.

К гипотезе существования анаграмм Соссюр пришел в результате занятий сатурновыми стихами. В июле 1906 г. он обнаружил, что в большинстве сатурновых стихах не соблюдается звуковая симметрия, они образуют то, что он называл *остатком*. Первоначально Соссюр полагал, что звуковой остаток восстановится в следующем стихе, но в дальнейшем он установил, что этот остаток является значимым и является частью структуры сатурнова стиха. Это повлекло за собой изменение перспективы его исследований: идея остатка как принцип организации стиха становится центральной гипотезой, а звуковая симметрия отходит на второй план. Лингвист формулирует гипотезу, согласно которой явления аллитерации сатурнова стиха организуются вокруг лексем (прежний термин «остаток»), которую он называет темой, а также «словом-темой». В соответствии с этой гипотезой поэты стремились рассредоточить в своих стихах слоги,

идентичные определенной теме. Соссюр назвал этот прием стихотворной композиции *анаграммой*.

Такой сатурнов стих, как *Taurasia Cīsauna Samnio cēpit*, Соссюр рассматривал в качестве анаграммы – в слогах *cī*, *pī*, *iō* зашифровано имя *Scīpio* (Сципион). В процессе занятий римской литературой Соссюр обнаружил подобные законы построения и у более поздних авторов – Вергилии и Лукреции. Он выделял два основания появления анаграмм: религиозное и поэтическое. В первом случае «обращение к Богу, молитва, гимн не достигают своей цели, если в их текст не включены слоги имени Бога». Второе основание «того же рода, что и причины, определяющие появления рифм, ассонансов и т. д.» [Соссюр 1977, с. 642].

Соссюр полагал, что анаграммы присущи и.-е. поэтике в целом, в том числе и более позднего периода. В исследованиях анаграмм, ни одно из которых не было опубликовано, он ставил вопрос о правилах, закономерностях композиции и.-е. поэтики, которые прослеживаются начиная с самой древней формы – сатурнова стиха, далее в ведических гимнах, в греческой и латинской классической поэзии, впоследствии и у современных авторов. Идея Соссюра состояла в том, что гимн, песнопение или поэма, для того чтобы привлечь внимание читателя или слушателя, содержит слово-тему – имя героя, Бога, зашифрованное посредством ритмических схем и аллитераций.

Сформулированная летом 1906 г., эта гипотеза разрабатывалась Соссюром на протяжении почти трех лет. Сначала он проверял ее на самых древних текстах различных поэтических традиций: Ригведы, поэм Гомера, сатурновых стихов, древнегерманского героического эпоса – песен о Хильдебранде и Нибелунгах. Затем Соссюр сосредоточил свои исследования на латинском языке. В сентябре 1907 г. он возвращается к сатурному стиху и устанавливает, что анаграмматическая практика передавалась через всю латинскую поэзию. Он обнаруживает анаграммы у поэтов различных исторических эпох Древнего Рима: республиканской и Октавиана Августа – Лукреция, Вергилия, Овида, далее эпохи Империи – Лукена, Ювенала, Осона и др. Тот же прием он наблюдает и в прозе у Цицерона, Тита Ливия, Плиния и в латинской поэзии Нового времени: у гуманистов и в трудах иезуитов XVII в.

Принцип анаграмм присущ ранним поэтическим текстам на древних и.-е. языках. Соссюр выдвинул гипотезу о том, что подобный

способ звуковой передачи героя или Бога можно обнаружить в гомеровских поэмах и ведийских гимнах. «Гомеровская поэзия является звукописущей в том смысле, как мы понимаем анафоническую и анаграмматическую поэзию, то есть такие поэтические произведения, где предполагается, что в них от времени до времени должны повторяться слоги определенного имени» [Соссюр 1977, с. 642]. В качестве примера ведийской поэзии Соссюр приводит гимн, посвященный богу огня *Агни Агнирас*, представляющий собой целый ряд каламбурных созвучий, таких как *giraḥ* (песни), *aṅga* (соединение), что свидетельствует о стремлении автора подражать слогам священного имени. По его мнению, самая древняя поэтическая композиция основывалась на фонологическом знании, независимом от письменности. Первой операцией поэтов был звуковой анализ имени, которое должно стать темой слагаемого поэтического текста. Этот прием стал общим для всей древней и.-е. поэтической традиции. Этот принцип Соссюр не рассматривал как ортодоксальный, поскольку анаграмматическая практика варьировалась на протяжении времени в зависимости от жанров и социально-исторических контекстов.

Самым древним жанром Соссюр считал лирический, первыми образцами которого являются стансы Ригведы и греческая лирическая поэзия VII–VI вв. до н. э. «Вначале были только маленькие сочинения, состоящие из 4–8 стихов. По своему содержанию это были либо магические формулы, либо молитвы, либо погребальные стихи, а может быть, и хоровые, то есть ... их состав соответствовал тому, что мы в своей классификации называем “лирикой”» [Соссюр 1977, с. 641]. Песенная функция, которую анаграммы могли выполнять в этой поэзии, первоначально имела магический и религиозный характер. Анаграмма позволяла включить в текст слоги имени Бога или героя, которому посвящалось пение. Впоследствии эта практика распространилась на другие жанры. Из лирики произошел эпос, в который перешел анаграмматический принцип стихотворной композиции.

В древнегреческих эпических поэмах, начало которым положило творчество Гомера, поэт не ограничивался слогами имени Бога, но и включал слоги имен других участников повествования – героев, народов, чудовищ, предметов. Таким образом анаграмма начинает утрачивать песенную и унифицирующую функцию, которую она имела в гимне. В такой длинной эпопее, состоящей из более чем

15 тыс. стихов, как *Иллиада*, процесс дифракции созвучий в стихах последовательно соответствует численности главных персонажей повествования.

Таким образом Соссюр выделяет последовательность «слов-тем» на протяжении всего континуума *Иллиады* и *Одиссеи*, которая послужила основой его теории «отрывков». Этим термином Соссюр обозначал единицу текста, состоящую из нескольких стихов в эпической поэме и воспроизводящую одну и ту же анаграмму. Он разделял мнение современных ему филологов, полагавших, что гомерические поэмы в том состоянии, в котором они дошли до нас, являются результатом постепенной агрегации первоначальных и самостоятельных пений. Анаграмма, объединявшая отрывки, тем самым являлась средством структурирования гомеровских поэм. Анаграммы являлись составной частью техники композиции стихов, а в их исполнении аэдами приобретали мнемоническую функцию. Слова-темы, переходящие из отрывка в отрывок, позволяли аэдам объединять тексты и непрерывно исполнять поэмы. Таким образом, анаграммы служили своего рода опорой для устного исполнения.

В сатурновой поэзии анаграмма также приобрела функцию песнопения. Она использовалась, например, для распределения слогов имени умершего, которому посвящалась надгробная надпись. Соссюр распространял принцип анаграмм на всех писателей латинской литературы. Неоднородность поэтических интенций, начиная с дидактической поэзии Лукреция и до исторических рассказов Тита Ливия, включая письма Цицерона, Цезаря или трагедии Сенеки, сопровождаются расширением функций, приписываемых анаграмме.

По мнению Соссюра, анаграмма может иногда приобретать значимость сигнатуры, позволяющая идентифицировать имя поэта, авторство поэмы. Иногда выбранное слово-тема является именем лица, которому посвящена поэма, например *Месену*, в первых стихах *Георгики* Вергилия. Поэт мог использовать анаграмму, чтобы скрыть имя любимой женщины или того, на кого он нападает. Соссюра интересовало, прежде всего, каким образом анаграмма, которую он определял как «установленную и закрепленную временем форму», передается и меняет свою форму в процессе передачи, дифференцируя литературные категории, жанры и обуславливая различие между поэзией и прозой.

Соссюр помещал в центр своих анаграмматических исследований *слово*, роль и место которого в стихотворном произведении рассматривались им в качестве структурной основы поэтического творчества. Реализацию этого принципа конкретными словами он называл словесной схемой. В исследованиях гомерического стиха в 1890-е гг. в центре его внимания находился вопрос взаимодействия между метрической схемой и распределением языковых единиц.

Позднейшие стихотворные формы, такие как германский аллитерационный стих, Соссюр выводил из первоначальных и.-е. истоков: «аллитерирующие начальные слоги в германских языках (древнеисландском, древнесаксонском, древнеанглийском и в одном или двух древневерхненемецких текстах) образуют одно тело вместе с ритмом стиха» [Соссюр 1977, с. 641]. Позднее к такому же выводу пришел американский индоевропеист У. Леманн [Lehmann 1956].

Соссюр предпринимал попытку установить универсальный закон для своей теории анаграмм, который, как он доверительно сообщал в письме Л. Готье, может быть не подтвержден. Дело в том, что подобная практика композиции не упоминалась в пособиях по античной риторике, и никогда ни один автор не делал намека на использование этого приема. В 1909 г. Соссюр, заинтригованный повсеместным присутствием анаграмм и не находя этому явлению исчерпывающего объяснения, обращается за разъяснением в письмах к своему современнику – итальянскому поэту Дж. Пасколи, которого он считал ярким представителем той же поэтической традиции. Немало стихотворений Пасколи было написано на латинском языке. Соссюр задавал волнующий его вопрос: использует ли Пасколи анаграммы в своих стихах намеренно или это явление случайное. Отсутствие ответа на свои вопросы Соссюр воспринял как скептическое отношение к его исследованиям и полученным результатам, после чего он прекратил свои занятия анаграммами.

Явление анаграмм, открытое Соссюром, привлекло внимание Новой критики во Франции<sup>1</sup>. Ее представитель М. Риффатер ввел

---

<sup>1</sup> Направление в литературоведении, основанное на принципах структурализма, во Франции возникло в 1950-е гг. Теоретические основы были заложены Р. Бартом. Сочетало в себе различные методологические направления: анализ внутренней структуры произведения, особенности поэтической речи, повествование и организация сюжета.

в исследование анаграмм понятие *матрицы*, которую он определял как глубинную структуру, генерирующую ряд образов на поверхностном уровне в тексте [Hopkins 2005, с. 2].

Соссюра можно по праву считать одним из основателей сравнительной исторической поэтики. Он не ограничивался изучением отдельных поэтических традиций, а стремился сблизить их на основе разработанной им гипотезы об анаграммах. Соссюр выдвинул принцип общности стихотворной композиции, присущей четырем главным поэтическим традициям – санскритской, греческой, латинской и германской. Этот тезис разделяли такие крупные представители сравнительной поэтики, как В. Н. Топоров, Ф. Бадер, К. Ваткинс.

Предметом сравнительной поэтики является область исследований, относящаяся к эстетическому использованию языковых форм в стихотворных текстах нескольких языков. В отличие от современных ему исследователей метрики, Соссюр скептически относился к возможности реконструкции метра, общего для стихотворных текстов нескольких языков, ввиду особенностей их просодики, изменяющейся к тому же во времени.

Исследования Соссюром и.-е. поэтики намного опередили общую и сравнительную поэтику, они содержат немало плодотворных идей. Его заслуга состоит в установлении стихотворной организации древних и.-е. текстов. Он показал, что аллитерация и ритмика являются не просто средствами достижения звуковой симметрии, а связаны со словом-темой поэтического текста. Во вступительной статье к переводу на русский язык фрагментов анаграмм Соссюра Вяч. Вс. Иванов писал: «Теперь уже нельзя сомневаться в существовании общеиндоевропейской поэтической традиции, связанной с анализом состава слова» [Иванов 1977, с. 636].

Индоевропейская поэтика Соссюра представляет собой совокупность формальных исследований нескольких поэтических традиций, результатом которых стала гипотеза анаграмм. Поэтические исследования Соссюра основывались на том же индуктивном подходе, что и его лекции по общей лингвистике. Отправной точкой для Соссюра послужили не общие категории – поэтический язык, стих, метр, а поэтические тексты на различных и.-е. языках. Рукописи выдающегося лингвиста об анаграммах опубликованы не полностью. Можно предположить, что их научный потенциал еще полностью не исчерпан.

Прослеживается взаимосвязь результатов исследований анаграмм с более поздними положениями теории Соссюра, изложенными в лекциях по общей лингвистике. Работы Соссюра по и.-е. поэтике представляют собой собственно изучение ограничения произвольности языкового знака путем мотивированности означающего. Следует согласиться с исследователем научного наследия Соссюра Д. Бруццезе в том, что «работы Соссюра по и.-е. поэтике представляют собой не что иное как изучение языкового знака, а посредством ключевой роли, выполняемой некоторыми сегментами единства означающих, он исследует языковые элементы, такие, как звуки, которые не лишены значения, но не несут семантическую нагрузку, сходную с монемой» [Bruzzese 2017, с. 190].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Иванов Вяч. Вс.* Об анаграммах Ф.де Соссюра // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М. : Прогресс, 1977. С. 635–638.
- Соссюр Ф. де.* Отрывки из тетрадей Ф. де Соссюра, содержащие записи об анаграммах Соссюра // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М. : Прогресс, 1977. С. 639–645.
- Bruzzese D.* La recherche anagrammatique de Saussure // Saussure : une source d'inspiration intacte / Dirigé par Claire Forel et Thomas Robert. Genève : MētisPresses, 2017. P. 189–204.
- Hopkins J.* La théorie sémiotique littéraire de Michael Riffaterre. Matrice, intertexte et interprétant // Cahiers de narratologie. 12. 2005. P. 1–8.
- Lehmann W. P.* The development of Germanic verse form. Austin : Gordian Pr Inc, 1956. 217 p.
- Starobinsky J.* Les anagrammes de Ferdinand de Saussure // Mercure de France. 1964, février. P. 243–262.

УДК 82-4

**Д. А. Беляков**

ст. преподаватель каф. отечественной и зарубежной литературы МГЛУ;  
e-mail: d\_belyakov@bk.ru

### **«ЧЕЛОВЕК РАВНОВЕСИЯ»: О ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДАХ ТОМАСА МАННА**

Статья посвящена анализу политических взглядов Томаса Манна, осуществляемому с опорой на ряд малоизученных отечественным литературоведением источников. К их числу относятся дневники, письма, публицистические работы классика немецкой литературы, а также исследования немецкоязычных филологов. Особое внимание уделяется закономерностям эволюции восприятия писателем общественно-политической реальности. Неоднократно подчеркивая, что политика – не предмет его практического и художественного интереса, Т. Манн по воле истории лишается возможности отставать от нее в стороне. Делается вывод, что писатель, подобно своему герою Хансу Касторпу, всегда стремился оставаться «господином противоположностей».

**Ключевые слова:** Томас Манн, эволюция политических взглядов; общественно-политическая публицистика; Первая мировая война; Вторая мировая война; «холодная война».

**D. A. Belyakov**

Senior Lecturer, Department of Russian and World Literature, MSLU;  
e-mail: d\_belyakov@bk.ru

### **«MAN OF EQUILIBRIUM»: ON THOMAS MANN'S POLITICAL VIEWS**

The article is devoted to analysis of Thomas Mann's political views based on sources which are little known in Russian literary studies. These include diaries, letters, journalistic works of the classic of German literature, as well as studies of German-speaking philologists. Particular attention is paid to the evolution of Thomas Mann's perception of socio-political reality. Repeatedly stressing that politics is not the subject of his practical and artistic interest, Th. Mann, by the will of history, is deprived of the opportunity to stay away from it. It is concluded that the writer, like his hero Hans Castorp, always aspired to remain «the master of opposites».

**Key words:** Thomas Mann; evolution of political views; political essays; World War I; World War II, «Cold War».

Т. Манн неоднократно указывал на то, что социально-политическая сфера – не предмет его практического и художественного интереса [Mann 1995, с. 238]. Однако драматические повороты мировой истории в первой половине XX в. лишили ответственного художника возможности оставаться в стороне от политики. Цель статьи заключается в том, чтобы обозначить основные вехи эволюции политических взглядов Т. Манна, опираясь на его публицистические статьи, письма, дневники, а также некоторые релевантные работы немецкоязычных исследователей.

Начало истории вопроса датируется последним десятилетием XIX в.: именно тогда происходит включение Т. Манна в социально-политический дискурс. В 1895–1896 гг. молодой автор, по приглашению старшего брата Генриха, сотрудничает с националистическим и откровенно антисемитским журналом «Двадцатый век» («Das zwanzigste Jahrhundert»). Т. Манн опубликовал в нем 8 небольших заметок – преимущественно рецензий, в целом далеких от политических и расовых вопросов. Однако в дальнейшем, обретя известность как писатель, Т. Манн умалчивал о юношеских пробах пера, очевидно отдавая себе отчет в дискредитирующем характере их «диалогизирующего фона» (М. М. Бахтин)<sup>1</sup>. Эти его ранние тексты были обнаружены лишь в 1964 г. [Stammen 2005, с. 19–20].

Начало Первой мировой войны становится важным переломным моментом в творчестве писателя. В августе 1914 г. он прерывает работу над романом «Волшебная гора» и обращается к новому для себя жанру политической публицистики. В течение последующих месяцев из-под пера Т. Манна выходят несколько милитаристских эссе, намечающих контуры его консервативно-националистической позиции. Именно к журналу «Двадцатый век» в значительной степени восходит их лексика и стилистика. Так, в статье «Мысли во время войны» («Gedanken im Kriege») военные действия рассматриваются в контексте «очищения», «освобождения» и «величественного единения нации»; «права немцев быть и действовать» [Mann 1990, с. 533, 535].

Системно изложить позицию консервативного образованного бюргера (Bildungsbürger) было призвано начатое в октябре 1915 г.

---

<sup>1</sup> Заметим, что это характерный для дальнейшей жизни и творчества писателя мотив «защитной амнезии».

и с трудом завершённое в феврале 1918 г. 600-страничное эссе «Размышления аполитичного» («Betrachtungen eines Unpolitischen»), послужившее причиной длительных дискуссий, как в современной Т. Манну, так и в более поздней критике. «Аполитичность» автора книги объясняется тем, что в его понимании «политика» есть синоним «цивилизации» и «демократии» – чуждых Германии начал, противопоставляемых воплощающим немецкий дух «культуре» и «искусству». Именно против них, против этого особого немецкого пути, направлена, согласно Т. Манну, борьба Запада.

Ключом к пониманию природы этого и последующих противоречивых политических суждений и поступков Т. Манна служат, на наш взгляд, его слова, адресованные Карлу Кереньи в письме от 20 февраля 1934 г.: «Я человек равновесия. Я инстинктивно склоняюсь влево, когда лодка дает крен вправо, и наоборот...» [Манн 1975, с. 63]. В рамках этой логики импульс инерционно-консервативной позиции писателя придали бесспорный кризис кайзеровского режима и общеевропейский тренд («крен») на демократизацию общественно-политической жизни.

Очевидно, что первоначальный замысел Т. Манна разошелся с воплощением. Изданная уже по окончании войны книга оказалась не выверенным политическим манифестом, а своего рода исповедью – отражением мучительного процесса самоидентификации художника, оказавшегося на пороге смены культурно-исторической парадигмы. Неслучайно писатель задавался вопросом: «Не есть ли мировой слом самое время для каждого заглянуть в себя, посоветоваться с совестью, провести генеральную ревизию своих основ?» [Манн 2015, с. 63].

В октябре 1922 г., спустя всего четыре года после выхода «Размышлений аполитичного», Т. Манн выступает с речью «О немецкой республике» («Von deutscher Republik»), в которой неожиданно для многих объявляет себя приверженцем последней. Принято считать, что речь едва ли идет об искренней и концептуальной смене убеждений [Fest 1981; Stamm 2005]. Скорее писатель в известном смысле преодолевает себя, поскольку с 1918 г. настороженно наблюдает за подъемом праворадикальных экстремистских движений, проповедующих в том числе и изложенные им в «Размышлениях» взгляды. Решающим моментом стало, по всей видимости, убийство министра иностранных дел Германии Вальтера Ратенау, совершенное в июне

1922 г. ультраправыми боевиками из организации «Консул». Всю неоднозначность отношения художника к собственному эссеистическому труду середины 1910-х гг. подтверждает тот факт, что для подготавливаемого в 1927 г. собрания сочинений «Размышления» были сокращены на тридцать страниц, а в первое послевоенное собрание сочинений и вовсе не были включены.

С течением времени Т. Манн начинает воспринимать «Размышления аполитичного» как неизбежный этап своего духовного развития, который *необходимо* было преодолеть. «Самопознание, – подчеркивал писатель в 1940 г., ретроспективно обозревая свой собственный путь, – представляет собой в большинстве случаев первый шаг к внутреннему перерождению. <...> Человек, познавая себя, никогда не останется вполне таким же, каким был прежде» [Mann 1990, с. 161].

Этот пункт позволяет Х. Вискирхену провести параллель между Т. Манном и Ф. Ницше. Как и Ницше, Манн создает «второе Просвещение», которое, вбирая в себя и перерабатывая консервативно-романтическое видение мира, оказывается эстетически и мировоззренчески куда устойчивее и жизнеспособнее, чем «первое Просвещение» с его поверхностным оптимизмом [Wißkirchen 1988, с. 60]. Соглашаясь с исследователем, отметим, что эта модель ляжет в основу значимой для творчества писателя философско-антропологической концепции «нового гуманизма».

Итак, с середины 1920-х гг. Т. Манн регулярно выступает с публичной критикой еще недавно проповедуемых им идеалов так называемой консервативной революции. Более того, он выявляет ее идеологическое родство с укрепляющим свои позиции национал-социализмом. Эволюционирующую точку зрения писателя характеризует также постепенный отказ от оппозиции «цивилизация / культура» во имя более дифференцированного подхода к истории недавней мировой войны, *допускающего* вину немцев в ее развязывании.

В 1930 г. в речи «Воззвание к разуму» («Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft») писатель объявляет себя сторонником социал-демократов. Многие усматривают неразрешимое противоречие в том факте, что потомственный знатный бюргер вербует сторонников для партии рабочих. Однако Т. Манн уверен: СДПГ – единственная сила, способная дать отпор национал-социалистам, другими словами – «равновесие» требует срочного «крена влево».

В начале 1933 г. Т. Манн под совершенно новым для себя ракурсом рассматривает духовную конституцию немецкого бюргерства, «обманывавшего себя утверждением, что можно быть человеком культурным и в то же время аполитичным...» [Манн 1961, с. 165]. Таким образом, подлинная культура представляется теперь писателю немислимой без политики. А между тем до прихода Гитлера к власти остаются считанные недели: дни прежней культуры и прежней политики сочтены. В том же 1933 г. Т. Манн, находясь в зарубежном лекционном турне, получает известие об обыске в его мюнхенском доме и по настоятельному совету детей принимает решение не возвращаться на родину.

Главной причиной более чем трехлетнего отказа Манна публично и недвусмысленно выступить против Третьего рейха, недоуменно воспринятого многими европейскими интеллектуалами, стало, по мнению его биографов [Fest 1981], нежелание терять немецкого читателя. Ведь вплоть до середины 1936 г. книги Манна издавались в Германии, и вследствие этого он, вероятно, не терял надежды найти общий язык с новой властью. Несмотря на приказ о заочном аресте писателя, изданный баварской политической полицией вскоре после обыска в 1933 г. (он обвинялся в антинациональной позиции и приверженности марксистским идеям), власти старались не применять к нобелевскому лауреату 1929 г. жестких санкций. Министр пропаганды Й. Геббельс до последнего надеялся сподвигнуть Манна к возвращению на родину: авторитет писателя возвысил бы образ новой Германии в глазах международного сообщества. Лишь в 1936 г. в *Neue Zürcher Zeitung* выходит статья Т. Манна, обличающая преступный нацистский режим. Писателя незамедлительно лишают немецкого гражданства (действуя на опережение, за месяц до этого, он принимает чехословацкое подданство).

В 1938 г. Т. Манн переезжает в США. Политика Ф. Рузвельта отныне представляется оптимальным воплощением близких ему принципов социальной демократии. Немалую роль в принятии этого решения сыграла новая близкая знакомая писателя – журналист и филантроп Агнес Мейер, американка немецкого происхождения, жена крупного местного финансиста и издателя.

В 1944 г. Т. Манн получает гражданство США и высказывает намерение остаться в Штатах до конца своих дней. Активно выступая

в средствах массовой информации, он, среди прочего, заявляет, что страх перед коммунизмом – наибольшая глупость эпохи<sup>1</sup>. Писатель намекает на то, что настоящего врага – Гитлера – западные демократии непростительно недооценили. При этом себя Манн коммунистом не считает. Как «человек равновесия» не считает он себя и подлинным демократом. В одном из послевоенных писем писатель признается, что роль «странствующего проповедника демократии», которую он вынужден был играть перед лицом фашизма, всегда представлялась ему чудаковатой. И не без иронии добавляет: во времена своего «реакционного упрямства» он был куда менее банален [Манн 1975, с. 315].

Именуя себя проповедником, Т. Манн имеет в виду прежде всего серию организованных BBC радиообращений к жителям Германии под названием «Немецкие слушатели!» («Deutsche Hörer!»), транслировавшихся с марта 1941 по май 1945 г. «Предупредить вас, немцы, означает укрепить вас в ваших собственных мрачных предчувствиях», – так начинается Т. Манн одно из первых свои выступлений [Манн 1990, с. 997].

В 1945 г., анализируя в статье «Германия и немцы» («Deutschland und die Deutschen») причины и результаты постигшей страну катастрофы, Т. Манн приходит к выводу, идущему вразрез с позицией большинства эмигрантских групп и довольно болезненно воспринятому внутри Германии. Писатель выступает за принцип коллективной (т. е. опять-таки «равновесной») ответственности: вину за развязывание кровопролитной войны должна нести не только нацистская политическая элита, но и весь немецкий народ, так или иначе поддержавший преступный режим. Именно поэтому писатель призывает не делить Германию на «добрую» и «злую»; «злая» Германия – лишь трагически сбившаяся с пути «добрая» [Манн 1990, с. 1126–1148].

В 1949 г., спустя 16 лет после начала эмиграции, писатель посещает родину, разделенную на оккупационные зоны. Поводом для визита стали торжества в честь 200-летия со дня рождения И. В. Гёте. Т. Манн изменил бы своей натуре, если бы не принял ответственного решения выступить с докладом не только в западногерманском Франкфурте-на-Майне, но и в восточногерманском Веймаре. Отметим символическое

---

<sup>1</sup> Эти слова по понятным причинам особенно охотно и часто цитировались в советском литературоведении.

значение этого события: Т. Манн, общепризнанный наследник гения Гёте, на какое-то время, пусть только в культурном отношении, воссоединяет многостарадальную Германию.

Надеждам Т. Манна на послевоенное сближение США и СССР, а также взаимообогащение их социально-политических систем не суждено было сбыться. Внешнеполитическая Доктрина Трумэна, предполагавшая радикальный пересмотр рузвельтовской политической парадигмы, вкуче с набирающим ход внутри страны маккартизмом существенно осложняет жизнь писателя в Америке.

В новых условиях «холодной войны» властями США был крайне негативно воспринят вышеупомянутый визит в Веймар. Манну припомнили и его прокоммунистические высказывания. Дошло до того, что в его адрес зазвучали прямые обвинения в пособничестве Советскому Союзу. Был отменен запланированный на апрель 1950 г. доклад в библиотеке Конгресса. В дневнике появилась запись об ощущении «общего кризиса и перелома (Wende)» [Mann 2003, с. 161].

В 1952 г. писатель принимает решение переехать в Швейцарию – страну, в которой он успел пожить и поработать в начале вынужденной эмиграции. До конца своих дней, т. е. в течение последующих трех лет, Т. Манн пытается оставаться своего рода посредником между западным и восточным политическими блоками, ощущая себя при этом чуждым каждому из них.

Й. Рикман назвал роман «Волшебная гора» духовной автобиографией писателя [Riesckmann 1977]. Действительно, подобно своему герою Гансу Касторпу, Т. Манн всегда стремился быть «господином противоположностей», что и определило его творческому наследию заслуженное место в истории литературы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Манн Т.* Письма. М. : Наука, 1975. 464 с.  
*Манн Т.* Размышления аполитичного. М. : АСТ, 2015. 544 с.  
*Манн Т.* Страдания и величие Рихарда Вагнера // Собр. соч. : в 10 т. М. : Гослитиздат, 1961. Т. 10. С. 102–173.  
*Fest J.* Betrachtung über einen Unpolitischen: Thomas Mann und die Politik // Merkur. 1981. № 8 (399). S. 83–90.  
*Mann Th.* Briefe 1889–1936. Frankfurt/M. : Fischer, 1995. 600 S.  
*Mann Th.* Gedanken im Kriege // Gesammelte Werke in 13 Bänden. Frankfurt/M. : Fischer, 1990. Bd. 13. S. 527–545.

- Mann Th.* Deutsche Hörer! // Gesammelte Werke in 13 Bänden. Frankfurt/M. : Fischer, 1990. Bd. 11. S. 986–1124.
- Mann Th.* Deutschland und die Deutschen // Gesammelte Werke in 13 Bänden. Frankfurt/M. : Fischer, 1990. Bd. 11. S. 1126–1148.
- Mann Th.* On myself // Gesammelte Werke in 13 Bänden. Frankfurt/M. : Fischer, 1990. Bd. 13. S. 127–169.
- Mann Th.* Tagebücher 1949–1950. Frankfurt/M. : Fischer, 2003. 800 S.
- Rieckmann J.* Der Zauberberg: eine geistige Autobiographie Thomas Manns. Stuttgart : Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1977. 127 S.
- Stammen Th.* Thomas Mann und die politische Welt // Thomas-Mann-Handbuch. Frankfurt/M. : Fischer, 2005. S. 18–53.
- Wißkirchen H.* Nietzsche-Imitatio. Zu Thomas Manns politischem Denken in der Weimarer Republik // Thomas Mann – Jahrbuch 1. Frankfurt/M. : Vittorio Klostermann, 1988. S. 46–62.

УДК 82.091, 82 (141-146)

**А. Д. Жук**

кандидат филологических наук, доцент,  
доцент каф. отечественной и зарубежной литературы МГЛУ;  
e-mail: alexanzhuk@mail.ru

## **ОДА-ЭТЮД В АНГЛИЙСКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII И В XIX ВВ.**

Статья посвящена оде-этюду как особой разновидности жанра оды и его эволюции. Особенностью оды-этюда является создание в тексте сменяющих друг друга картин, в которых преобладают зрительные образы. Эта жанровая разновидность характерна только для английской и французской литературы. Автор исследует оды Гюго, Банвиля, Мореаса, Верлена, Диксона и Суинберна. Отмечаются привнесение черт других жанров – гимна (Мореас, Суинберн, Диксон), идиллии (Суинберн) и элегии (Суинберн, Диксон). В ряде текстов также возникают аллегорическое начало (Гюго), сатирическое начало (Гюго), диалогическое начало (Мореас). Для од Банвиля характерно наличие иронии. В поэзии Верлена ода из ораторского жанра трансформируется в интимный. Все это приводит к появлению более сложных жанровых разновидностей – аллегорической оды-этюда, сатирической оды-этюда, иронической оды-этюда, гимнической оды-этюда с диалогическим началом и интимной оды-этюда во французской литературе, оды-этюда с гимническим, идиллическим и элегическим началом и оды-этюда с гимническим и элегическим началом в английской литературе. Указываются особенности развития оды-этюда в каждой национальной литературе: так для английской литературы характерны варианты, связанные с привнесением в жанр черт идиллии, элегии и гимна, а для французской литературы – многообразие жанровых вариантов. Исследуются способы реализации каждого жанрового начала как на уровне формы, так и на уровне содержания.

**Ключевые слова:** ода-этюд; идиллическое начало; элегическое начало; диалогическое начало; гимническое начало; этюд; эволюция; жанр.

**A. D. Zhuk**

Associate Professor, Ph.D. (Philology),  
Associate Professor of the Literature Department, MSLU;  
e-mail: alexanzhuk@mail.ru

## **ODE-SKETCH IN ENGLISH AND FRENCH LITERATURES IN 1775–1900**

The article is devoted to ode-sketch and its evolution. The creation of the pictures succeeded one after another is a specific feature of the ode-sketch. These pictures are characterized by the visual images domination. This kind of genre is customary for French and English literature. The author researches the odes of Hugo, Banville, Moréas,

Verlaine, Dixon, and Swinburne. Zhuk notices the appearance of hymnic (Moréas, Dixon, Swinburne), idyllic (Swinburne) and elegiac features (Dixon, Swinburne). Some texts have allegoric (Hugo), satiric (Hugo) and dialogical features (Moréas). Irony is typical for Banville's odes. In Verlaine's poetry ode is transformed from the oratorical genre into the intimate one. As result, such complicated kinds of ode as allegoric ode-sketch, satiric ode-sketch, ironic ode-sketch, hymnic ode-sketch with dialogical features and intimate ode-sketch are appeared in French literature. Ode-sketch with hymnic, idyllic and elegiac features and ode with idyllic and elegiac features are in English literature. It's noticed that this genre kind of ode has special features of its evolution in each of the national literatures. For example, in English literature we can see the variants where hymnic, idyllic and elegiac features are mixed, but in French literature we have a lot of various kinds. The author researches each genre kind implementation modes at formal and plots level.

**Key words:** ode-sketch; idyllic features; elegiac features; dialogic features; hymnal features; sketch; evolution; genre.

Жанровая разновидность оды-этюда представляет собой сложную жанровую разновидность, характерную только для французской и английской литературы последней четверти XVIII в. и в XIX в. Принадлежность произведения к оде-этюду определяется по господствующему началу.

Одический канон, как в светском, так и в религиозном варианте, формируется в английской литературе в XVII в. в творчестве Каули, Драйдена и Мильтона, во французской – в XVI–XVII вв. в поэзии Ронсара и Малерба. Во Франции одический канон существует в нескольких разновидностях, однако основным вариантом для обеих национальных литератур является гораціанская ода, в основе которой лежит стремление убедить слушателя через обращение к его разуму. Это выражается в рациональной композиции, повторяющей схему рассуждения, наличии в тексте синтаксических конструкций с отношениями логической обусловленности со значением причины и следствия, цели или условия, сравнений, аллегорических образов и образов-персонификаций, риторических вопросов, использовании лексики, характеризующей мыслительную деятельность человека. В то же время во французской литературе в качестве канонической разновидности выступает анакреонтическая ода.

Раньше всего ода-эюд формируется во французской литературе, что во многом объясняется присущим ей эстетическим восприятием мира, когда всё, даже чувство, начинает оцениваться в первую очередь

с эстетической точки зрения. В английской литературе эта разновидность появляется позже, и примеры ее немногочисленны, ибо английской литературе свойственно преобладание рационального начала.

От классического варианта ода-этиюд отличается тем, что в ней создаются яркие, сменяющие друг друга картины, в которых преобладают зрительные образы. При помощи слова создается некая зарисовка, которая должна вызывать эстетическое чувство (необязательно восхищение) и которая составляет основное содержание произведения. Ода-этиюд может иметь разные варианты и не всегда существует в «чистом» виде.

Первыми примерами этой жанровой разновидности являются оды «Le cauchemar» (1822) и «L'Homme heureux» (1822) В. Гюго. В основе обоих стихотворений лежат зарисовки. В первом автор описывает свой ночной кошмар и рассказывает о чудовище (monstre) с голубым лбом (front bleu), смехом, гремящем в красных искрах («son rire éclate en rouges étincelles» [Hugo 1985, I, с. 268]). Его глаза – молнии («Deux éclairs sont ses yeux»), а крылья – два пламени («deux flammes sont ses ailes»), оно летит над озером огненным. Его лоб темный исчезает в парах живых. Эта картина представляет собой аллегорию дьявола и напоминает герою о том, как следует жить. Аллегорические фигуры характерны для жанра оды, в отличие от гимна, тяготеющего к символу. Во многом это объясняется большей рациональностью аллегории по сравнению с символом. Затем картина сменяется другой, изображающей сладко спящую деву, чей сон охраняет ангел. Произведение строится как ряд сменяющих друг друга картин. Перед нами *аллегорическая ода-этиюд*.

Вторая ода написана от лица счастливого человека, ненавидящего богов за то, что они исполняют его желания. В данном случае начало этиюда проявляется в описании событий из жизни лирического героя. Сначала возникает образ кораблей (vaisseaux), плывущих в ущелье Леандра («Du détroit de Léandre»), потом изображается спящий при шуме вод на постели из позолоченного серебра (sur un lit aux pieds de vermeil) сам герой, сон которого охраняют две индианки, затем речь идет о банкетах и описываются позолоченные блюда и т. д. Все эти образы рассчитаны, прежде всего, на зрительное восприятие и создают сменяющие друг друга картины.

Вместе с тем в этом описании появляется *сатирическое начало*, а название оды начинает восприниматься иронически. Так, в речи

героя упоминаются рыбы, напитанные человеческой кровью («des poissons nourris de sang humain»), он готов бросить раба муренам, его сердце мертво («mon coeur déjà mort») и т. д. Но этот человек просит у богов счастья, ибо не считает себя счастливым. Заканчивается ода тоже картиной, но не сатирической, а изображающей человека-мученика, который, умирая перед нечистым алтарем, благословляет небо и который оказывается счастливее «счастливого» человека, ибо у него мир в душе. Таким образом, этюдное начало подчиняется собственно одическому, связанному с обличением пороков и назиданием, в результате чего складывается *сатирическая ода-этиюд*.

Итак, уже изначально ода-этиюд представлена двумя смешанными разновидностями, соединяющими разные жанровые начала. Впоследствии развитие исследуемой жанровой разновидности идет во французской литературе двумя путями.

Первый связан с появлением собственно оды-этиюда, хотя ирония, свойственная второй из рассмотренных од Гюго, остается. Произойдет это в творчестве Банвиля, в его «Odes funambulesques», где главным становится само описание, которое эстетически самоценно и не служит каким-либо другим целям. Во многом это объясняется любовью парнасцев к предметности, изобразительности, живописности. Примером подобной оды может служить «La ville enchantée» (1845). В ее основе лежит описание картин Ватто, что еще больше подчеркивает начало этиюда, которое должно воздействовать на зрение слушателя. В мире, созданном автором, кентавры несут тросточки, а драконы покидают на минутку место, где они охраняют сокровища, чтобы пообедать постными блюдами в доме из золота. Затем следует описание толпы красавиц в атласных одеждах.

К этому же жанру принадлежит ода «La voyageuse» (1858), посвященная Каролин Летесье и описывающая картины, которые ей нравятся.

Второй путь развития жанровой разновидности, возникающей во втором из произведений Гюго, также представлен в творчестве Банвиля, но связан с трансформацией сатирической оды-этиюда в ироническую. Примером этого может служить ода «La belle Véronique» (1858), также входящая в вышеназванный цикл. В тексте сохраняются черты оды и этиюда, но сатирическое начало превращается в ироническое. Произведение построено в форме небольшого диалога между Вероникой и

влюбленным в нее молодым человеком. Девушка высмеивает романтический настрой юноши, а когда он угрожает покончить с собой, советует ему читать Бальзака. Ирония касается обоих персонажей, как и их окружения, которое состоит из пьяных друзей, гордых своими пороками («amis joyeux, ivres, fiers de leurs vices»), дам (les dames), которые сосут раков (suçaient des écrevisses) и умывают пальцы рейнским вином (se lavaient les doigts avec le vin du Rhin). Текст также включает в себя диалог, который не превращается в драму именно вследствие авторской иронии и по сути является «мнимым», ибо участники не слышат и не понимают друг друга. Таким образом, у Банвиля сатирическая ода-этиюд превращается в *ироническую оду-этиюд*.

К этому типу принадлежит также ода «Mascarades» (1846), отличающаяся от предыдущей отсутствием диалога, а также тем, что ирония касается не только самих маскарадов и их участников, но и англичан, которые ассоциируются у поэта с пивом, джином, сплином и бледной Офелией. Автор собирает воедино все штампы, характерные для восприятия англичанина глазами иностранца.

Вновь ода-этиюд появится только у Жана Мореаса в его «Ode» из цикла «Syrtis» (1884). Подобный разрыв во времени связан с тем, что жанр оды-этиюда, с одной стороны, предполагает преимущественно зрительное восприятие, с другой – связан с одической традицией, которая после Банвиля кажется исчерпанной, хотя на самом деле исчерпаны лишь традиционные пути развития жанра.

В стихотворении Мореаса начало этиюда, как и в предыдущих случаях, проявляется через создание ряда сменяющих друг друга картин. При этом характер этих зарисовок определяет композиционное деление произведения на три части. В первой – описание внешности женщины сменяется изображением некоего идеального мира, во второй – создаются картины пира, Леты, с ним связанной, а затем появляется гипогриф, несущий поэта пить нектар с богами. В третьей части образ нечистого мира сменяется картиной Делоса («...sous les myrtes blancs de la sainte Délos / Que baigne l'Archipel de ses flux et reflux» [Delvaile 1971, с. 152]). Все эти образы обращены к эмоциям слушателя, что подчеркивается восклицаниями, особенно в первой части оды. Это приводит к появлению *гимнического* начала.

Ода построена как диалог двух голосов. В основе лежит противопоставление того, что говорит второй голос, тому, о чем говорит первый, что подчеркивается использованием противительного союза

*mais*, способствующего также созданию рациональности. В речах первого голоса возникает тема смерти-забвения и проклятого мира («En ces âges maudits insultant aux Chimères, / Pareils aux hurlements des filles soûles» [Delvaille 1971, с. 152], и т. д.), в то время как второй сообщает о будущей славе поэта («Je crois ouïr mon nom éclatant dans les los/ Chantés, en le Futur, aux poètes élus» [там же, с. 152]) и возможности гармонии, которая для первого голоса невозможна. Тем самым у Мореаса в оду-этиод привносится **диалогическое начало**, сочетающееся с гимническим, что приводит к появлению новой жанровой разновидности – **гимнической оды-этиода с диалогическим началом**.

В английской литературе ода-этиод встречается в поэзии увлекавшихся живописью и хорошо знавших французскую литературу Суинберна и прерафаэлиты Диксона. В их творчестве происходит развитие жанрового варианта, возникшего у Жана Мореаса, и появляется новая жанровая разновидность – **ода-этиод с гимническим, идиллическим и элегическим началом**, т. е. ода-этиод, возникнув в одной литературе, получает развитие в другой. Подобные случаи в развитии жанра встречаются не так часто, тем интереснее и примечательнее данный вариант.

Первым примером новой жанровой разновидности становится ода «March: An Ode» (1887) Суинберна. Текст строится как ряд картин, предстающих перед читателем. Отсюда – обилие зрительных образов: «frost-flower and snow-blossom faded and fell» [Swinburne 1924, I, с. 465], «And the branches it brightened are broken, and shattered the tree-tops that only thy wrath could lay low» [там же, I, с. 465], «Thou hast shaken the snows from thy wings, and the frost on thy forehead is molten» [там же, I, с. 466], «Those full deep swan-soft feathers of snow with whose luminous burden the branches implumed / Hung heavily, curved as a half-bent bow, and fledged not as birds are, but petalled as flowers...» [там же, I, с. 466], что способствует появлению в тексте черт этиода.

Большинство этих образов одновременно в силу лексического значения слов, входящих в их состав, несет **элегическое** или **идиллическое** начало. Привнесению в произведение первого, в частности, способствуют такие выражения, как:

...all flowers till it fade... [там же, I, с. 465].

But fixed as a fountain is fixed not, and wrought not to last till by time or by tempest entombed... [там же, I, с. 467].

...for the date of its doom is no more than an hour's [Swinburne, 1924, I, с. 467].

So time overcomes the regret that is born of delight as it passes in passion away [там же, I, с. 467].

...men's rearsen from a sleep that was death [там же, I, с. 468] *и т. д.*

Все эти образы несут в себе сему умирания, смерти, угасания. Этой же цели служат образы снега, зимы, мороза, холода («to wither the snow-flowers that froze as they bloomed» [там же, I, с. 467]), также символизирующие брренность всего земного.

**Идиллическое начало** представляет больший интерес, так как создается через образы и выражения, нехарактерные для традиционной идиллии, но создающие в тексте идиллический хронотоп:

The ways of the woodlands were fairer and stranger than dreams that fulfil us in sleep with delight [там же, I, с. 465].

That the sea was not lovelier than here was the land,  
nor the night than the day, nor the day than the night,  
Nor the winter sublimer with storm than the spring:  
such mirth had the madness and might in thee made,  
March, master of winds, bright minstrel [там же, I, с. 465];

...fountain that shines as it showers... [там же, I, с. 466].

Bright god that art gone from us, maddest and gladdest of months» [там же, I, с. 466] *и т. д.*

С идиллическим тесно связано **гимническое начало**, которое проявляется в произведении как через ассоциативный характер связи уже упоминавшихся образов, так и через повторы («Fain, fain would we see but again for an hour what the wind and the sun have dispelled and consumed» [там же, I, с. 466]), в том числе анафоры («**And** now that the rage of thy rapture is satiate with revel and ravin and spoil of the snow, / **And** the branches it brightened are broken, and shattered the tree-tops that only thy wrath could lay low...» [там же, I, с. 465], «**Are** thy feet on the ways of the limitless waters, thy wings on the winds of the waste north sea? / **Are** the fires of the false north dawn over heavens where summer is stormful and strong like thee...» [там же, I, с. 467], *и т. д.*), эмоциональную (fairer, lovelier, revel, with delight, *и т. д.*) и возвышенную устаревшую (thy, thou, thee, hath, hast) лексику.

Вместе с тем все четыре начала подчиняются рациональному одическому. На содержательном уровне это проявляется в антитезе весны как времени пробуждающейся и воскресающей жизни зиме как времени умирания.

На формальном способы выражения более традиционны – это:

- риторические вопросы:

Now bright in the sight of thine eyes?  
are the bastions of icebergs assailed by the blast of thy breath?  
Is it March with the wild north world when April is waning?  
the word that the changed year saith,  
Is it echoed to northward with rapture of passion reiterate from spirits  
triumphant as we  
Whose hearts were uplift at the blast of thy clarions as men's rearisen  
from a sleep that was death  
And kindled to life that was one with the world's and with thine?  
hast thou set not the whole world free? [там же, I, с. 468].

- сравнения:

The ways of the woodlands were *fairer and stranger than dreams that fulfil us in sleep with delight*... [там же, I, с. 465].

thy lips are *aglow*  
*As a lover's that kindle with kissing* [там же, I, с. 466].

- употребление устаревшей лексики (*thy, thou, thee, hath, hast*);
- причинно-следственные конструкции с *for*:

But fixed as a fountain is fixed not, and wrought not to last  
till by time or by tempest entombed,  
As a pinnacle carven and gilded of men:  
*for the date of its doom is no more than an hour's*,  
One hour of the sun's when the warm wind wakes him to wither  
the snow-flowers that froze as they bloomed [Swinburne, 1924, I, с. 467].

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что перед нами сложное жанровое образование – *ода-этюд с гимническим, элегическим и идиллическим началом*, причем последние три начала выражены в равной степени.

Дальнейшее развитие пойдет по нескольким путям. Первый путь представлен во французской литературе и характерен для творчества

Верлена, в частности для его од «*Cuisses grosses mais fuselées...*» (1893), «*Et maintenant, aux Fesses!*» (1893), «*Rich ventre qui n'a jamais porté...*» (1893) и «*Nos repas sont charmants encore que modestes...*» (1893). Трансформация жанра во всех случаях связана с изменением начала этюда. Так, в первых трех одах автор создает портрет Филомены, но портрет весьма необычный: в первой оде восхваляются бедра и ноги возлюбленной, во второй – ягодицы, а в третьей лицо и живот. Все это придает оде интимный характер и даже некий эротизм. В результате возникает *интимная ода-эюд*. В четвертом тексте дается описание различных блюд – вин, фруктов, салата и т. п. Описания сопровождаются советами, в том числе, например, о том, как использовать остатки жаркого, и что к вину нужно подавать сыр, ибо так было принято у королей. Во всех случаях меняется содержание оды-эюда, проявляющееся в значительном расширении тем и смещении акцентов, что приводит к дальнейшей трансформации жанра, превращающегося из ораторского, предполагающего публичность, в интимный. Вместе с тем связь с предшествующей традицией, равно как и ораторское начало, заложенное в жанре оды в свою очередь придают изображаемому возвышенный характер.

Ода «*The Spirit Wooed*» (1896) Суинберна строится как ряд картин: пурпурное облако (*the purple cloud*), нежные поля неба (*the tender fields of sky*), золотое полотнище заката (*sunset's golden breadth*), река, которая прорезает голубой косой траву (*the river cuts with his blue scythe the grass*), светящееся облако (*the cloud grows luminous*) и т. п. Все образы ориентированы на зрительное восприятие, что дополнительно подчеркивается постоянным указанием цвета. Даже Луна предстает как некое антропоморфное божество:

Forth comes the moon, the sweet surprise of heaven:  
And her footfall light  
Drops on the multiplied wave: her face is seen  
In evening's pallor green... [Swinburne, 1882, с. 7].

В то же время на это начало наслаиваются *гимнические* черты. Так, к жанру гимна восходит обращение лирического героя к некоему загадочному духу с просьбой прийти.

На формальном уровне это начало реализуется через повторы, а также через ассоциативные связи между возникающими образами-картинами:

ART thou gone so far,  
**Beyond** the poplar tops, **beyond** the sunset-bar,  
**Beyond** the purple cloud that swells on high  
In the tender fields of sky? [там же, с. 6].

Оба начала сочетаются с **одическим**, реализующимся преимущественно на формальном уровне через риторические вопросы, возвышенную устаревшую лексику (*art* (как глагольная форма), *thou* и т. д.):

Leanest thou thy head  
On sunset's golden breadth? is thy wide hair spread  
To his solemn kisses? [Swinburne, 1882, с. 6].

Все три начала соединяются с **элегическим**, проявляющимся через образы, связанные со смертью и печалью:

...the death of the tinted air...

...he pales and dies...

Can the weeping eye  
Always feel light through mists that never dry?  
Can empty arms alone for ever fill  
Enough the breast? Can echo answer still  
When the voice has ceased to cry? [там же, с. 7].

Оно подчеркивается также повторением слов с семой бледности: *pale*, *pallorn* и т. д. Время действия – вечер – также соответствует элегии. В то же время смерть существует только для некоего существа, обозначенного местоимением *he* и никак не конкретизируемого в тексте. Для самого духа смерти нет. В результате в тексте возникает фрагментарность, недосказанность, что заставляет вспомнить произведения романтиков.

Элегическое начало уравнивается **идиллическим**. Последнее создается через такие образы и выражения, как:

...let thy footsteps pass  
Where the river cuts with his blue scythe the grass:  
Be heard in the voice that across the river comes  
From the distant wood, even when the stilly rain  
Is made to cease by light winds [там же, с. 6].

Однако гармония неуловима, как и посещение духа. В этом Суинберн также продолжает романтическую традицию, восходящую, в частности, к «Hymn to the Intellectual Beauty» П. Б. Шелли.

Таким образом, в тексте Суинберна, как и в оде Диксона, представлена *ода-эюд с гимническим, элегическим и идиллическим началом*, отличающаяся от предыдущей способами проявления этих начал.

Второй путь представлен в созданной Диксоном в том же году «Rapture: An Ode», в которой исчезает идиллическое начало. В произведении так же, как в «The Spirit Wooded», преобладают зрительные образы, создающие ряд картин: белые и рассыпающиеся облака (*The white and crumbling clouds*), которые оставляют обнаженной (*bare*) голубизну (*the blue*); все плодовые деревья (*all the fruit-trees*), качающиеся цветочными ветками (*rolling blossom-boughed*), белые и неровные, как крутящееся облако (*white and billowy as the rolling cloud*); поднимающиеся кусты (*the springing thickets*), рубиновый ятрышник (*the ruby orchis*), бледная полуиссохшая примула (*the pale half-withered cowslip*) и т. д.

Часть этих образов по-прежнему связана с цветом. Как и в предшествующем тексте, преобладают такие цвета, как голубой, золотой, белый – цвета, характерные для религиозной живописи:

The white and crumbling clouds leave bare the blue [The Oxford Book of English Mystical Verse, 1917, с. 157].

...the central sun with golden hue [там же, с. 157].

...all the fruit-trees, rolling blossom-boughed,  
Are white and billowy as the rolling cloud [там же, с. 159].

The golden heavens... [там же, с. 159].

...melting fragments of the whitest cloud... [там же, с. 159].

The azure world... [там же, с. 159].

В то же время, в отличие от предыдущего стихотворения, здесь встречаются зрительные образы, не связанные с цветом:

...the moss-mapped stone...

The thready mosses and the plummy weeds  
[The Oxford Book, 1917, с. 157].

It tracks in gleams the stream through crowding bush,  
And beds of sworded flags and bearded rush,  
Where slow it creeps along the lower ground [там же, с. 158].

Ряд образов примечателен соединением цвета с непривычными понятиями, как, например, *violet-deepened zone*, что привносит в текст таинственность и недосказанность и указывает на некий идеальный мир, превышающий всё доступное человеческому чувству (в тексте *which sense transcends*), но воспринимаемый душой.

Ассоциативный характер связи образов, как и в предыдущем примере, способствует проявлению *гимнического* начала, наряду с характерными для гимна повторами:

The warm beam bedded *sleeps* upon the trees,  
The springing thickets and the gorse-bound leas;  
*Sleeps* where I lie at ease [там же, с. 158].

*And* like a dream  
Broken in circumstance and foolish made,  
Through which howe'er the future world doth gleam,  
*And* floats a warning to the gathered thought,  
Like to a dream... [там же, с. 157].

и параллелизмами:

*Double the world of all that* appear  
To eye or hand or ear;  
*Double the soul of that* which apprehends  
By that which sense transcends [там же, с. 158].

От предыдущего произведения ода отличается более выраженным *одическим* началом. Помимо риторических вопросов:

WHAT is this? [там же, с. 157].

Ah, what is this, that now with sated eyes  
And humming ears the soul no more descries? [там же, с. 158].

и выражения рационального одического начала на лексическом уровне:

Drawn back upon the spirit all the sense  
Becomes *intelligence* [там же, с. 158].

For deep the cave of human *consciousness*;  
The *thoughts*... [там же, с. 158].

But never may they altogether *pierce*... [там же, с. 158].  
*Knowing* the cloud by darkness [там же, с. 158].

В тексте этой цели служат также:

- сравнения:

And *like a dream*

*Broken in circumstance and foolish made,*

Through which howe'er the future world doth gleam,

And floats a warning to the gathered thought,

*Like to a dream*

*Through sense and all by sense conveyed,*

Into our soul the shadow of that soul

Doth float [там же, с. 157].

The thoughts, like light... [там же, с. 158].

- синтаксические конструкции с *because, therefore*:

...*because* 'tis so,

*Therefore* the outer world and all its show

Is as the music of the upper wave

To the deep Ocean in his sunken cave [там же, с. 158].

*Элегическое* начало, как и в предшествующем тексте, выражено на содержательном уровне:

...the pale

Half-withered cowslip from the hill-side grass [там же, с. 157].

...the sleepy shadows pass... [там же, с. 158].

...the sunbeam sleeps... [там же, с. 158].

The hollow gloom so sensitive and fierce

Of the deep bosom [там же, с. 158].

And in the dim, unknown, untrodden space

Our life is hidden [там же, с. 158].

...in awful shade

The stormless heart receives the things conveyed,

Knowing the cloud by darkness, and the light  
By splendours dying through the infinite” [там же, с. 158].

Часть элегических образов представлена в тексте как возможность, что ослабляет проявление элегических жанровых черт:

...lo, it might have found  
Utter destruction on this higher ground,  
Tenuity of air and swooning dim  
For lack of breath; but now it finds hereby  
A lovely vesture of infinity,  
And ecstasies that nourish ecstasy [The Oxford Book. 1917, с. 158].

Таким образом в «Rapture: An Ode» Диксона происходит развитие и трансформация жанровой разновидности, представленной в оде «The Spirit Wooed» Суинберна.

В заключение следует сказать, что развитие оды-этюда во французской и в английской литературе имеет свою специфику. Если в последней существуют исключительно варианты, связанные с привнесением в жанр черт идиллии, элегии и гимна, то французскую литературу отличает многообразие жанровых вариантов. В зависимости от мировоззрения автора данной разновидности может быть свойственно аллегорическое, сатирическое, ироническое или диалогическое начало. Особенно существенную трансформацию ода-эюд претерпевает в творчестве Верлена, где традиционное для жанра ораторское начало сменяется интимным. Это приводит к изменению представления о жанре и предопределяет дальнейшие пути его развития во французской литературе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Banville T. de.* Poesie de Theodore de Banville: odes funambulesques suivies d'un commentaire. Paris : Alphonse Lemerre, 1874. 392 p.
- Delvaile B.* La Poésie symboliste: anthologie / choix et présentation de B. Delvaile. Paris : Seghers, 1971. 431 p.
- Hugo V.* Œuvres complètes: Poesie I–II. Paris : Robert Laffont S.A., 1985.
- The Oxford Book of English Mystical Verse: ed. Nicholson & Lee. Oxford : The Clarendon Press, 1917. 644 p.
- Swinburne A. C.* Poems and ballads by Algernon Charles Swinburne. London: Chatto & Windus, Piccadilly, 1882. 338 p.

Swinburne's Collected Poetical Works : in 2 vols. London : William Heinemann, 1924.

*Verlaine P.* Œuvres poétiques complètes / Édition présentée et établie par Ives-Alain Favre, Professeur a l'université de Pau. Paris : Éditions Robert Laffont, S.A., 1992. 939 p.

## **ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В РОМАНЕ Ч. КИНГСЛИ «ИПАТИЯ»**

Статья посвящена малоизвестному в отечественном литературоведении роману Ч. Кингсли «Ипатия» и вводит в научный оборот новый материал. Автор работы анализирует основные принципы создания исторического повествования, традицию В. Скотта и концепцию философии истории в романе. Рассматривается специфика работы писателя с историографическими источниками при воссоздании исторической эпохи. В романе Ч. Кингсли идея свободы и необходимости, которой подчиняется и судьба отдельного человека, и развитие исторического процесса, выражена в выборе Ипатии. Она должна пожертвовать своей личностью и оставить науку ради земного и суетного. Однако, получив власть, она сможет возродить веру в языческих богов, повернуть Колесо времени в прошлое, как это пытался сделать в середине IV в. Юлиан Отступник. Однако время не движется циклически, в соответствии с языческими представлениями, и не является конечным, согласно воззрениям христиан. У Ч. Кингсли, как и в романах В. Скотта, присутствует идея эволюции, при которой исторически устаревшее становится достоянием прошлого. Гибель Ипатии нанесла удар древней мудрости. Своеобразным посредником и связующим звеном между тремя главными соперничающими силами в романе является Филимон. У Ч. Кингсли он высказывает мысль о ценности языческого знания, опыта прошлых веков, о том, что эпохи не существуют изолированно. Ч. Кингсли подчеркивает, что для любой исторической эпохи свойственна борьба не просто различных партий, религий и социальных сил, а прежде всего общечеловеческих этико-философских категорий: добра, мудрости, знания и невежества, фанатизма, жестокости. Плененный красотой и знаниями в аудитории Ипатии, Филимон не может вернуться обратно в монастырь, не открыв для себя обширной мудрости древнего мира.

Помимо вопросов, связанных с философией истории, Ч. Кингсли включает в роман размышления о воззрениях неоплатоников на природу и Божество, которые оказались в определенной степени созвучны философским исканиям современников писателя. В художественно-философской системе романа Ч. Кингсли гомеровские образы и реминисценции играют значимую роль. Цитата из Екклесиаста указывает на то, что Ч. Кингсли размышляет о неизменности человеческой природы и повторяемости, цикличности прошлого. Роман имеет кольцевую композицию. Таким образом, в историческом романе Ч. Кингсли обращается к актуальным религиозным вопросам и разрабатывает избранный жанр не ради создания оригинальных характеров или исследования человеческой природы, а для выражения собственной позиции в философии истории и богословской полемике. Таким образом, и своеобразие конфликта, и специфика образной системы романа

«Ипатия» подчинены общему замыслу Ч. Кингсли: показать противостояние ранней христианской церкви языческому миру. В романе Ч. Кингсли ассоциативные параллели между античной раннехристианской философией подчеркивают одну из значимых для романа идей о несомненном влиянии язычества на христианство, когда часть христианской символики была заимствована из языческой культуры. Художественное осмысление исторического процесса Ч. Кингсли позволяет выявить своеобразие исторической концепции писателя в этико-философской системе викторианской Англии XIX в.

**Ключевые слова:** исторический роман; жанр; традиция; философская система; Античность; христианство; язычество; философия истории; историческое повествование.

### **E. V. Somova**

Doctor of Philology (Dr. habil.), Associate Professor,  
Professor at the Department of Russian and Foreign Literature, MSLU;  
e-mail: shalot1@rambler.ru

### **PHILOSOPHY OF HISTORY IN CH. KINGSLEY'S NOVEL «HYPATIA»**

This article presents new material about historical novel by Ch. Kingsley «Hypatia, or New Foes with an old Face». The author of the study has revealed main principles of creating historical narration, the tradition of W. Scott's and conception philosophy of history in the novel. Explores some specifics of the writer with historiographical sources when recreating the historical era. In the novel by Ch. Kingsley, the idea of freedom and necessity, to which the destiny of an individual is subject and the development of the historical process, is expressed in the choice of Hypatia. She must sacrifice her personality and leave science for vain. However, having gained power, it will be able to revive faith in the pagan gods, turn the Wheel of Time into the past, as Julian the Apostate tried to do in the middle of the fourth century. However, time does not move cyclically, according to pagan notions, and is not finite, according to the views of Christians. In Ch. Kingsley, as in the novels of W. Scott, there is the idea of evolution, in which the historically obsolete becomes the property of the past. The death of Hypatia was a fatal blow to ancient wisdom.

A peculiar mediator and a link between the three main competing forces in the novel is Philemon. In Ch. Kingsley, he expresses the idea of the value of pagan knowledge, the experience of past centuries, that epochs do not exist in isolation. Ch. Kingsley emphasizes that for any historical era, the struggle is not just different parties, religions and social forces, but above all human ethical and philosophical categories: wisdom, knowledge and ignorance, fanaticism, cruelty. Having acquired knowledge and beauty in the audience of Hypatia, Philemon can not return to the monastery without discovering the vast wisdom of the ancient world. In addition to issues related to the philosophy of history, Ch. Kingsley includes in the novel reflections on the views of the Neoplatonists on nature and the Divine, which were to some extent consonant with the philosophical quest of the writer's contemporaries.

In the artistic and philosophical system of Ch. Kingsley's novel, Homeric images and reminiscences play an important role. The quote from Ecclesiastes indicates that, on the one hand, Ch. Kingsley reflects on the unchanging nature of human nature and the recurrence, cyclical nature of the past. The novel has a ring composition. Thus, in the historical novel, Ch. Kingsley addresses current religious issues and develops a selected genre not for the sake of creating original characters or exploring human nature, but for expressing one's own position in the philosophy of history and theological controversy.

Thus, the originality of the conflict, and the specificity of the image system of the novel «Hypatia» subject to a common plan Ch. Kingsley: to show the confrontation of the early Christian Church of the pagan world. In the novel Ch. Kingsley associative parallels between ancient and early Christian philosophy emphasize a significant novel ideas about the undoubted influence of paganism on Christianity, when the Christian symbolism was borrowed from pagan culture.

In the issue the originality of artistic understanding of historic process in creative work of the English novelists permits to reveal one of the aspects of history concept in ethic-philosophic system of Victorian England of 19<sup>th</sup> century.

**Key words:** historical novel; genre; tradition; philosophic system; Antiquity, Christianity, Paganism, philosophy of history; historical narration.

Краткость и отрывочность исторических сведений о жизни и учении Ипатии, преподававшей философию, математику и астрономию в V в. в Александрии, стали причиной появления легенд, окружавших дочь математика Теона. У Дамаския, писателя периода поздней Античности, Ипатия превращается в «святую» античного язычества, аналог святых мучеников в христианской церкви. Гибель Ипатии, растерзанной фанатичными монахами, совершившими своего рода жертвоприношение, стала одним из сюжетов в христианской агиографии. Около X в. составлено точно повторяющее судьбу Ипатии житие полуполюгендарной Екатерины Александрийской, обладавшей красотой, даром красноречия и погибшей от рук разъяренной толпы.

К сюжету «Ипатии», помимо Ч. Кингсли, в мировой литературе обращались Дж. Толанд, Вольтер, Ф. Маутнер, Ш. Леконт де Лиль. В XIX в. в стихотворении Леконта де Лиля «Ипатия» (1862) дева-философ становится символом погибающей эллинской культуры, последним воплощением «духа Платона» и античных мудрецов:

Ты видела их блеск в пылании небесном,  
И знанья, и любовь ты обретала в них,  
И слушала земля, склоняясь к мечтам чудесным,  
Гуд пчел аттических – звук уст твоих золотых.

Как лотос, что впитал под мудрым острым взором  
 Их красноречия высококую струю,  
 Во тьме былых веков света ночным просторам,  
 Сверкала духом ты сквозь красоту свою<sup>1</sup> [Леконт де Лиль 1960, с. 33].

Ф. Маутнер (F. Mauthner) в романе «Ипатия» («Hipatia», 1892) изображает героиню духовной дочери Юлиана Отступника, борющейся с «галилейским» учением во имя возрождения эллинского мировоззрения.

«Ипатия» («Hipatia, or New Foes with an old Face», 1853) Ч. Кингсли (Ch. Kingsle) занимает особое место в истории данной темы. При воссоздании событий писатель опирается на лаконичный эпизод в 47 главе труда Э. Гиббона «Возвышение и падение Римской империи». И у романиста, и у историка Ипатия предстает невинной жертвой, мученицей. Как отмечает Э. Гиббон, в один роковой день, дева, ставшая, по мнению христиан, помехой в примирении префекта и архиепископа, была безжалостно убита, и ее смерть «наложила неизгладимое пятно на характер и религию Кирилла Александрийского» [Гиббон, т. 5, с. 435].

Однако, если у Э. Гиббона доминирует идея конца эпохи, упадка, заката великой античной цивилизации, то у Ч. Кингсли размышления об историческом процессе связаны с взглядом в будущее, с определением исторической перспективы. В 35 главе своего труда Э. Гиббон, наряду с многочисленными предсказаниями, приведенными, к примеру, у Цицерона и Варрона, описывает несколько признаков, предвещавших падение Римской империи и приходит к выводу: «Если бы варварские завоеватели исчезли, то и совершенное их истребление не восстановило бы империи, а если бы Рим пережил это событие, он пережил бы вместе с тем утрату свободы, мужества и чести» [Гиббон, т. 4, с. 47].

У Ч. Кингсли эпоха Александрии 431 г., на фоне которой развиваются события, рассматривается как исключительно важный переходный период между упадком средиземноморской культуры (Mediterranean) и набирающим силу севером варваров (Gothic North), как страшный («very hideous»), но великий век, «одна из критических, кардинальных эр в истории человечества» [Kingsley 1897, с. 7]. V век

<sup>1</sup> Пер. И. Поступальского.

является эпохой, когда уже сложившаяся церковь вступает в Средние века и, выросшая из древнего греко-латинского мира, начинает воспринимать германские элементы.

Своеобразие романа Ч. Кингсли в том, что действие происходит, прежде всего, в области идей, когда сталкиваются христианство, неоплатонизм, иудаизм. Развитие сюжета, в соответствии с традицией В. Скотта, связано с вымышленным персонажем, молодым монахом Филимоном, который, предпринимая путешествие из уединения пустыни в Александрию, и возвращаясь обратно, проходит в то же время и путь духовного поиска истины.

Уже в первой сцене возникают образы времени. На фоне безмолвия гробниц и каменоломен, покинутых много веков назад, «могилы мертвого народа в умирающей стране» («the grave of a dead nation in a dying land» [Kingsley 1897, с. 1]), появляется полный жизни Филимон, «юный Аполлон пустыни». Образ «умирающего мира» вынесен в заглавие второй главы. Монашеской жизни в пустыне, где время словно остановилось («новый день занялся такой же, как минувшие и предстоящие дни, из года в год протекающие среди трудов и молитвы, безмятежный, как сон») [Кингсли 1936, с. 23], противопоставлены многоголосье и вечная суета александрийских улиц и гавани.

Ч. Кингсли, подобно Г. Флоберу, при создании «Саламбо» изучившему множество источников, тщательно заботился о выверенности «местного колорита». В «Предисловии» к роману писатель отмечает, что, стремясь представить историю судьбы Ипатии наиболее полно и достоверно, он следовал фактам, изложенным в «Церковной истории» («Ecclesiastic History», 439 г.) Сократа Схоластика. Романист несколько лет изучал латинские сочинения, внимательно перечитал и труд Э. Гиббона, и ряд других доступных ему источников, в частности трактаты и проповеди Блаженного Августина, «Житие Антония Египетского» (ок. 357 г.) архиепископа Александрии Афанасия. По совету английского богослова Дж. Ф. Мориса, романист, для воссоздания александрийской культуры V в., изучал труды неоплатоников. На основе этих исследований Ч. Кингсли были прочитаны лекции в Кембридже, и в 1854 г. был написан очерк «Александрия и ее школы» («Alexandria and her schools»).

В Предисловии Ч. Кингсли говорит о намерении проследить духовную историю («the spiritual history») Александрии, поскольку она на

протяжении нескольких столетий представляла собой пример сосуществования западных и восточных наций. Соотнося прошлое и настоящее, Ч. Кингсли выявляет основные тенденции III–IV вв. н. э., которые определили дальнейшее развитие западноевропейской цивилизации, стали «ростками» духовной революции в эпоху Реформации.

Анализируя понятия «физика» и «метафизика», Ч. Кингсли под влиянием естественно-научных открытий XIX в. соотносит фазы исторического развития в сфере мысли с процессами, происходящими в органической природе. Подобно тому, как всё живое проходит этапы рождения, расцвета, старости и гибели, развивалась и духовная жизнь Александрии. Это ее «физическая» (*греч.* *phusis*) история. После гибели и распада ее философских школ их «атомы» стали элементами философских и религиозных учений запада в Средние века, эпоху Возрождения, Новое время. В то же время культура Александрии может быть, по утверждению Ч. Кингсли, рассмотрена и в «метафизическом» (в аристотелевском понимании) аспекте как неувядающая, неподвижная, вечная.

Объектом исследования в работе Ч. Кингсли становятся научно-философские идеи математиков, астрономов, физиков, географов эпохи Птолемея (Эвклид, Аристарх, Эратосфен, Архимед). Основное же внимание уделено неоплатонизму, идеям Аристотеля, Платона, Прокла, Аммония, Порфирия; исследованию категорий «вечное», «бесконечное», «красота» плотская и духовная, «абсолют», «демиург», «вечный разум» и др. Как отмечает Ч. Кингсли, неоплатонизм оказал значительное влияние на христианство, а затем на немецкую теологию XVIII–XIX вв., труды Канта, Фихте, Гегеля, Шеллинга.

В работе «Александрия и ее школы» лишь упоминается имя Ипатии как яркого философа-неоплатоника V в., не оставившего, однако, письменных свидетельств. Судьба Ипатии, ее связь с философскими идеями и школами эпохи становится объектом художественного изображения в романе «Ипатия» Ч. Кингсли.

Стремление автора к точности изображения очевидно в описании грандиозной панорамы Александрии, когда романист в разнообразии архитектурных форм отмечает смешение эпох: «Чистые дорические постройки первых Птолемеев, причудливая варварская роскошь позднейших римских зданий, подражания стилю древнего Египта» [Кингсли 1936, с. 73]. В романе Ч. Кингсли возникает идея столкновения

величественной языческой цивилизации, создавшей культуру, памятники которой обладают непреходящей ценностью, но клонящейся к упадку, и нового христианского мировоззрения, отрицающего опыт предшествующих веков. Александрия 413 г. (после разграбления Рима в 410 г.) становится центром античного мира. Город, который на протяжении семи столетий внимал мудрости философов и поэтов: Евклида, Феокрита, Птолемея Филадельфа, Каллимаха, Ликофрона, казалось, был «напоен благоуханием греческой мысли» [Кингсли 1936, с. 33].

В изображении храма и знаменитой александрийской библиотеки Ч. Кингсли точно следует описанию Э. Гиббона, упоминая, что значительная часть старой библиотеки Птолемеев погибла при осаде Цезарем Александрии, однако уже во времена Сенеки насчитывала 400 тысяч рукописей. Воссоздавая духовное своеобразие эпохи, на фоне которой расцветает мудрость Ипатии, Ч. Кингсли упоминает деятельность историка Плутарха и Теона, математика-пифагорейца и философа.

Описание Александрии построено на контрастах, полифонии голосов и интонаций. Город, «пестрое» население которого – это греки, римляне, египтяне, иудеи, готы, фанатичные христиане – охвачен подозрительностью и ненавистью, раздираем национальными и религиозными противоречиями. Как и империя в целом, Александрия представляет собой хаотическое смешение идей, вер и рас.

В Предисловии Ч. Кингсли предлагает вниманию читателей историческую справку, подчеркивая, что Римская империя и христианская Церковь с момента ее возникновения «развивались параллельно, как две великие, соперничающие силы» [Kingsley 1897, с. 7]. Для стремящихся к синкретизму религии и философии V в. особенно актуальны вопросы о происхождении в мире зла; о силах, управляющих судьбами мира, о предопределении и свободе воли. В Александрии появляются новые религиозно-философские школы, близкие к платонизму. У Плотина, Аммония, Порфирия зло связано с материей. Человечество делится на немногих избранных, живущих духом, и массы людей греховных, интересующихся лишь материальным. Обреченный мир нельзя улучшить, поэтому мудрый должен заботиться о собственном спасении, изучая тайны мира. В этом же направлении движется и мысль христианских богословов, которые, как пишет Ч. Кингсли,

ведут битву с «чудовищами» («theoretic monsters» [Kingsley 1897, с. 8]), порожденными упадком греческой философии – египетским символизмом и халдейской астрологией.

Христианские представления о течении времени, о настоящем и будущем в романе связаны с мотивами пророка Екклезиаста и «Откровения» Иоанна Богослова, и выражены с помощью библейских цитат и образов: «Суета сует и всяческая суета!»; «Наступают последние дни, о которых вещали пророки ... ищущи знамение Сына Божьего, когда солнце померкнет, луна обратится в кровь, звезды посыплются с небесных высот, возвещая кончину мира! Близится жатва» [Кингсли 1936, с. 131]. Как отмечает Э. Гиббон, на которого ссылается Ч. Кингсли, «в то время существовало общее убеждение, что близок конец мира. Тогда христиане жили в благоговейном ожидании той минуты, когда земной шар задрожит от появления божественного Судии» [Гиббон, т. 2, с. 31]. У Ч. Кингсли монах Арсений, уподобляющий себя вещью Кассандре, в видении узрел гибель вечного города, превратившегося в царство Сатаны.

Иные представления о времени и истории возникают в романе в связи с философией Платона в толковании неоплатоников, Плотина, Порфирия, Лонгина, к чьим именам и текстам обращается Ипатия в поисках духовной истины. Платоновская философия истории связана с мифологическим историзмом и орфико-пифагорейской традицией относительно судьбы души после смерти и ее нового рождения на земле, возникающей в диалогах Платона «Горгий», «Федон», «Федр». В «Федоне» Платона рисуется подробный путь души в Аид и суд, после которого души живших достойно отправляются в блаженные места, а живших с нарушением норм справедливости – в места скорби; их души «блуждают, неся наказание за дурной образ жизни» [Платон, т. 2, с. 38].

В «Федре» и «Государстве» Платон утверждает, что переселение происходит один раз в тысячу лет. Однако исключение составляют души тех философов, которые провели свою земную жизнь в философских размышлениях и жили как подобает философам. «Кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталище еще более прекрасное» [Платон, т. 2, с. 39]. Если в «Государстве» такие души отправляются прямо на небо и в течение всей вечности вкушают блаженную жизнь вместе

с богами, избегая повторного переселения, то в «Федре» души философов наследуют подобную вечную жизнь после троекратного переселения на Землю.

Ипатия у Ч. Кингсли комментирует платоновское учение об идеях и мифологический историзм в образно-поэтической форме: «Из темницы нашего духа все вернется к своему первоначальному источнику: капля крови к неведомому мировому сердцу, вода к потоку, а поток к сверкающему морю. Росинка, упавшая с неба, вновь воспарит к небесам, освободившись от песчинок, удерживавших ее на Земле; она устремится вверх, паря над звездами и солнцами, над богами и отцами богов, *последовательно очищаясь в различных фазах бытия* (курсив авт. – С. Е.), пока не достигнет того ничто, которое есть все» [Кингсли 1936, с. 109].

Философские размышления Ипатии, в которых она нередко апеллирует к образам Гомера, воспринимаются героями романа, поклонниками красоты и мудрости (Филимон, Эбен-Эзра), как «истинная сокровищница поэзии», когда сухие математические положения «преображаются в эмблемы возвышенного закона незримого мира» [Кингсли 1936, с. 162].

Как отмечает А. Ф. Лосев, миф о «душепереселении» вполне может быть прокомментирован как полноценная философия истории, поскольку содержит оценку отдельных событий и эпох, рассуждения об их смысле и направленности, их роли во всемирно-историческом развитии [Лосев 2001, с. 157]. Философия истории у Платона основана на диалектике свободы и необходимости. Мифологически и художественно в диалогах Платона это выражено в символах и аллегориях.

В «Федре» и «Государстве» говорится о законе Адрастеи (Необходимости) и о трех Мойрах, хранящих в себе прошлое, настоящее и будущее всего существующего. Однако, подчиняясь слепому и неотвратимому Року, Предопределению, душа опять-таки по закону необходимости должна каждое тысячелетие выбирать собственную судьбу, испив из вод Леты. «На тысячный год и те, и другие являются, чтобы получить себе новый удел и выбрать себе вторую жизнь – кто какую захочет» [Платон, т. 2, с. 158]. Человек у Платона, по выражению А. Ф. Лосева, «совершенно свободен во всех своих поступках и исторических деяниях», но всё же «человеческая свобода необходимым образом ограничена, основана на «природе» всякого действующего человека» [Лосев 2001, с. 160].

В романе Ч. Кингсли идея свободы и необходимости, которой подчиняется и судьба отдельного человека, и развитие исторического процесса, выражена в выборе Ипатии. Душевная борьба героини связана с размышлениями над предложением римского префекта владычествовать вместе с ним над всей Африкой. С одной стороны, она должна пожертвовать своей личностью и «покинуть горные высоты науки» ради земного и суетного. Однако, получив власть, она сможет возродить веру в языческих богов, повернуть Колесо времени в прошлое, как это пытался сделать в середине IV в. Юлиан Отступник. Ч. Кингсли обращается к приему временной перспективы, когда перед Ипатией предстают видения детства – жертвоприношения, языческие храмы, возрожденные Юлианом, и в то же время ей видится возможное будущее, когда исполинское изваяние Афины Паллады осенит гавани языческой Александрии.

Называя себя жрицей Афины, Ипатия исполняет священные обязанности служителей культа, которые были установлены при Юлиане и в описании которых Ч. Кингсли, очевидно, следует Э. Гиббону. Жрец не должен показываться в театрах; разговор его отличается скромностью, а образ жизни – умеренностью; комедии и сатиры не должны находить места в его библиотеке, которая «состоит из исторических сочинений, имеющих основой истину, и из философских»; «нечестивые мнения эпикурейцев и стоиков» должны внушать ему презрение, но он должен тщательно изучать системы Пифагора и Платона» [Гиббон, т. 3, с. 547]. Ипатия разделяет неприязнь христиан к театру, к боям гладиаторов и травле зверей, но мечтает восстановить греческую драму в постановках трагедий Эсхила.

Делая выбор и соглашаясь на предложение префекта, Ипатия убеждает себя, что подчиняется необходимости: «Так должно совершиться ради бессмертных богов, в интересах искусств, науки и философии» [Кингсли 1936, с. 60]. Однако время не движется циклически, в соответствии с языческими представлениями, и не является конечным, согласно воззрениям христиан. У Ч. Кингсли, как и в романах В. Скотта, присутствует идея поступательного развития истории, при котором исторически отжившее становится достоянием прошлого. В финале романа Ч. Кингсли, объясняя состояние мира через двадцать лет после совершившихся событий, выступает в роли историка: «Наступила смертельная агония для философии. Гибель Ипатии была

роковым ударом для древней мудрости. Недвусмысленно было дано понять философам, что человечество покончило с ними, что история взвесила их на весах и нашла непригодными, и что они должны уступить» [Кингсли 1936, с. 330].

Важное место в расстановке исторических сил в романе занимают готы, представленные образами барда Вульфа и Смида, обладавшего тайными знаниями рунических знаков и искусством истолковывать знамения. Они составляют контраст утонченно образованным александрийцам в аудитории Ипатии. По мнению романиста, северным народам, покидавшим суровые северные земли в поисках Асгарда, воинской славы и власти, уготована особая роль в истории европейской цивилизации. Неудержимые потоки варваров «волна за волной разольются широким потоком в своем неудержимом стремлении на юго-запад и остановятся, только достигнув побережья средиземноморья» («was sweeping on ward, wave over wave» [Kingsley 1897, с. 12]). Они уничтожат языческий мир и тем самым откроют новую перспективу для христианства. В Предисловии Ч. Кингсли размышляет о том, что первый период развития христианства подходит к концу, а второй рождается на Севере и в будущем выльется в Реформацию.

Своеобразным посредником и связующим звеном между тремя главными соперничающими силами в романе является Филимон. У Ч. Кингсли он высказывает мысль о ценности языческого знания, опыта прошлых веков, о том, что эпохи не существуют изолированно. Рассматривая символы и изречения на стенах храма, своеобразную каменную летопись прошлого, Филимон размышляет о древней мудрости египтян, «в которой был сведущ Моисей, божий человек. Не были ли скрыты в ней великие тайны прошлого, настоящего и будущего того обширного мира, о котором он еще так мало знал»? [Кингсли 1936, с. 24].

Таким образом, Ч. Кингсли подчеркивает, что любой исторической эпохе свойственна борьба не просто различных партий, религий и социальных сил, а прежде всего общечеловеческих этико-философских категорий: добра, мудрости, знания и невежества, фанатизма, жестокости. Плененный светом знания и красоты в аудитории Ипатии, Филимон не может вернуться обратно «во мрак» монастыря, не открыв для себя мудрости древнего мира.

Помимо вопросов, связанных с философией истории, Ч. Кингсли включает в роман размышления о воззрениях неоплатоников на

природу и Божество, которые оказались в определенной степени созвучны философским исканиям современников писателя. Трактарианцы воспринимали природу в единстве ее внешнего, материального и внутреннего, духовного начал. Д. Ньюмен, Д. Кебл, А. Уильямс в поэтических и религиозно-философских произведениях опирались на тезис, что Бог «использует материальную природу как средство раскрытия своего мистического присутствия» [The Evangelical and Oxford Movements, с. 11]. Д. Кебл в «Лекциях о поэзии» («Lectures on Poetry», 1832–1841) утверждал, что поэзия, как и религия, имеет целью постижение внутренней «божественной сущности». Раскрывая суть природных символов, поэт уподобляется библейским пророкам, для которых «формы и внешняя сторона окружающих вещей были доказательством и залогом присутствия Бога» [Kebl 1912, с. 268].

Ипатия у Ч. Кингсли излагает своим слушателям суть неоплатонического учения Порфирия (232–305 гг.) о едином непознаваемом божестве, о некоей верховной сущности, которая создала мир путем последовательных эманаций. Ипатия также отрицает христианское учение, поскольку оно отвергает прочие религиозные культы, в каждом из которых, по мнению Порфирия, в символической форме «скрыты зерна» одной и той же религиозной истины.

Ипатия размышляет о первых мудрецах Греции, натурфилософах, жрецах Древнего Египта и звездочетах Вавилона, которые признавали в языческих богах общие силы природы. «Они являются лишь разнообразными порождениями первичного единства и почитаются в разных формах сообразно климату, местным условиям и характеру расы. Поэтому человек, почитающий многих богов, поклоняется, в сущности, одному, вмещающему в себе все совершенства. Каждый из этих богов совершенен по-своему, но каждый является лишь образом того или другого совершенства единого божества» [Кингсли 1936, с. 164].

Ч. Кингсли подчеркивает большое влияние неоплатонизма на христианство, многие догматы которого были установлены под непосредственным воздействием данной философской системы. Важное место в структуре романа отведено финальной беседе Ипатии с ее учеником и единомышленником Рафаэлем Эбен-Эзра. Ипатия, во взглядах которой наступил перелом, утрачивает надежду на непосредственное мистическое созерцание божества, о котором писали и которого

достигли Платон и Порфирий, состояния, когда «душа возносится над жизнью и сливается с абсолютным Единым» [Кингсли 1936, с. 271].

Ипатия приходит к выводу, что воспетый поэтами «золотой век» миновал. В этот момент из странствий возвращается Эбен-Эзра, прошедший сложный путь духовного поиска среди всевозможных форм человеческой мысли: от платонизма к стоицизму, эпикуреизму, скептицизму. В романе возникает сопоставление характера и судьбы насмешливого Эбен-Эзры с жизнью Лукиана Александрийского.

Другая аллюзия соотносит Рафаэля Эбен-Эзра с Диогеном: в рубище он отправился «искать человека» и нашел Бога. Эбен-Эзра пытается доказать Ипатии существование христианского Бога, опираясь на учение Платона об идеях: «Платон, наш учитель, говорит, что всё сущее, от цветка до целого народа, имеет свое вечное, неизменное, законченное подобие в горнем мире. Не оправдывает ли этот взгляд Платона слова рыбака из Галилеи: «И тот, по образу которого создан человек, стал плотью!.. И старика Гомера это не возмущало» [Кингсли 1936, с. 295].

Эбен-Эзра имеет в виду древних антропоморфных божеств «Илиады» и «Одиссеи», к созерцанию которых стремилась и Ипатия. Данный эпизод в романе Ч. Кингсли является аллюзией на «Исповедь» Августина Блаженного, размышлявшего над идеей боговоплощения, вочеловечивания, способной победить дуализм, примирить человеческое, земное с божественным.

В художественно-философской системе романа Ч. Кингсли гомеровские образы и реминисценции играют значимую роль. «Ипатия» создана в контексте возрождения интереса к Гомеру, начало которого приходится на 1840-е гг., а кульминация – на 50-е начало 60-х гг. XIX в. Ч. Кингсли включает в роман переведенные им 110 строк из шестой песни «Илиады», эпизод прощания Гектора с Андромахой. При создании гекзаметра он экспериментирует с поэтической формой, хорошо известной ему и Дж. Ладлоу по их античным изысканиям.

So spoke the stewardess: but Hector rushed  
From the house, the same way back, down stately streets,  
Through the broad city, to the Scaian gates  
Whereby he must go forth toward the plain,  
There running toward him came Andromache  
[Kingsley 1897, с. 122].

Как отмечает Кингсли, данный отрывок является не буквальным переводом, а попыткой воспроизвести точный ритмический рисунок гексаметра. Романист уверен, что можно передать величие звучания Гомера в английском стихе, и пишет о намерении добиться успеха там, где А. Поуп потерпел неудачу [Kingsley 1897, с. 124]. Ч. Кингсли воссоздает реальную историческую деталь, отмеченную Э. Гиббоном, – увлечение Юлиана отступника и его духовной дочери творчеством Гомера, передающим дух «свободы, литературы и язычества».

Софисты установили тесную связь между литературой Греции и ее религией. Поэмы Гомера стали восприниматься не просто как оригинальные поэтические произведения. «Близкое знакомство с олимпийскими богами, их именами, характерами, формами и атрибутами придавало этим химерическим созданиям действительное и телесное существование» [Гиббон, т. 2, с. 531]. Ипатия комментирует гомеровский текст в свете учения Платона: «Для философа безразлично, были ли образы Гектора и Приама, Елены и Ахиллеса когда-либо доступны людскому взору, обладали ли они обычными жизненными формами» [Кингсли 1936, с. 107]. Последовательница Платона доказывает, что духовная истина постигается через покров чувственного восприятия, и что философу следует пренебречь фактами ради идеи, телом ради души, темницей которой является плоть.

В размышлениях Ипатии о душе, томящейся в темнице плоти, можно обнаружить влияние греческих представлений о калокагатии («наука откроет тебе, что прекрасная внешность является доказательством душевной красоты» [Кингсли 1936, с. 124]) этико-эстетической категории, на основе которой возникла физиогномика (*physiognomiké*), устанавливающая связь между внешним обликом человека и его характером. Древние физиогномические наблюдения получили систематизированный вид в античную эпоху в трудах Гиппократов, Галена, в трактате «Физиогномика», приписываемом Аристотелю.

На творчество современников Ч. Кингсли (Ч. Диккенса, Э. Бульвер-Литтона), на их увлечение физиогномическими наблюдениями оказали влияние труды У. Хогарта «Анализ красоты» (1753), И. К. Лафатера «Физиогномические фрагменты» (1775–1778).

В романе Ч. Кингсли образы и вымышленных, и исторических персонажей строятся с использованием физиогномических наблюдений, когда в портретной характеристике автор устанавливает соотношение

между внешним обликом и внутренней сущностью. В чертах лица Августина отражается аскетизм, высокая духовность и тонкий ум. «Лучезарная» красота Ипатии становится зеркалом ее чистой, «как божественное молоко Геры» души [Кингсли 1936, с. 124]. Филимон прекрасен как Антиной, как юный Феб, и Ипатия мечтает воспитать из него нового Лонгина, лишь немного усовершенствовав его разум.

В финале романа Филимон от «утесов сирен» («the Rocks of the Sirens») языческой философии обращается вновь к христианству. Соответственно, вторую мифологическую линию романа составляют библейские образы и аллюзии. На сюжетном уровне Ч. Кингсли использует композиционное кольцо: отпуская Филимона в мир, настоятель произносит начало притчи о блудном сыне. Последняя глава получает название «Возвращение блудного сына». В связи с другими героями появляются аллюзии на ветхозаветных Давида и Авессалома, Иова.

Образы Нового Завета возникают в описании монашеской жизни в Лавре и александрийских христиан. Воссоздавая эпизоды истории Ранней церкви и возникновения монашества, Ч. Кингсли следует 37 главе труда Э. Гиббона. В романе представлены детали образа жизни, быта, строений обитателей Лавры, проводивших время в покаянии, уединении, терпеливо возделывавших сады, сохраняя их от вторжения песков. У Э. Гиббона Ч. Кингсли находит мысль, что христианская религия во многом наследует элементы и духовный опыт предшествующих философских систем (от стоицизма – презрение к богатству, физическим страданиям и смерти; от кинизма – пренебрежение общественными обычаями). Религиозный идеализм неоплатоников «сближал многих мыслителей с христианскими идеями, как это видно на примере Августина» [Гиббон, т. 2, с. 549]. Особенно значима в этом процессе Александрия, поскольку ее местоположение как центра культуры облегчало путь новой религии. «Именно в александрийской школе христианская теология получила правильную и научную форму» [Гиббон, т. 2, с. 77].

В отличие от Н. Уайзмана и Д. Г. Ньюмена, не принимавших у Э. Гиббона резкого изображения религиозного фанатизма и ограниченности ранних христиан, Ч. Кингсли более объективно воспринимал исследования историка, приводимые им неоднозначные факты и рассуждения. С одной стороны, по мнению Э. Гиббона, ученые занятия монахов больше способствовали тому, чтобы сгущать мрак

суеверия, а не рассеивать его. С другой – историк отмечает, что религия Христа была принята многими образованными людьми, и благодаря им многие памятники греческой и римской литературы дошли до потомков.

Ч. Кингсли, упоминая имена Тертуллиана, Киприана, Климента Александрийского, знакомых с языческой наукой, вводит в повествование в качестве исторических персонажей архиепископа Кирилла Александрийского, Августина Аврелия Гиппонского, Синезиуса Киринейского.

Кирилл Александрийский воплощает в романе воинственную и непримиримую сторону в церковных разногласиях. Ему противопоставлены два эпизодических исторических персонажа – Августин и Синезиус. Святой Августин изображается богословом, автором «Исповеди», «О Граде Божиим», многочисленных посланий и проповедей, одной из значимых личностей эпохи, воплотивших все противоречия переходного V в. Ч. Кингсли представляет фигуру, возвышающуюся над собственным временем. Портретная характеристика отражает сложные духовные искания: тонкие черты лица, высокий узкий лоб, изборожденный глубокими морщинами, свидетельствующими о пережитых сомнениях и страданиях; «кроткая, но непреклонная решимость в ясном взгляде» [Кингсли 1936, с. 232].

Сложный путь Августина от язычества, манихейства, неоплатонизма к познанию христианского Бога становится прообразом исканий Эбен-Эзры. Герой Ч. Кингсли, подобно Августину Аврелию, пребывая в состоянии внутренней борьбы, мучительного духовного разлада, отражает раздвоенность общества и эпохи. Размышления Эбен-Эзры о мрачных глубинах субъективного сознания; истине, обитающей во «внутреннем человеке», о том, что реальность – лишь сон, созвучны мотивам «Исповеди» Августина о призрачности, иллюзорности мира, невозможности достоверного знания.

Таким образом, исторические персонажи у Ч. Кингсли во многом схематичны и служат для отражения различных аспектов религиозно-философских исканий эпохи, представлений о нравственных категориях, о времени и истории.

Взгляд Ч. Кингсли на течение времени и истории сложен и неоднозначен. Заключительные образы романа возвращают читателя к теме, заявленной в предисловии:

Я хотел показать вам новых врагов в старом обличье, ваше собственное лицо в тоге и тунике. Нет ничего нового под солнцем. То, что случилось, повторится опять (*There is nothing new under the sun. The thing which has been, it is that which shall be* [Kingsley 1897, с. 447]).

Цитата из Екклесиаста указывает на то, что, с одной стороны, Ч. Кингсли размышляет о неизменности человеческой природы и повторяемости, цикличности прошлого. Роман имеет кольцевую композицию. Начинаясь описанием мертвых песков Нубийской пустыни, откуда начинает свой путь духовного поиска центральный герой, повествование и завершается образом пустыни, в молчание которой возвращается Филимон, так же как и в лоно Церкви, познав, что всё в мире – суета сует. В то же время картины финальных глав изображают противоречивую, распадающуюся цивилизацию, ожидающую вторжения варваров и смены эпох, после чего наступит новый виток истории.

Таким образом, в историческом романе Ч. Кингсли обращается к актуальным религиозным вопросам и разрабатывает избранный жанр не ради создания оригинальных характеров или исследования человеческой природы, а для выражения собственной позиции в философии истории и богословской полемике.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи : в 7 ч. / пер. с англ. В. Н. Неведомского. М. : Издание К. Т. Солдатенкова, 1883–1886.
- Кингсли Ч.* Ипатия / пер. с англ. Н. Белозерской. М. : Жургазобъединение, 1936. 349 с.
- Леконт де Лиль Ш.* Из четырех книг. Стихи / пер. с фр. И. Поступальского. М. : ГИХЛ, 1960. 216 с.
- Лосев А. Ф.* Античная философия истории. СПб. : Алетейя, 2001. 207 с.
- Платон.* Собр. соч. : в 4 т. / пер. с др.-греч. Вл. С. Соловьева и др. М. : Мысль, 1990–1994.
- Kebl J.* Lectures on Poetry. Oxford : Oxford Univ. press, 1912. 252 p.
- Kingsley Ch.* Hypatia, or New Foes with an old Face. N.Y. : Crowell and Co, 1897. 477 p.
- The Evangelical and Oxford Movements. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 352 p.

УДК 82.091

**С. П. Толкачев**

доктор филологических наук, профессор каф. литературы МГЛУ;  
e-mail: stolkachov@yandex.ru

### **ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА: «НОВЫЙ СЦЕНАРИЙ»**

В статье рассматриваются проблемы современной англоязычной постколониальной литературы и, в частности, такие ее качества, как гибридность, межпространственность, пороговость. Речь идет о новом поколении британских, американских и канадских писателей, творчество которых принято относить к мультикультурной литературе, поскольку как идентичность таких авторов, равно как и персонажей их произведений, можно назвать смешанной в этнокультурном смысле.

**Ключевые слова:** мультикультурализм; гетерогlossия; гибридность; гибридизация; постколониальная литература; писатели-мигранты; «пограничная» проза; пороговость; метисация; межпространственность; диаспора.

**S. P. Tolkachev**

Doctor of Philology (Dr. habil.), Professor,  
Department of Literature, MSLU;  
e-mail: stolkachov@yandex.ru

### **POSTCOLONIAL LITERATURE: "A NEW SCENARIO"**

The article touches upon the issues of the modern Anglophone postcolonial literature and, in particular, of such its qualities as hybridity, interdimensionality and liminality. It is also referred to the new generation of British, American and Canadian authors the creative activity of which belongs to multicultural literature. Their identity as well as the identity of their heroes is mixed in ethnical and cultural respect.

**Key words:** multiculturalism; heteroglossy; hybridity; hybridization; multicultural literature; migrant authors; «Border» prose; liminality; cross-breeding; interdimensionality; diaspora.

Одна из проблем, с которой сталкиваются исследователи современной постколониальной литературы, повествующей об обретении человеком новой идентичности в связи с процессами глобализации и коренным изменением миграционных потоков за последние десятилетия, – это ощущение присутствия на всех уровнях западной культуры некоей силы, власти, с которой сопрягается пафос этих произведений, что так или иначе предвосхищает альтернативные способы мышления и мировидения в современном мире. Как отмечает в своей

книге британский культуролог и философ Р. Бромли «Нарративы новой общности» [Bromley 2000], альтернативные способы мирозидения, не принадлежащие к магистральной, исторически устоявшейся культурной традиции, всегда находятся в подчиненном положении. Речь идет, прежде всего, о произведениях постколониальной литературы, которым порой приходится ютиться в «отраженном», вторичном пространстве.

Иногда дискурс «другого» попадает в достаточно униженное положение: маргинальную культуру терпят из милости, относятся к ней покровительственно либо угнетают ее в зависимости от уровня и степени вызова, который она бросает господствующим институтам власти. Так, по мнению исследователя Шапино, «современное глобальное мирозидение остается настроенным на устоявшиеся исторические сюжеты, которые охраняют особенный, территориально ориентированный взгляд на независимость и свободу, усиливают его сюжетами современной политэкономии, недооценивающей докоммерческие системы жизнеобеспечения и обмена, и заменяют мифы эволюционного развития на историю насильственной конфронтации и узурпации» [Shapiro 1997, с. 17].

Постколониальная литература, которая представляет пресловутый дискурс этого «другого», в настоящее время вызывает особый интерес у читателей и исследователей, поскольку, по словам Р. Барта, она вещает «извне высказывания» [Barthes 1976, с. 47], и к ней относятся произведения, написанные с точки зрения переживаний маргинальной личности, обладающей травматическим опытом миграции, разрыва с родиной или насильственного переселения в чуждые пространства. При этом особый акцент в подобной литературе обязательно делается на образы «границы», «порога», «края», которые одновременно придают существованию мигранта или перемещенного лица качества фрагментарной избыточности, травмирующей надрывности, сновидения.

Рассуждая над этой проблемой, известный западный исследователь С. Холл высказывает мнение, что «вопросы культуры и идентичности, как главная политическая повестка сегодняшнего дня, составляют одну из наиболее серьезных проблем, по мере того, как мы переживаем новые реалии жизни XXI века» [Hall 1993, с. 230]. С каждым днем всё больший интерес представляет проблема становления

культурной идентичности мигранта в связи с глобальными миграционными потоками в современном мире, при этом можно отметить, что постколониальная проза словно пытается переписать действительность и историю, пересмотреть и «гибридизировать» устоявшиеся дискурсивные иерархии посредством построения «третьего пространства» за пределами уже существующих политических, социальных и культурных оппозиций. Философский аспект постколониальных произведений – переоценка, пересмотр и постоянное обновление устоявшихся взглядов на сущность национальных литератур, культуры и этнокультурной идентичности.

Произведения постколониальных писателей Великобритании, США, Канады, других мультикультурных регионов часто бывают посвящены теме «причастности» человеческой личности к тому или иному народу или моменту истории, причем в их подтексте постоянно присутствует мысль о неустойчивости и неопределенности настоящего мироустройства, поскольку оно появлялось в результате насильственного перемещения многих народов в период колониализма и в настоящий момент неразрывно связано с историей миграции.

Так, Р. Бромли в своей книге, рассуждая об идентичности героя, находящегося в зоне «приграничья», анализирует произведения Максина Хонг Кингстон «Женщина-воительница» (1981), Бхарати Мукерджи «Жасмин» (1991), Глории Ансалдуа «Пограничье» (1987). В частности, исследователь подчеркивает, что в художественном смысле эта граница не всегда материальна, она чаще всего проходит во внутреннем мире героя, отделяя одно представление героя о себе от другого. Пересечения этой границы так никогда и не происходит, что превращает главных героев этих книг в характеры-«хиазмы». А само пересечение невозможно, поскольку «другая сторона» – это пространство маргинального, бесправного существования, внутри самого героя, и это придает его идентичности «мерцающий» характер.

Становлению новой американской идентичности с азиатскими корнями посвящен в этой книге анализ романов Эми Тан «Клуб радости и удачи», Гиш Чжен «Типичный американец» (1991), «Мона в земле обетованной» (1997), ее рассказа «Это я – ирландка?» (1999), а также фильма «Свадебный пир» (1993) режиссера Энга Ли, известного русскому зрителю, прежде всего, по картинам «Горбатая гора» и «Жизнь Пи».

В качестве иллюстрации феномена миграции и связанных с ней «сдвигов» в идентичности героев Р. Бромли рассматривает романы Кристины Гарсия «В мечтах кубинцев» (1992), Чан-Рэй Ли «Носитель языка» (1995), Рут Озеки «Мой мясной год» (1998). Эти произведения рассматривают миграцию не только как квинтэссенцию глобальных геополитических сдвигов XX–XXI вв., но и как попытку писателя в каждом случае обновить жанровую природу романа, подтолкнув к новым, доселе не практиковавшимся формам повествования, когда гибридная природа индивида отражается на языке героя, превращая его общение с миром в полифоническую переключку, не только между «своим» и «чужим», но и между «своим» и «своим» [Bromley 2000, с. 67].

Общая тема романов Фреда Ваха «Бриллиантовый гриль» (1996), Скай Ли «Исчезающее лунное кафе» (1990), Хироми Гото «Хор грибов» (1994), по мнению исследователя, – возникновение новой канадской идентичности с азиатскими корнями. «Новые канадцы» – достаточно необычное явление в мировой мультикультурной литературе, и автор книги «Нарративы новой общности» размышляет об особенностях такой прозы с точки зрения феномена «взаимного опыления культур», находя всё новые подтверждения того, что такая литература, повествуя о человеческих ценностях в общем, пытается вывести скрытую формулу существования гибридной личности в многонациональном государстве. Общим местом для произведений вышеупомянутых канадцев становится фигура умолчания, которая превращается в парадоксальный способ общения в мире, где мигрант лишен элементарных человеческих прав и прежде всего права голоса.

Романы Мейлинг Цзинь «Песня лодочницы» (1996), Манзу Ислама «Картографы из Спиталфилдза» (1997), Андреа Леви «Вкус лимона» (1997) связывает тема сложной «картографии» идентичности «черных британцев». В связи с этой же темой Р. Бромли рассматривает роман Ханифа Курейши «Будда из пригорода» (1990), киносценарий Миры Сайал «Анита и я» (1993) и фильм режиссера Гуриндер Чадха «Баджи на пляже» (1993).

Главные темы в этих постколониальных произведениях – язык, на котором говорит мигрант, родина большая и малая, маргинальное пространство и самоощущение людей, порывающих со своими корнями и вынужденных искать новое пространство жизни в силу тех или иных, чаще всего неблагоприятных, обстоятельств. Но самая

актуальная проблема, которую так или иначе затрагивают произведения мультикультурной или постколониальной литературы – это тема раскрытия этнокультурной идентичности мигрантов, а именно то, как эта идентичность раскрывается через «мерцающие» понятия «плюрализм», «изменчивость», «неоднозначность» и другие подобные аспекты живого процесса становления личности. Здесь оказывается актуальной и проблема разрешения конфликта между принадлежностью личности к диаспоре и коллективным бессознательным, и это формирует критически переосмысленное чувство общности, приводит к исцелению от травмы, вызванной колониальным и постколониальным дискурсивным разрывом.

Как известно, в постановке этой проблемы наиболее популярным у представителей западной постколониальной теории является концепт «диалогического» М. М. Бахтина как одно из средств критического переосмысления утвердившихся в западном мире и узурпированных им понятий границы, барьера, исключительного права некоей одной традиции, например адептов европоцентризма, на утвердившиеся ценности и «абсолютное различие» народов и культур. Диалогическое как нельзя лучше подходит в качестве инструмента исследования сложной структуры постколониальной идентичности как категория объединяющая, включающая интерактивный отклик, который ломает старое и открывает что-то новое. Бахтинский диалог – важный ресурс понимания общественного многоголосого повествования. Особое значение при этом имеет осознание тех путей и способов, которыми завоеватели колонизируют язык и, тем самым, создают новый общественный порядок, причем язык оказывается тоже перемещенным феноменом: на него налагается власть, часто насильственного порядка, и, как отмечает исследовательница М. Н. Филлипс, «историческая реальность этих событий не стирается и не уничтожается» [Phillips 1998, с. 85].

Кроме того, характерной чертой использования языка в постколониальной литературе, или, как еще ее называет Р. Бромли, «пограничной» прозе, становятся лингвистические трансформации и текстуальные переговоры в рамках нарративной практики. Концепты синкретизма и гибридизации, характерные для постколониального дискурса, делают еще более актуальным анализ того, как развивающиеся со времен колониализма до сегодняшнего дня процессы

транскультурации или культурного перевода. продуцируют идентичность мигранта, которой свойственны текучесть, неопределенность и характер нескончаемого становления.

Принципиальные вопросы, рассматриваемые в отношении интересующей нас англоязычной постколониальной прозы, обычно тесно связаны с проблемами этнокультурной памяти и замалчиваемой или отсутствующей историей, а также с транснациональным, кросскультурным пересечением границ. Многие писатели, сценаристы, кинорежиссеры, творящие свои произведения в рамках этой тематики, проявляют чувствительность и к факту того, что эти границы проходят не только в геополитических пространствах, между странами и народами, но главным образом внутри человеческой личности и в рамках общественных дискурсов.

Любые текстуальные путешествия через многочисленные этнические, культурные, национальные и политэкономические границы читаются в контексте современного литературного процесса как повествования о судьбах ссыльного, мигранта, беженца. Даже если дело касается людей, рожденных в пространстве миграции, сюжеты строятся на основе опыта перемещения, отчуждения, боли, потери сокровенного духовного наследия, но, вероятно, в конечном счете, и обретения надежды. Субъект изображения, объект репрезентации, личность, лишенная голоса и, в силу этого, невидимая; и чужаки, пересекающие границы, – все они и поныне наталкиваются на враждебность, которая тихо дремлет и активизируется в отношении переселенцев. Последние чаще всего остаются на своей новой, но всегда заведомо чуждой родине. По словам исследовательницы Б. Хукс, пережившей подобный опыт, «мы могли войти в тот мир, но жить там права не получили» [Hooks 1984, с. 1].

Интерес представляет тот факт, что мегаполисы Великобритании, США, Канады – главные топосы произведений, о которых идет речь, – трансформируются вследствие диалектических процессов глобализации и глокализации, в результате чего диаспора «впитывает» опыт корневой культуры страны пребывания и разрушает устоявшуюся философию и идеологию расы, нации, идентичности путем формирования новых диаспорных «городских пейзажей» (так называемых, *cityscapes*). Мигранты, иначе говоря, становятся не просто созерцателями, «путешественниками», они активно преобразуют те

миры, в которые прибывают. Как по этому поводу точно задает вопрос современный британский писатель С. Рушди в романе «Сатанинские стихи», «как входит в мир новизна? Как рождается она? Из каких “сплавов”, позывов, соединений она создаётся? Как выживает, маргинальная и опасная? Какие компромиссы, какие сделки, какие предательства своей тайной природы должна она совершить, дабы избежать бригады по сносу, ангела истребления, гильотины?» [Rushdie 1989, с. 8].

Особого внимания требует исторический контекст этих «сплавов, позывов, соединений», и это особенно заметно в современной постколониальной прозе, появившейся на рубеже столетий. Изменения в мире, которые происходили с конца 1980-х гг., заставили художников слова обратить особое внимание на проблемы перемещенных лиц, мигрантов, «чужих» – людей, лишенных собственности и отделенных от своей идентичности и истории до такой степени, что эти категории никогда не казались в истории столь изменчивыми, лишенными неких внутренних изначально заданных качеств. Данный человеческий опыт нужно рассматривать в контексте новой глобальной экономики, характеризуемой сложными, взаимодействующими и одновременно разнонаправленными тенденциями. Слияние этого исторического момента с появлением так называемого диаспорного поколения писателей со смешанной идентичностью («черных британцев», американцев и канадцев азиатского происхождения и тому подобное), интенсивное развитие теорий постмодернизма и постколониальности вызывает всё больший интерес к систематическим исследованиям сопричастности мигранта новому и старому опыту и отчужденности от него в контексте того, что С. Холл назвал «новой этничностью – идентичностью, которая находится в некоем “межпространственном положении”» [Hall 1987, с. 57].

Впитав теоретические выкладки таких видных теоретиков постколониальной теории, как Э. Саид, Х. Бхаба, Г. Спивак, С. Холл, П. Джилроя, современные исследователи обращают свое внимание, прежде всего, на то, как постколониальная литература мультикультурного пространства участвует в осуществлении новых культурных стратегий, формируемых принадлежностью к тому или иному классу, гендеру, полу или этносу. Внимание в первую очередь обращается на так называемые пограничные нарративы – произведения, так или

иначе связанные с темами перестройки идентичности и образования смешанного, «гибридного» во всех отношениях (культурном, расовом, этническом и гендерном) сознания. Такие тексты обладают недостаточно выраженной степенью нового качественного состояния, т. е. в них раскрывается внутренняя борьба, которая ведется вне неких установленных традиций и нарушает границы культурной, расовой и национальных идентичности, и тоже называются они «межпространственными» [Barthes 1976]. Это нарративы о борьбе и различии, и своей художественности, и целостности они достигают через построение различия и противоборство старого и нового, что становится вопросом как эстетическим, так и политическим.

В современной постколониальной прозе ключевые вопросы человеческого бытия лучше всего созревают на границах наций, культур, классов, этносов, пола и гендера. Именно в приграничье этнокультурная идентичность, считающаяся чем-то естественным в исторически традиционных пространствах, попадает в зону риска. Тем не менее именно такая пограничная, или приграничная, идентичность представляет собой скорее положительный, хотя и не вполне устоявшийся феномен, самой своей природой открывающий возможности для установления новых связей и раскрытия необычных горизонтов существования личности в мультикультурном мире.

В контексте вышеуказанных проблем можно выделить круг произведений британских постколониальных писателей нового поколения, пришедших в литературу на рубеже веков, в то время как об увенчанных славой и литературными премиями именитых писателях этого направления мы уже вели речь в нашей монографии [Толкачев 2003], и, кроме того, на эту тему в отечественном литературоведении имеются и другие серьезные исследования [Сидорова 2005; Тлостанова 2000].

Так, о судьбах молодых чернокожих переселенцев в Англии повествуют произведения Дирана Адебайо, – писателя с нигерийскими корнями, который родился в Лондоне. Его роман «Разновидность черного» (1996), повествует о чернокожем студенте Оксфордского университета, который в процессе аккультурации в новом незнакомом ему обществе примеряет на себя различные идентичности, чтобы выжить в мультикультурном Лондоне, в котором ему приходится сталкиваться с откровенным расизмом. Задуматься о глубинной сущности

своей афробританской идентичности его заставляет вопиющий случай – нападение на сестру фашиствующих хулиганов. Второе произведение писателя «Мои жили-были» (2000) – синтетическое по своей жанровой природе, философский роман с элементами детектива, научной фантастики и волшебной сказки, – повествует об ученом, который пытается по генетическому анализу найти невесту для своего богатого клиента.

Роман Моники Али «Брик Лейн» (2003) посвящен судьбе женщины, приехавшей с семьей из сельской области Бангладеш в лондонский район Тауэр-Хэмлетс. Сама писательница родилась в смешанной семье бангладешца и англичанки, в юности вместе с семьей переехала в Англию. Героиня «Брик Лейн» пытается обрести смысл существования на новой родине, и это ей в конечном счете удается, в то время, как ее муж, потерпев фиаско с карьерой в Англии, возвращается домой – в бывшую британскую колонию. В поисках брака по любви сестра Назнин Хасина сбегает из дома в раннем возрасте, и посредством ее писем, адресованных в Лондон, читатель прослеживает судьбы обеих женщин. Другие романы писательницы – «На кухне» (2009) и «Нерассказанная история» (2011) также посвящены проблемам «межпространственной» идентичности мигрантов.

Многие постколониальные британские писатели работают не только в прозаических жанрах, но и пишут поэзию, драматургические произведения. Таким является литератор нигерийского происхождения Бийи Банделе, выпустивший в свет несколько сборников стихов, многочисленные пьесы, три романа и создавший сценический вариант известной книги «Оруноко» крупной английской писательницы эпохи Реставрации Афры Бен. Роман Банделе «Улица», действие которого происходит в мультикультурном пространстве Брикстона, рассказывает о судьбе художницы по имени Нехушта и о ее отце, возвращающемся к нормальной жизни после 15-летнего пребывания в коме.

Очень часто именно «черные британцы» получают награды за свои дебютные романы. Таким является Амит Чаудхури, писатель индийского происхождения, выучившийся английскому языку в Университетском колледже в Лондоне и защитивший докторскую диссертацию по творчеству Д. Г. Лоуренса в Оксфорде. Его первый роман «Станный и неземной адрес» (1991), композиционно представляющий собой ряд тематически связанных между собой новелл, завоевал

премию «Бетти Траск» – ежегодную награду Британского Авторского Общества за лучший дебютный роман, а также премию писателей Британского Содружества. В романе Чаудхури «Полуденная рага» (1993) используется метафора раги – в широком смысле музыкально-эстетической и этической концепции, закона построения крупной музыкальной формы в традиции индийской классической музыки. Тема раги призвана раскрыть для читателя внутренний мир молодого индийца, обучающегося в Оксфордском университете и пытающегося выстроить новую идентичность через стремление совместить в себе английское и индийское. Этот роман также завоевал несколько международных премий. Место действия романа Чаудхури «Песня свободы» (1998) – Калькутта 1992–1993 гг., и посвящен он возрастающим политическим и религиозным противоречиям между индуистами и мусульманами. Американское издание этого романа было удостоено книжной премии «Лос-Анджелес Таймс» в 2000 г. Об индийском писателе, живущем в Америке, и предпринявшем путешествие со своим сыном к престарелым родителям в Калькутту повествует книга Чаудхури «Новый мир» (2000). В сборник «Настоящее время» (2002) включены рассказы, место действия которых – Калькутта и Бомбей.

Новаторские тексты по проблемам «черной» британской литературы создает Дэвид Дэбидин, может быть, не такой молодой, как вышеупомянутые литераторы, но ставший уже почти классиком среди «черных британцев». Он автор множества поэтических, прозаических и научных изданий по литературе и искусству. Родом из Британской Гвианы, Дэбидин изучал английскую литературу в Кембридже, докторскую степень получил в Университетском колледже в Лондоне. Долгое время читал лекции в Уорикском университете, где получил место профессора в Центре карибских исследований. Дэбидин опубликовал четыре романа и три сборника стихов. Первый поэтический сборник Дэбидина «Песня рабов» (1984) завоевал приз Содружества, он примечателен тем, что написан на креольском английском. Место действия его романа «Контора» (1996) – острова Карибского бассейна, в то время как в книгах «Нареченный» (1991), «Исчезновение» (1993) и «Карьера проститутки» (1999) автор переносит читателя уже в Англию. «Карьера проститутки» – своего рода художественный диалог с одноименной серией картин Хогарта, которая и дала название книге. А вот большая поэма Дэбидина «Тернер» погружает читателя

в атмосферу, воссозданную на картине Тернера «Корабль с рабами». Дэбидин принимает участие в переиздании выпусков «Оксфордского путеводителя» по литературе «черных британцев».

Особенно иллюстративным произведением для художественного воплощения межпространственного существования мигранта, его раздвоенного, гибридного, сознания является роман «Бомбейская утка» (1990) Фарука Дхонди, подобно многим «черным британцам» родившегося в Индии и закончившего британский университет, в данном случае Кембридж. Роман повествует о двух героях, один из которых живет в Лондоне, другой – в Бомбее, и текст словно колеблется между двумя сознаниями и двумя мирами. Дхонди создает телесценарии для Би-би-си на основе своих рассказов, пишет сценарии. Некоторое время он работал выпускающим редактором мультикультурных программ на Би-би-си и сделал много для обогащения своих передач темами, связанными с привнесением в нее нового, постколониального оттенка.

В жанре романа в стихах, не столь часто встречающемся в постколониальной литературе, пишет свои произведения Бернардин Эваристо, родившаяся в Лондоне в семье нигерийца и англичанки. Будущая писательница училась актерскому мастерству в колледже художественного слова и драмы «Роуз Бруфорд». Творчество Эваристо разнообразно в жанровом отношении: поэзия, романы, пьесы и радиопостановки. Ее первый роман «Лара» получил престижную международную премию. Роман в стихах «Императорский ребенок» рассказывает о любовных отношениях между суданской девушкой и римским сенатором в исторически реконструированном Лондоне времен Римской империи. В «Душевных туристах» два путешественника пересекают Европу, встречаясь с призраками чернокожих людей, которые сыграли свою роль в истории Европы.

В список «Лучших молодых британских авторов» журнала «Гранта» была включена англичанка Мэгги Джи. В первом романе Джи «Смерть иными словами» (1981) героиня, которая, по всей видимости, уже умерла, пересказывает историю своего пути к гибели. Последующие романы повествуют о животрепещущих вопросах истории, таких, например, как о судьбе семей, разлученных войной, о жизни беспризорников, о британской политике и взаимной ответственности людей в семейной жизни. Действие романа-антиутопии «Ледяные

люди», наиболее близкого к постколониальной тематике, происходит в 2050 г., и рассказчик, главный герой с темным цветом кожи, эмигрирует из Британии в Африку, где старается выжить. Один из не так давно изданных романов писательницы Мэгги Джи «Белая семья» (2002) – тонкое исследование проблем возникновения расизма и его влияния на жизнь современной Великобритании.

Тема произведений Абдулпразака Гурнаха, выходца из Танзании, – опыт иммигрантов в современной Британии, причем эта проблема рассматривается с разных точек зрения, автор затрагивает актуальные проблемы современности, связанные с психологической травмой в результате потери родины и разрушения личности в процессе миграции. Таковы романы Гурнаха – «Память прощания», «Путь пилигрима» и «Дотти». Место действия романа «Рай», вошедшего в шорт-лист Букеровской премии и завоевавшего Уитбредовскую премию, – колониальная восточная Африка в период Первой мировой войны. О жизни человека, который уезжает из Занзибара в Британию, где становится учителем и создает семью, повествует роман «Наслаждаясь тишиной». В английском приморском городке происходит действие одного из последних произведений Гурнаха романа «Прощай, море», также затрагивающего проблемы идентичности мигрантов. Сюжет основывается на встрече двух героев, некогда покинувших Занзибар.

Любопытна судьба шотландской писательницы и поэтессы Джеки Кей, которая родилась в Эдинбурге в семье нигерийца и шотландки, но в силу обстоятельств в раннем детстве ее удочерили белые родители. В первой поэтической книге Кей «Записки о приемной дочери» нашли свое творческое преломление факты автобиографии писательницы. История о чернокожей девушке, которую удочерили белые родители-шотландцы, излагается с трех различных точек зрения. Книгу по достоинству оценила критика, и Джеки Кей получила несколько национальных литературных премий. Затем последовали и другие поэтические сборники. Книга «Другие возлюбленные» получила премию Сомерсета Моэма, а первый роман Кей «Труба» был удостоен премии газеты «Гардиан» за лучшее прозаическое произведение. Он повествует о судьбе шотландского джазового музыканта, после смерти которого мир узнал, что на самом деле он был женщиной. Сюжет излагается из уст нескольких персонажей, включая жену главного героя, его приемного сына и репортера бульварной газеты.

Роман «Импрессионист» Хари Кунзру, родившегося в семье потомка пандитов Кашмира и англичанки, рассказывает историю светлогокожего изгоя Прана Натха, который с целью исследования истории колониальной Индии приезжает вначале в Оксфорд, а потом в воображаемую страну Фоцеландию в Африке с целью погружения в глубины собственного подсознания и изучения влияния на свою идентичность истории Британской империи. «Импрессионист» вошел в шорт-лист Уитбредовской премии в 2002 г., а имя писателя включили в почетный лист журнала «Гранта» в числе 20 лучших молодых британских романистов. В 2005 г. французский журнал «Лир» назвал Кунзру в одном из 50 наиболее влиятельных писателей Европы.

Автором произведений, посвященных темам расизма и того, что на политическом языке называется «интегрированием в другую культуру, другую нацию»<sup>1</sup>, является британская писательница Андреа Леви, которая родилась в Лондоне в семье выходцев с Ямайки. Ее отец приехал в Британию на корабле «Эмпайер Уиндраш» в 1948 г. – знаменитая миссия, в результате которой в Британию переселилось большое число жителей стран Карибского бассейна. В своих произведениях писательница также рассматривает проблемы детей, которые растут в семьях родителей-мигрантов, но идентифицируют себя как британцы. В первом романе Леви «В доме горят все свечи» (1994) героиня Анги решает посвятить свою жизнь искусству, но она чувствует сопротивление родителей-ямайцев и внешний расистский настрой общества. Героиней романа «Вкус лимона» стала молодая женщина, которая, разочаровавшись в Англии, возвращается на Ямайку, туда, где родились ее родители. Литературную премию «Оранжевый» завоевал четвертый роман Леви «Маленький остров». Это одна из самых престижных в англоязычном мире премий, которая выдается женщине любой национальности за литературное произведение, написанное на английском языке и опубликованное в Великобритании в течение года до ее вручения. Премия дается с 1996 г. А «Маленький остров» повествует о переплетении судеб двух семейств – чернокожих и белых англичан в Лондоне в 40-х гг. XX в.

---

<sup>1</sup> Термин «интеграция» (passing) может быть использован, например, по отношению к представителям негритянского населения, приспосабливающимся к жизни рядом с белокожими американцами.

В жанре исторического триллера написал свой роман «Несравненный мир» (1996) прозаик Стив Иан Мартин. Действие романа происходит в XVIII в., сразу после окончания войны за независимость. Главный герой – бывший раб, который завоевывает свободу путем борьбы на стороне британцев и в конце концов ему удается эмигрировать в Англию и осесть в Лондоне. Произведение ставит проблему криминальной торговли людьми, а также описывает жизнь в мультикультурном аспекте и обращается к истоками «черной» британской литературы, поскольку главный герой романа общается с первыми африканцами, ставшими гражданами Англии, – Олауда Эквиано и Оттоба Кугоано.

Место действия романов «Ученик» (The Scholar, 1997) и «Общество изнутри» (1999) «черного британца» Куртия Ньюлэнда, родители которого жили на Ямайке, – придуманный район восточного Лондона Гринсайд, мир, задыхающийся от насилия, наркотиков и гангстерских войн. Роман «Змеиная кожа» (2002) – триллер о расследовании убийства дочери чернокожего политика. Ньюлэнд выступал в роли соредактора сборников творчества черных британских писателей.

Тему исторической памяти карибских женщин в рабстве развивает поэтический сборник «Я из женщин, которых не скоро забудешь» поэтессы и писательницы Грейс Николс, родившейся в Британской Гвиане и со временем переехавшей в Англию. Книга завоевала премию Британского содружества за лучшее поэтическое произведение года. Николс опубликовала несколько сборников стихов и роман, писала для детей, редактировала детскую литературу. Ее сборники «Стихи чернокожей толстухи» (1984) и «Ленивые мысли лентяйки» (1989) рассматривают вопросы, связанные с идентичностью чернокожего британца и гендерные проблемы. Роман Николс «Все утреннее небо» (1986) рассказывает о гвианском детстве писательницы в эпоху политической нестабильности.

Произведения Кэрила Филлипса повествуют о работорговле в позапрошлом веке и идентичности мигранта. Прозаик, сценарист и редактор, Филлипс родился на острове Сент-Китс, который расположен в архипелаге Подветренные острова в Карибском море, и является самым крупным островом государства Сент-Китс и Невис. В детстве он с семьей переехал в английский Лидс, позже изучал литературу в Квинс-колледж Оксфордского университета. Филлипс – автор

десяток романов, эссе, травелогов, сценариев для телевидения и театральных постановок. В 1998 г. писатель был включен в список лучших молодых литераторов журнала «Гранта». В настоящее время является редактором прозаической серии «Фабер Каррибиен». Роман Филлипса «Через реку» вошел в шорт-лист Букеровской премии, а «Дальний берег» в 2003 г. завоевал премию писателей Британского Содружества. Лучшим на кинофестивале в Мар-дель-Плата в 2001 г. был назван киносценарий Филлипса «Таинственный массажист» по одноименному роману другого черного британца, лауреата Нобелевской премии по литературе Видиа Найпола.

«Гибридную» идентичность своих героев писательница Равиндер Рандхава раскрывает привнесением в язык произведений «смеси» разговорного английского и сленга на хинди. Рандхава родилась в Индии, выросла в Уорикшире, стала одним из основателей Азиатского союза женщин-писательниц. Она – автор трех романов – «Старая ведьма» (1987), «Хари-Джан» (1992) и «Коралловый пляж» (2001), каждый из которых рассматривает вопросы расы, класса и гендерные проблемы.

О жизни чернокожих британок повествуют произведения Джоан Райли, родившейся на Ямайке и получившей образование в Сассекском и Лондонском университетах. Так, роман «Потеря» (1985) рассказывает историю девочки, которая вынуждена была уехать с Ямайки в Британию, где она сталкивается с расизмом в школе и насилием в семье. Роман «Ожидание в сумерках» (1987) – история пожилой женщины, приезжающей с Карибских островов в Британию, где она сталкивается с многочисленными социальными проблемами и борется против расизма. Книга Райли под названием «Роман» посвящена истории двух сестер с Ямайки, традициям и культуре, которую привила бабушка. За свое творчество писательница удостоивалась престижных международных премий.

Автором двух романов «Передача» (Transmission) (1992) и «В поисках Майа» (Looking for Maya) (1999) является известная писательница Аtima Сривастава, которая родилась в Мумбаи, а в Англии оказалась в возрасте восьми лет, с тех пор живет в северном Лондоне. Она получила образование и ученую степень по английской литературе в Эссекском университете, работала редактором, режиссером на телевидении, преподавала литературу в различных университетах Европы

и Азии. Роман «Передача» рассказывает о взаимоотношениях героини Энджи со старомодными и властными родителями-индийцами и с молодой парой, заразившейся СПИДом. Название этому изданию дала основная тема книги, поскольку речь идет о различных формах распространения и популяризации – индийской культуры, стиля жизни, которые внедряются в жизнь современного Лондона, а также о болезнях, передающихся половым путем. Второй роман – о девушке, только что закончившей школу, которая после отъезда ее друга в Индию влюбляется в человека гораздо старше себя. Сривастава написала несколько сценариев для кино и даже оперное либретто.

На первый роман Миры Сайал «Анита и я» (1996) повлиял личный опыт писательницы. Действие произведения происходит в небольшой деревне неподалеку от Бирмингема и рассказывает о девушке, которая пытается найти гармонию между своей традиционной пенджабской идентичностью и белыми друзьями-англичанами. Книга завоевала несколько литературных премий. Мира Сайал родилась в Англии, училась английской литературе и драматургии в Манчестерском университете, сейчас она пишет книги, снимается в кино, делает обзоры для «Гардиан», создает сценарии, в частности для фильма «Бхаджи на пляже», о котором речь шла выше. Сайал – соавтор и член актерской группы популярного комедийного сериала «Господи, помилуй меня!», и, кроме того, она снималась в комедийном сериале «Кумар из дома 42». Мира Сайал написала сценарий для мюзикла «Бомбейские мечты» (2002). Ее роман «Жизнь – это не только смех» (1999) рассказывает о судьбе трех женщин азиатского происхождения, которые живут в Англии и вместе вспоминают о своей юности на родине.

Подводя итог, можно сказать, что главной чертой произведений постколониальных писателей нового поколения является показ картины мира с маргинальной или пограничной точек зрения. В основном это нарративы, в которых прежде всего звучит голос, исключенный из общества, лишенный основных ценностей жизни – права на собственную идентичность. Но при этом героям таких произведений дается возможность ответить на вызовы времени, конкурируя порой по популярности с книгами на традиционные темы о жизни коренных европейцев. Постколониальный текст превращается в художественное решение проблем общности и идентичности, и проблема сосуществования людей разных культур в одном пространстве не может быть

решена привычными способами, поскольку она находится в тесной связи с культурным опытом диаспоры и миграции. Особое внимание со стороны исследователей сегодня уделяется постколониальной прозе и произведениям меньшинств – национальных, культурных, гендерных – как способу освоения сложной культурной территории, на которой доминирующие и подчиненные силы общества взаимодействуют, борются и ведут переговоры о своем различии. Постколониальный текст «произрастает» из их особенного, чрезвычайно своеобразного иммигрантского опыта и так или иначе касается темы мультикультурности, «переплавки» идентичности, давления на ее носителя как со стороны маргинального сообщества, так и со стороны доминирующей культуры. А в случае с женщиной-иммигранткой, которой отказано в правах вдвойне – как «чужой» и как жертве сексизма, эта ссылка превращается в двойную, поскольку в мире, которому они бросают вызов, почти всегда доминирует мужчина – существо, занимающее главенствующие позиции власти. Постколониальный художественный мир формируется прежде всего мультикультурной средой, поскольку в данном случае писательский талант рождается на пересечении двух или более этнокультурных миров. При этом творчество постколониального писателя становится квинтэссенцией маргинальности, которая является результатом опыта отверженной личности, существующей в пограничной культурной зоне. В подтексте постколониальных произведений звучит «расколотый» голос повествователя, который становится отзвуком множественных личностей, живущих в сознании мигранта. При этом перемещенное лицо постоянно ведет борьбу за утраченные корни и ценности, оставленные в прошлом, в покинутой по тем или иным, чаще всего неблагоприятным обстоятельствам, стране детства или юности.

Главный вопрос, который возникает при определении сущности постколониальной литературы, – философский контекст и жанровая форма, поскольку тексты, написанные мультикультурными писателями, очень часто направлены против устоявшихся структур власти и превращаются в полифонические и мультилингвальные тексты. Постколониальный дискурс дестабилизирует отношения между доминирующим и подчиненным началами, которые в колониальной литературе были выстроены вполне симметрично и основой их было насилие. Пространство постколониального нарратива – пограничная

культурная зона, всегда находящаяся в движении, в становлении, неизменно открытая для интроспекции: ламинальный (пороговый) пейзаж «спорящих голосов», на фоне которого достаточно отличные друг от друга культуры обмениваются друг с другом «инаковостью» – в условиях глубокого неравенства принимают ее, приспосабливают к себе и пытаются сделать эту «инаковость» более-менее “своей”, насколько это возможно» [Kolodny 1992, с. 13]. Гибридный дискурс постколониализма выступает против идеи «плавильного котла», оптимистической идеи, популярной у мультикультуралистов прошлого, против «мозаичной» структуры многонационального общества или простого слияния по принципу «радуги», но становится и пространством культурного сопротивления и отказа от слияния или «сплава», усиливая тем самым критическое различие. Вместо «плавильного котла» появляется феномен, который Глория Ансальдуа в своей книге «Пограничье» («Borderlands / La Frontera») называет «новой метиской» – женской идентичностью, которая рождается в процессе синкретизации. По мнению исследовательницы, «новая метиска борется за свободу, развивая толерантность к противоположностям, терпимость к двусмысленности. Она учится жонглировать культурными парадигмами. Идентичность “новой метиски” как бы включает в себе множество личностей, она существует в многополярном мире, она ничто не отвергает – ни хорошего, ни плохого, ни прекрасного, ни безобразного. Это новое существо не только само по себе противоречиво и амбивалентно, но оно обращает эту амбивалентность в некое иное качество, поднимая ее на некую новую ступень сложности» [Anzaldua 1987, с. 79].

Во многих произведениях постколониальной литературы персонажи рождаются в семье от родителей разных рас и национальностей, они по своей природе гибричны в биологическом смысле, но очень часто эта гибридность становится этнокультурной, и это отражает двойственность приграничных пространств, в которых такие литературные герои обитают. Кроме того, постколониальные писатели своими произведениями заставляют нас задуматься о новых феноменах XXI в., «отмеченного активной диффузией национальных парадигм через пористые межгосударственные границы, которые, тем не менее, пересыщены неравенством, властью и доминированием» [Rosaldo 1989, с. 217].

В то же время для того, чтобы представить идентичность героев постколониальных произведений, можно прибегнуть к такому сравнению: они как бы выглядывают изнутри убежища своей идентичности и одновременно смотрят внутрь себя, и этот процесс настолько амбивалентен, что эти «изнутри» и «снаружи» теряют свои определяющие контуры. Идентичность постколониального героя всегда определяется дефисом: он на какую-то часть «такой», на какую-то «другой», а может быть, и «третий» и так до бесконечности. Будучи гибридным по своей природе, персонаж постколониального романа живет в гибридной реальности или в так называемых промежуточных зонах, которые представляют собой неустойчивую почву, пороговые пространства, и здесь процесс формирования идентичности практически никогда не прекращается, он находится одновременно в состояниях строительства и деконструкции, вступая в противоборство с различием и с оппозицией «внешнего» и «внутреннего». Перемещение и миграция, в свою очередь, ведут к борьбе за жизненное пространство, что естественно повышает градус социально-политической напряженности в обществе. Литература, описывающая подобные процессы, использует приемы определенного эстетического дистанцирования, которые вызывают эффект сдерживания напряжения, но в то же время она точно фиксирует природу насилия и процессов миграции, которые оказываются «привязанными» к тем или иным историческим вехам развития человечества. Произведения современной «пограничной» литературы и их авторы, таким образом, оказываются вовлеченными в бесконечный процесс «переплавки» и «строительства» новой идентичности, что сопутствует бесконечному диалогу сходного и различного.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Сидорова О. Г.* Британский постколониальный роман последней трети XX века в контексте литературы Великобритании. Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2005. 261 с.
- Глостанова М. В.* Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. М. : Изд-во ИМЛИ РАН «Наследие», 2000. 399 с.
- Толкачев С. П.* Мультикультурный контекст современного английского романа. М. : Изд-во Литературного института им. А.М. Горького, 2003. 402 с.
- Anzaldúa G.* Borderlands / La Frontera : The New Mestizo. San Francisco : Aunt Lute Books, 1987. 260 p.

- Barthes R.* The Pleasures of the Text / trans. R. Miller. New York : Cape. 1976. 67 p.
- Bromley R.* Narratives for New Belonging. Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd., 2000. 182 p.
- Hall S.* Minimal selves // ICA Documents 6: Postmodernism and the Question of Identity. London : ICA, 1987. P. 46–67.
- Hall S.* Cultural identity and diaspora // Williams and Chrism.in (eds.). Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, Hemel Hempstead : I larvester Wheat-Sheaf. (1993). P. 222–237.
- Hooks B.* Feminist Theory: From Margin to Center. Boston : South End Press, 1984. 210 p.
- Kolodny A.* Letting go our grand obsessions: notes toward a new literary history of the American frontiers // American Literature, 64:1. Durham, USA : Duke University Press, 1992. P. 1–18.
- Phillips M.* At home in England // Wambu O. Empire Windrush: Fifty Years of Writing about Black Britain. London : Victor Gollancz., 1998. Pp. 426–431.
- Rosaldo R.* Culture and Truth. Boston : Beacon Press, 1989. 253 p.
- Rushdie S.* Satanic Verses. Dover, Delaware : The Consortium Inc. 450 p.
- Shapiro M.* Violent Cartographies: Mapping Cultures of War. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997. 245 p.

УДК 130-02

**К. Абдулла**

действительный член Национальной академии наук Азербайджана,  
заслуженный деятель науки Азербайджана,  
доктор филологических наук, профессор,  
ректор Азербайджанского университета языков;  
e-mail:k.abdulla1950@gmail.com

## **ПЕЩЕРНЫЙ ДУХ И ПЕЩЕРНАЯ КУЛЬТУРА (на материале средневекового азербайджанского эпоса «Китаби-Деде Коркуд»)**

В статье анализируются этапы эмансипации сознания от первобытной бессознательности к социальной и культурной зрелости. Этот период растягивается на многие тысячелетия и охватывает палеолит, мезолит и неолит. Каждая из этих эпох имела свою пещеру, но в совокупности они образовывали общую Пещеру, отмеченную Пещерным духом, рождавшим Пещерную культуру. Если первоначальные мифологические воззрения древнего человека возникали в лесу, то местом их трансформации в мифологические нарративы была пещера. Пещера репрезентирует себя как иерархически организованное пространство, подобное Мировому Древу.

Эволюционные процессы, порождавшие мифологическое воззрение на природу и общество, протекали в универсальной Пещере – в атмосфере формирования у членов общины идеи коллективного пещерного духа. Важнейшим этапом культурного становления человечества становится выделение из числа обитателей пещеры Жреца – Учителя. Из укрытия от природных катаклизмов Пещера превращается в место проведения уроков жизни, преподаваемых Учителем. Учителем становится избранный обитатель Пещеры, который вчера был Жрецом, а завтра станет Автором. И в пространстве азербайджанского Дастана обобщенный образ Учителя персонифицируется в сказителе – Деде Коркуде. Изоморфный образ Хранителя, созданный Платоном в его трактате «Государство», позволяет провести аналогию его функции с функцией Деде Коркуда. Уроки Деде Коркуда духовно закаляют пещерных людей, учат противостоять разрушительным природным стихиям, готовят к подстерегающим жизненным испытаниям, морально воспитывают их.

**Ключевые слова:** Пещерный дух; Пещерная культура; Герой; Жрец; Учитель; Автор.

## **K. Abdulla**

Full member of the National Academy of Sciences of Azerbaijan,  
Honored worker of science of Azerbaijan,  
Dr. phil. habil., Senior Professor,  
Rector of Azerbaijan University of Languages;  
e-mail:k.abdulla1950@gmail.com

### **CAVE SPIRIT AND CAVE CULTURE**

#### **(on the material of medieval Azerbaijani epic «Kitabi Dede Korkud»)**

The article analyzes the stages of emancipation of consciousness from primitive unconsciousness to social and cultural maturity. This period stretches for many millennia and covers the Paleolithic, Mesolithic and Neolithic. Each of these epochs had its own cave, but together they formed a common Cave, marked by the Cave spirit, which gave birth to the Cave culture. If the original mythological views of the ancient man appeared in the forest, the place of their transformation into mythological narratives was a cave. The cave represents itself as a hierarchically organized space, similar to the world Tree. The evolutionary processes that gave rise to the mythological view of nature and society took place in the universal Cave – in the atmosphere of the formation of the idea of a collective cave spirit among the members of the community. The most important stage of cultural formation of humankind is the selection of the inhabitants of the cave Priest – Teacher. From hiding from natural disasters, the Cave turns into a place of life lessons taught by the Teacher. The teacher becomes the elected occupant of the Cave, which yesterday was a Priest, and tomorrow will be the Author. In the space of Azerbaijani Dastan the generalized image of the Teacher is personified in the narrator – grandfather Korkud. Is isomorphic to the image of the Guardian created by Plato in his treatise “the State”, allows drawing an analogy of its function with the function of the grandfather Korcula. Lessons of the grandfather Korkud spiritually tempered cave dwellers, learn to resist the destructive natural elements, prepare for life-threatening trials, and educate them morally.

**Key words:** Cave spirit; Cave culture; Hero; Priest; Teacher; Author.

Когда очередной этап культурной эволюции сориентировался на проект превращения человекообразного существа в современного человека (*Homo sapiens*), и когда этот проект стал осуществляться, жизнь вынудила человекообразного выйти из леса в поисках укрытия и в целях самозащиты окружить себя замкнутым пространством. Так и по этой причине произошел Переход из Леса в Пещеру.

Первые признаки первобытного художественно-поэтического процесса начинают проявляться именно в Пещерный период. Как можно понять содержание этого периода? На наш взгляд, Пещерный

период – это общее название, относящееся к трем крупным эпохам и объясняющее образ жизни людей в указанные эпохи. Это эпохи палеолита, мезолита и неолита. Каждая из них имеет свою пещеру, но и все они вместе взятые имеют одну общую Пещеру. Они отмечены общим Пещерным духом, Пещерной культурой.

В Пещере совершалось настоящее культурное «Возрождение» того времени. Шеллинг указывает, что даже обитавшие в Индии голые готтентоты расписывали стены своих пещер [Шеллинг 2013, с. 190]. Сходство между наскальными рисунками в расположенных в разных регионах пещерах, то, что они как бы повторяют друг друга (даже если относятся к самым отдаленным эпохам и географическим пространствам), служит подтверждением наличия общего Пещерного духа и общей Пещерной культуры. Мифологические представления, начиная с примитивных, первобытных, форм, зародышевых вариантов, вплоть до первоначальной нарративной сюжетной линии, формировались именно в Пещере. Именно Пещера стала «интеллектуальным» пространством, обусловившим «перерастание» мифологических «штрихов» в мифологические образы, мифологические сюжеты. Пещерный дух, объединяющий эти три эпохи (палеолит, мезолит и неолит), учил обитателей пещеры держаться друг друга в замкнутом пространстве, готовил их к жизни – к прохождению через этап ухода из Пещеры. В этих целях из числа обитателей пещеры выделяется Жрец – Учитель. Определяется Предводитель – Отец. Пещера постепенно становится местом проведения настоящих уроков жизни. Эти уроки преподает Учитель. Учитель – это избранный обитатель Пещеры, который вчера был Жрецом, а завтра станет Автором. Не исключено, что все эти ипостаси соединялись в одном лице. И это лицо можно условно назвать именем собственным – Деде Коркуд, а его уроки – обобщенными уроками Деде Коркуда.

Уроки Деде Коркуда – это двусторонняя коммуникация Учителя и его сопещерника, направленная на толкование, разъяснение важнейших и обещающих большую познавательную пользу вопросов. Цель этих уроков заключается в выработке умения понимать и решать встречающиеся в жизни проблемы. Уроки Деде Коркуда служат духовной закалке обитателя Пещеры, обогащению его жизненного опыта. Они не только прививают пещерному человеку определенные жизненно важные знания, но и воспитывают его. Они представляют

собой испытанные жизнью образцы подлинной дидактики. Этот дидактический веер, раскрывающийся в вопрошающем диапазоне от: «Что можно делать?» до: «Чего нельзя делать?» – учил древнего человека противостоять страшным силам природы, быть готовым ко всем превратностям жизни. В этом и заключается первичная, основная, функция уроков Деде Коркуда.

Видный турецкий ученый, профессор Ф. Кёпрюлю, отмечает, что тюркская народная литература хранит в себе бесценные доисламские духовные традиции [Körgülü 1991]. По его мнению, часть этих традиций, дошедших до нас с тех далеких времен, имеет обучающее (дидактическое) значение. Приводимые ниже цитаты из «Китаби-Деде Коркуд» – КДК, иллюстрирующие классификационные принципы Ф. Кёпрюлю) о вреде интриг и гордыни («Гордых людей Бог не любит»), о пользе храбрости («Разве мой сын отрубил головы, пролил кровь?! Ему ли дадим имя?»), о величии Аллаха («Выше ты всего высокого, никто не знает, каков ты..!»), о почитании родителей («В тот век сын слова своего отца не нарушал; если кто нарушал, такого сына не принимали»), о помощи и сострадании («Наложил мяса, как холм, велел напоить кумысу, как озеро. Накормил голодного, одел нагого»), об обретении славы благодаря великодушию и щедрости («Слушай, из сидящих здесь беков каждый добыл то место, где сидит, ударами меча, раздачей хлеба») и т. д., содержат основные дидактические идеи Деде Коркуда. Эти идеи восходят к первоосновам уроков Деде Коркуда, которые суть наставительные, обучающие беседы Автора с обитателями Пещеры о жизни, о подстерегающих их на каждом шагу опасностях и способах их преодоления. Эта «просветительская» деятельность направлена на то, чтобы открыть глаза обитателям пещеры на реалии жизни. Это путь, ведущий в первобытную художественно-поэтическую реальность. Благодаря этим урокам обитатели пещеры времен Деде Коркуда обретали жизненный иммунитет. Выделившийся из их среды Деде Коркуд стал избранником, успешно выполняющим свою миссию Жреца (шамана), Учителя и Автора. Первоначально он выступал как шаман, позднее – как Учитель, затем – как Автор. В этом своем синтетическом качестве Деде Коркуд не является реальной личностью и должен восприниматься в том смысле, в котором Дж. Вико и Ф. Шеллинг воспринимали Гомера. Деде Коркуд, как и Гомер, в большей степени есть принцип.

## **Среда и условия возникновения древнего текста**

Приступая к изучению имманентных свойств мифологического текста, необходимо в первую очередь внести ясность в вопрос о среде и условиях, в которых запускался процесс его формирования. Как и на каких принципах складывался древний эпос, каковы имманентные ему художественно-поэтические элементы и средства? Прежде чем пытаться ответить на эти вопросы, следует разобраться в другой, не менее важной проблеме: где и при каких условиях совершается этот реализующийся в жанре эпоса творческий акт? Привычный для нас «образ автора» складывался, вероятнее всего, за чтением книг дома или в библиотеке. Во всяком случае, он – производное нашего современного сознания. А как обстоит дело с событием, которое мы называем мифологическим текстом, где оно протекает?! В учительской «аудитории» (какие параметры имела эта аудитория? Может, она была нишей некоей пещеры?), в которой Учитель становился Автором? Или, родившись в воображении, мифологический текст наносился на бумагу в келье медресе? А может быть, в результате его письменной фиксации открывались возможности для его устных ретрансляций?! Как бы то ни было, текст, как в своем зародышевом, так и линейном варианте (по мнению Ю. Лотмана), синкретичен. Он позиционирует себя как реальность, созданная и учителем, и жрецом, и составителем его художественно-поэтического пласта (Автором). Такова природа его синкретичности, которую мы имеем в виду.

Следует отметить, что внутренний потенциал первобытного, древнего (доисторического) периода пронизан креативной текстообразующей энергией, и, избрав имманентный подход, видим свою задачу в том, чтобы возродить эту энергию. Лишь завершив эту работу, мы сможем адекватно воспринять природу спонтанно возникшего или возникающего древнего текста, понять его тайные знаки. Если же нам не удастся восстановить среду и условия стихийного образования древнего текста, мы не разгадаем смысл таящихся в его глубинных пластах знаков, не сможем «прочитать» их. Следовательно, от нас требуется, «по мере отпущенных нам сил и возможностей», не пренебрегать ни одним из открывающихся перед нами исследовательских путей. Мы полагаем, что установление-восстановление обстоятельств

протекания творческого процесса в тот древний период позволит увидеть под новым углом зрения организующую текст многоаспектную дихотомию «общество / природа» и «общество / культура».

Назовем среду и условия возникновения первобытного мифа «пещерными условиями». Это определение, разумеется, не означает, что КДК и подобные ему древние тексты во всех своих вариантах (от начала до конца и снизу доверху) создавались лишь в пещерах. Человек или человекообразное существо после своего выхода из леса укрывается именно в пещере, превращая ее в среду своего обитания, в свое жилище. Его мифологические воззрения первоначально зарождались и формировались в лесу. Местом же трансформации этих древних, примитивных представлений в линейные нарративы, и, следовательно, местом возникновения первоначального варианта мифологического текста была, на наш взгляд, пещера.

Пещеры существовали на протяжении сменявших друг друга палеолита, мезолита, неолита и существовали как стоянки древнего человека даже в эпоху верхнего неолита. Тысячелетия отделяют друг от друга эти эпохи. И всё же, все эти пещеры объединяют общие черты. В нашем понимании Мировая Пещера – это иерархически организованное пространство, аналогом которому может служить Мировое Древо. Независимо от их топографического и географического положения, с точки зрения изобразительного искусства в них отразились сходные стилевые и композиционные особенности. Пещера смогла сохранить в своих недрах образцы первобытного, примитивного искусства. Отмеченные общими чертами пещерные изображения животных и растений свидетельствуют о наличии у первобытного периода универсальных ценностей.

Рассматривая наскальные рисунки некоторых древних пещер, нельзя не обратить внимания на присущие им элементы образных представлений. Так, обнаруженная в пещере Штадел в Германии и признанная совершенным образцом изобразительного искусства скульптура человекольва (*нем.* Löwenmensch) свидетельствует об образном мышлении первобытного человека [Харари 2016, с. 29], изображавшего не реальные явления действительности, а выражавшего специфические представления современной ему Пещерной культуры и Пещерного духа.

Исследователи обнаруживают следы этого духа и в более древних пещерах протонеолита и мезолита. В пещерах Ближнего Востока

встречаются высеченные изображения животных и верховного божества матриархата – Богини-Матери. Сходные элементы пещерной культуры, обнаруженные в разных местах обитания древнего человека, объединены общим культурным настроем [Мелларт 1982, с. 21]. Обнаруживаются рожденные Пещерным духом настенные изображения даже в более раннюю эпоху палеолита. Аналогичные открытия были сделаны и в пещерах Швеции, Норвегии, Италии, Сибири, Южной и Центральной Африки [История первобытного общества 1986, с. 513–514].

Было установлено, что средний и поздний, «мадленский», периоды палеолита стали апогеем пещерного искусства. Об этом свидетельствуют монументальные анималистические ансамбли пещер Альтамира, Ласко, Руфиньяк, Фон де Гом, Нио, Труа, Фрер, Монтеспан, ля Мадлен и ряда других [История первобытного общества 1986, с. 520].

Образцы пещерного искусства встречаются в Гобустанских пещерах и на наскальных памятниках, относимых специалистами к мезолиту и неолиту. В Главной Пещере (Аназага), Пещере охотников, Стоянке быков, Стоянке Каяарасы («Между скалами») найдены изображения мужчин, женщин и животных – быков, кабанов, джейранов. Талант и умения древних «живописцев» несомненны. Наскальные рисунки Гобустанского заповедного ландшафта и других древних пещер на территории Азербайджана отмечены высокой культурой пещерного духа (см.: [Azərbaycan arxeologiyası 2008; Джафарзаде 1991; Səfərzadə 1999; Величко, Антонова, Зеликсон и др. 1980] и др.).

Сделаем одно важное отступление и признаем, что Пещера была культурным пространством, которое породило не только наскальные и настенные рисунки. Внутripещерное «культурное возрождение» – расцвет Пещерной культуры – не ограничивалось наскальной живописью. Пещера была еще и местом формирования древнего (примитивного) литературного кода. В ней, в окружении наскальных изображений, Учитель-Жрец (будущий Автор) давал «сопещерникам» духовные наставления. Пещера была местом пропаганды этой духовности. Здесь отшлифовывалось слово, формировался стиль. Если в лесу первичные представления формировались в виде слитков, в последующий пещерный период они стали превращаться в золотую филигрань художественного дискурса.

*Примечание.* Азербайджанский мифолог Парвана Бекиргызы справедливо утверждает, что «каждый мифологический текст есть расширение одного и единственного мифа» [Vəkiqızı 2015, с. 52]. Вариативные модели этого мифа первоначально складывались в воображении. Та же мысль в несколько иной интерпретации содержится в работе Ю. М. Лотмана. Превращение моделей в линейные нарративы – процесс долгий, и мы полагаем, что они не могли возникнуть самостоятельно, изолированно от мифологического ядра. И вновь возникает вопрос: где же совершался этот творческий переход?! Ответ на него не заставит себя ждать. Конечно же, в Пещере!

Но вернемся к поставленному в отступлении вопросу. Где протекало и развивалось это событие? Или иначе: где происходило его становление? Процесс образования в воображении примитивного лесного человека мифологического ядра, возникновение впоследствии законченных текстов, их каркас, включавший поверья, представления, композиционные фрагменты и т. п., конструировался, развивался и приводился в устойчивое состояние именно в Пещере.

Характеризуя «дизайн» пещерного пространства, не забудем указать на то, что понятия, к которым отсылают предлагаемые Ю. М. Лотманом терминологические словосочетания «архаический мифологический комплекс», «первоначальное ядро мифа» [Лотман 1996, с. 223, 224], оформились, на наш взгляд, именно в лесу. И лишь после выхода примитивного человека из леса они продолжили свое развитие в Пещере – в пространстве, обеспечившем условия возникновения будущих целостных мифологических текстов. Это логичное предположение. Вновь обратившись к терминологии Ю. М. Лотмана, скажем, что «перевод мифологического текста (архаического мифологического комплекса, мифологического ядра. – К. А.) в линейное повествование» [Лотман 1996, с. 219] происходил именно в Пещере.

*Примечание.* В связи с рассматриваемым нами моментом вызывает интерес еще одна мысль Ю. М. Лотмана. Он пишет: «Отслоившийся от ритуала и приобретший самостоятельное словесное бытие текст, в линейном его расположении, автоматически обрёл отмеченность начала и конца» [Лотман 1996, с. 216].

В тексте КДК эту «отмеченность начала и конца» можно считать художественно-поэтическим конструктом. Так же, как каждое из

сказаний имеет свое начало и конец, текст КДК в целом тоже имеет свое начало и свой конец. Эта сложная архитектурная структура, с одной стороны, предотвращает «вклинивание» отдельных сказаний друг в друга (архитектоническое «харакери») и, следовательно, блюдет текстовой космический порядок, а с другой – обуславливает обретение текстом КДК вида педагогического учебного пособия.

Следует отметить, что процессы, ведущие к конечному торжеству мифологического мироустройства, протекали не в какой-то конкретной, отдельно взятой пещере, а в универсальной Пещере – в атмосфере формирования у членов общины идеи совместной жизни, коллективного пещерного духа. Такой процесс не может быть локализован в каком-то определенном времени и пространстве.

Следовательно, рассуждая о Пещере, мы имеем в виду замкнутое, едва эмансипировавшееся от природы пространство, служащее укрытием для первобытного примитивного человека и членов его родовой общины. Она могла быть и землянкой, и полостью в горной породе, и каким-то строением, словом – любой замкнутой сферой, за исключением шатра. Здесь же заметим, что каким бы заманчивым ни казалось желание отождествить пещеру с шатром, последний принципиально отличается от пещеры, отмечая собой постпещерный исторический этап, образ и даже принцип жизни.

Говоря об универсальной Пещере, мы в первую очередь имеем в виду знакомую нам пещеру. Отношение знакомой пещеры к универсальной аналогично отношению звука к фонеме, варианта к инварианту. Эта приютившая людей конкретная пещера словно расширяет их внутренний угол зрения. Пещерная замкнутость делает находящихся в ней людей пронизательными, побуждает к рассудочному «зрению», развивает особое чутье (здесь можно вспомнить о проходящих вереницей через парадигму мифологических сюжетов незрячих ясновидящих, ворожей). Именно Пещера актуализирует художественное воображение.

Изложив соображения относительно условий возникновения архитектурного каркаса («мифологического ядра», архаического мифологического комплекса) аналогичных КДК текстов, отметим, что в своей первичности эти тексты создаются с целью увеличения объема знаний членов первобытного общества о природе, жизни, мире, космосе. Непостижимой тайной при этом является то, что лишь

какому-то одному представителю данного сообщества вменяется в обязанность хранить и передавать эти знания другим. И возникает вопрос, поиск ответа на который перерастает в нелегкую задачу: как получается, что один из членов родовой общины выделяется на фоне других и достигает такого уровня самосознания, который позволяет ему стать наставником? Как получается, что один из членов родовой общины наделяется куда большими, в сравнении с другими, знаниями (откуда они у него берутся?) и может сообщить товарищам по пещере (остальным членам общины) весьма ценные сведения о том, как выйти победителем из жестокой схватки с беспощадными силами природы? Без ущерба и крови вывести сопещерников из конфликтных ситуаций, готовя их к жизни, как «школьников»? Решать их проблемы и добиваться приумножения в их сердцах любви к жизни? Как получается, наконец, что этот избранник способен сообщать «самые разные» сведения не только о прошлом, но и о будущем? Ведь не со стороны же пришел он в этот мир. Как бы там ни было, в рамках сюжета КДК неясно, откуда Деде Коркуд пришел и куда он ушел. Не из самой ли реальности родом его сакральная сущность? Будем воспринимать эти вопросы как первую (вопросительную) часть «древних жреческих ритуальных вопросов-ответов». Надо полагать, что во времена того древнего ритуала ответы на столь принципиальные вопросы озвучивались не наспех, не сразу...

Мы высказали мысль, согласно которой элементы и средства, бывшие на службе у архитектурного строя КДК, у первобытной структуры его художественно-поэтичности и со временем всё более укреплявшиеся, стали порождением пещерного периода. Хотелось бы, чтобы нас поняли правильно. А для этого изложенное нуждается в дополнительном уточнении. Разумеется, КДК как целостный, законченный, художественно-поэтический текст появился не исключительно в пещерный период и не только в пещере. Формировавшаяся в пещере мифологическая основа КДК являлась, если угодно, выражением и проявлением пещерного духа. Она возникла в лесу, но формировалась в пещере. Это очень важный момент. Он важен потому, что такая интерпретация открывает возможность возвести первоначальную структуру КДК к древнейшему Пещерному периоду. Кроме того, эта возможность отражает объективную реальность. Вот почему необходимо предварительно выяснить, из каких компонентов

складывался интерьер и экстерьер Пещеры, что составляло ее сущность, какие смысловые элементы накапливало данное пространство, словом, каким был «дизайн» Пещерной культуры.

*Примечание.* Видный исследователь тюркского народного эпоса академик В. М. Жирмунский отмечает одно обстоятельство, отдаленно созвучное с только что изложенным нами. Сравнивая «Песнь о Бейреке» с получившими устное распространение в Анатолии сказками о Бейреке, он классифицирует и один за другим перечисляет сюжетные эпизоды, из которых герой извлекает жизненные уроки. Если в одной из сказок герой обучается в мусульманской школе у муллы, в моллахане (духовной школе), то в другом ее варианте (а именно – в 3-м), школа, где герой учится, находится не где-нибудь, а в пещере [Жирмунский 1974, с. 163].

Моллахана и пещера! Эти два топонима свидетельствуют о том, в каких отделенных друг от друга духовных пространствах формировались фольклорные варианты. Пещера, где брал уроки Бамсы Бейрек, непосредственно вводит нас не только в пространство, но и в эпоху Пещеры. Даже если это наше наблюдение может кое-кому показаться недостаточно убедительным, всё же в анатолийском варианте нельзя не почувствовать Мировую Пещеру и не ощутить ее Пещерный дух.

На наш взгляд, КДК является прежде всего средством, «производящим» уроки жизни и в то же время передающим их от поколения к поколению. А пространством, где преподаются «уроки жизни Деде Коркуда», является именно Пещера. Эти уроки одухотворены Пещерным духом. Именно здесь наиболее ярко проявляются признаки духовного единения обитателей Пещеры. Они очень нуждаются в этих наставлениях и применяют обретаемые знания в собственном опыте. Учатся делать выводы, намечают важные для себя проекты. Сформировавшиеся в лесу (в Природе) импульсивные рефлексы и расплывчатые представления впоследствии начинают совершенствоваться внутри пещеры, в пределах сообщества, уже включающего в себя пусть примитивные, но всё же признаки общности. Разумеется, нелегко представить учебный процесс в пещере «от звонка до звонка», однако факт преподавания таких уроков, их проведение внутри Пещеры в той или иной форме не вызывает сомнения. Во всех случаях отношение обитателей к учителю (Жрецу) очень важно. Прослеживая путь развития, пройденный примитивными сообществами древнего мира, можно убедиться, что отношение к Учителю не везде было одинаковым.

В архаичных обществах оно могло даже принципиально различаться. Во-первых, нас должен постоянно заботить поставленный выше вопрос: почему учителем этих уроков является Деде Коркуд, а не, к примеру, Ширшамседдин или Гылбаш? Если мы попытаемся ответить на него, то не скажем ничего нового, разве что в очередной раз пройдемся по спекулятивному философскому лабиринту. А между тем вопрос сохраняет актуальность. Но воспринимается нами в ином свете. Облечем его в следующие вариативные формулировки:

Почему, благодаря каким своим качествам Деде Коркуд смог возвыситься до статуса учителя?

Как это происходило в «демократической» пещерной среде?

Какие механизмы приводились в действие для инициации педагогической деятельности Деде Коркуда?

Какая сила выделила Деде Коркуда из общей массы? И кто был его учителем?

Формы постановки вопроса позволяют «рассматривать» его суть под разными ракурсами.

В поисках ответов, мы рискуем очутиться на уже «проторенной» дорожке, путешествие по которой не потребует от нас особых усилий. Мы имеем в виду искушение всё свести к сакральности. Но мы избираем другой путь. Ведь сосредоточиться на сакральной причине выделения обитателями Пещеры из своей среды подобной личности означало бы ухватиться за спасательный круг. Этот круг, как последняя надежда, всегда остается запасным вариантом. Ведь само содержание проблемы настойчиво навязывает такое решение.

Прежде чем начать отвечать на поставленные вопросы, рассмотрим в философское и общественное содержание породившего их исторического контекста. И попытаемся уяснить логическую причину различных отношений к Учителю (Жрецу) в разных первобытных сообществах.

Вопросы призывают нас перечитать текст КДК с учетом реальности, внутри которой он находился – глубинных связей, опосредующих текст и жизнь.

Найти ответ на поставленный вопрос – задача нелегкая. Но не безнадежная. Мы найдем его у видного историка культуры XVII–XVIII вв. Дж. Вико, отмечавшего, что древний человек, в том числе и поэт, сам сформировал (научил) себя [Вико 1994, с. 133].

Первый отзвук отношения среды к Учителю – человеку, благодаря каким-то своим уникальным качествам выделившемуся из общины, восходит к «Государству» Платона – гиганта древнегреческой философской мысли [Платон 2007, с 559]. Платон именует Учителя «Хранителем». Созданный Платоном образ, построенный на явном «изоморфизме», позволяет провести пусть и отдаленную, но всё же аналогию (начало этого процесса, но никак не его итог!) с функцией Деде Коркуда в Пещере. Признаёмся, что причина, побудившая нас обратиться к Платону, не случайна. Она связана с упоминаемым в произведении этого философа некоего образа-представления. Итак, мы вновь подошли к идее пещеры, а знаменитый платоновский образ, на который мы собирались обратить внимание, и есть образ самой этой Пещеры.

В связи с означенным моментом (периодом жречества Деде Коркуда), нам следует избегать рассуждений о Пещере как о конкретном пространстве. Мы ни на минуту не должны забывать о ее обобщенности. Разумеется, утверждение, согласно которому знакомые нам образы КДК «жили» внутри некоей реальной пещеры, можно счесть плодом фантазии. Однако фактом остается то, что на начальной стадии своего возникновения (а не на стадии оформления списка) Дастан хранил в себе дух Пещеры. Наш интерес вызывают в первую очередь Пещерные ощущения и Пещерные переживания. Пещерный дух пронизывает собой все времена и пространства. Как отметил О. Шпенглер, форма пещеры объемлет не только мировое пространство, но и мировое время [Шпенглер 1991, с. 42–43]. И статус такой Пещеры – не единичный, а всеобщий, тот, которым спонтанно проникались герои КДК. Напомним, что Пещерный дух мог проявить себя не только в Пещере, но и в землянке, гроте, выбоине, любом замкнутом пространстве и даже в замке.

У нас нет ни малейшего сомнения в том, что атмосфера пещеры, Пещерный дух сыграли решающую роль в формировании глубинного пласта текста КДК. Они хранили в себе дыхание эпохи, вызвавшей к жизни Дастан. В то время как все члены рода, племени, а может быть, и общины выживали в упорном противостоянии жизненным испытаниям, один из них выделился из массы, увидел своими глазами разворачивавшееся в подлунном мире эпическое событие и, возвратившись в Пещеру, использовал обретенные знания, чтобы открыть

глаза на мир тем, кто пребывал в сумраке пещеры. Такое вполне могло произойти в пространстве, определяемом нами как облаченная в сакральность реальность. Так мы и охарактеризуем это событие.

Пещера есть, прежде всего, комфортная, а также вызывающая научный интерес общественная среда обитания. Так где же, как не в пещере, бывшей их жизненным пространством, древние люди могли дать волю своему стремлению к развитию? Они были обречены следовать за этим человеком, полагаться на него, верить ему свои судьбы. Сопещерники полагались на физическую и духовную силу вышедшего из их среды человека и выбирали его своим предводителем. Провозглашали его Хранителем. Хранителем традиций, опыта, тайн. Однако путь этого хранителя внутри общины раздваивался: со временем он превращался либо в Жреца, либо в Вождя.

*Примечание.* Видный мифолог и литературовед О. М. Фрейденберг пишет, что в первобытном обществе Жрец (по религиозной линии) и Отец (по семейной линии) выполняют одну и ту же функцию. Одновременно они являются еще и предводителями. В дорелигиозный и дообщинный периоды (в Пещерный период?! – К. А.) функции Отца, Жреца и Предводителя совпадали. И не случайно римляне называли жреца *rex* (царь), а греки – *basilevs* (глава) [Фрейденберг 1998, с. 32].

По мнению основоположника аналитической психологии, Карла Юнга, волшебник, т. е. ясновидящий (в нашем случае человек, сообщающий вести из грядущего!), является еще и философом-мыслителем. Он – духовный лидер своего племени. Посредник между Богами и людьми (демиург), хранитель тайн. Юнг отмечает, что именно из тайны рождается магическая сила мысли, берет свое начало власть слова [Юнг 1995, с. 61].

И всё же надо понимать, что в Пещере власть такого «амбивалентного» вождя длилась бы недолго. На известном этапе исторического развития совпадавшим духовным и физическим линиям суждено было разойтись. Наступало время, когда обладателю физической силы и выразителю силы духовной приходилось дифференцировать свои качества. Тогда носитель духовной силы трансформировался в морального обладателя физической силы. Вероятно, у него была своя «маска». В КДК можно почувствовать дух подобных превращений. Носитель духовной силы воспринимал возложенную на него миссию

как необходимость внушить сопещерникам мысль о важности подчинения обладателю физической силы. А также как необходимость убедить сопещерников в своей персональной и ролевой исключительности. В известном платоновском образе Пещеры встречается художественно-философское описание этой среды. Мы бы хотели обратиться к этому феномену с опорой на трактовку Бертрانا Рассела [Рассел 2008, с. 164–166] и применить ее ко времени начала учительской (и одновременно авторской) деятельности Деде Коркуда и формирования огузского социума.

При рассмотрении проблемы с этих позиций Пещерный дух, являвшийся основной движущей силой художественного воображения, предстает отправным пунктом на пути к обобщению понятия Пещеры. Ранее мы отметили, что следы Пещерного духа можно отыскать даже в величественных дворцах минувших времен. По нашему убеждению, Пещерный дух дает о себе знать и в «Беовульфе», и в «Нибелунгах», и в «Гильгамеше». Можно сказать, что он и есть наша всеобщая духовная Родина. И если эхо Большого взрыва, блуждая в космическом пространстве и преодолевая миллионы лет, достигает сегодня нашего слуха, то «отголоски» Пещерного духа, вышедшего из относительно недавно ставшей людским жилищем Пещеры, способны дойти и до королевских дворцов периода формирования национальных государств. Как заметил академик Д. С. Лихачёв по поводу памятников древнерусской культуры, иногда прошлое напоминает о себе в отдаленном будущем [Лихачёв 1967, с. 262].

Что такое Пещерный дух и в чем он проявляется? Пещерный дух – это моральная (духовная) атмосфера, сплывающая сопещерников (членов общины, хотя завтра они уже превратятся в членов племени, рода, общества, но при этом не перестанут оставаться «сопещерниками») в условиях пещерной жизни. Мы имеем в виду благоприятствующую единению экзистенциальную социально-психологическую атмосферу Пещеры, подразумеваем исход, который в ее замкнутом пространстве мог восприниматься как некий бунт, даже как восстание, – исход художественного воображения в большой мир, лежащий по ту сторону Пещеры. Конечно же, пещерное искусство могло возникнуть лишь в такой духовной атмосфере. Лишь в этих условиях уроки Деде Коркуда могли явить собой начальную стадию того этиологического и одновременно художественно-поэтического процесса, о котором мы ведем речь.

Следовательно, Пещера, которую мы ввели в наш научный обиход, по сути, как было отмечено, репрезентирует себя как Мировая пещера (Мировое древо, Мировой океан...). И, разумеется, она есть обобщенный тип Пещеры. Одновременно, независимо от своего местоположения, она представляет собой общий тип пещерной культуры, вбирающей и все находящиеся в разных частях света пещеры, и общие для всех образцы первобытного искусства. Среда, которую мы называем общей культурой Пещеры, порождает общие рисунки, включая сходные изображения человеческих конечностей в пещерах, расположенных на значительном удалении друг от друга. Как на интересный факт можно указать на такие относящиеся к каменному веку пещерные петроглифы, которые изображают не произрастающие в тех местах деревья и растения [Викторова 1980, с. 100]<sup>1</sup>. Такие петроглифы были обнаружены, в частности, в одной из пещер на территории Монголии. Такова экстерриториальная мощь художественной фантазии. Она демонстрирует, как бы странно это ни звучало, «солидарность» с пещерами других регионов: одинаковые рисунки откликаются на сходные ритуалы. Специалисты констатируют, что пещерное искусство (изображения быков, горных козлов, диких баранов, верблюдов) было уже знакомо человеку эпохи верхнего палеолита и было связано с ритуальными обрядами [Викторова 1980, с. 100].

В свете сказанного о Пещере и пещерном духе всесторонний анализ понятия общей Пещерной культуры весьма привлекателен и перспективен в культурологическом отношении. Если исходить из гипотезы, что все пещеры объединены общим культурным контекстом, шансы на возможность восстановления древних контуров универсального контекста мифологической ситуации ощутимо возрастут.

*Примечание.* Следует отметить, что некоторые азербайджанские лингвисты приступили к изучению мотива пещеры в КДК. Так, заслуживает внимания статья Г. Османовой под названием «Мотив пещеры в Китаби-Деде Коркуд» (КДК) [Osmanova 2016, с. 160]. К сожалению, в этой статье объектом рассмотрения является не та Пещера, в недрах которой складывался КДК, а та, которая изображается в КДК как место обитания Тепегёза. Между тем, эти топонимы принципиально отличаются друг от друга как объекты исследования.

---

<sup>1</sup> Ср.: [Alyılmaz 2016].

## Пещера Платона и сопещерники огузской общины

Исполняя данное обещание, вернемся к знаменитому фрагменту из диалога Платона «Государство», обратившего на себя внимание Бертрана Рассела.

Платон изображает подземную пещеру, пленники которой носят оковы на ногах и на шее, не позволяющие им поворачивать тело и вертеть головой. Они могут смотреть только перед собой. За их спиной пылает костер, пляшут языки пламени, а их глаза упираются в белую стену. На стене они созерцают лишь искажаемые светом дрожащего пламени тени находящихся за их спиной предметов. И узники, не получая представлений о реальных предметах, воспринимают лишь их тени.

Одного из этих узников Платон называет Хранителем и предлагает предположить, что ему повезло вырваться из пещеры на волю и увидеть солнечный свет. Впервые в жизни он созерцает реальные предметы реального мира и осознает, что наблюдавшиеся им до сей поры тени на стене обманывали его. Утаивали от него правду. Ему открылось, что плясавшие тени не были действительными предметами.

Если в меру своего призвания этот человек является настоящим Хранителем и философом, ему суждено возвратиться в пещеру и рассказать узникам об увиденном. Поведать им правду, указать путь, ведущий наверх, – в светлый мир.

Переубедить их будет нелегко. Однажды увидевший свет уже не станет воспринимать тени на стене по-прежнему, он узнает, что настенные очертания не являются контурами предметов объективного мира, они искусственны и иллюзорны. Он сообщит об этом узникам, но те решат, что он поглупел с тех пор, как покинул пещеру.

Согласно Платону (и Расселу), философ, избранный на роль «Хранителя», если он истинный философ, непременно вернется в пещеру и вопреки всему продолжит жить среди тех, кому не дано было узреть солнце истины, расскажет им обо всем увиденном и познанном. Рассел полагает, что это его долг [Рассел 2008, с. 166].

Мы же полагаем, что такова его миссия.

*Примечание.* Перед пишущим эти строки, перед его умственным взором оживает великий Деде Коркуд. Изображенный Платоном человек,

узревший солнечный свет, является изображением максимально приближенного к объективности и предельно точного образа Деде Коркуда – нашего древнего хранителя, озана, певца-сказителя тюркских народов и философа. Размышляя о Деде Коркуде как о первом Авторе, а о его аудитории (сопещерниках) – как о первоначальной общине предков Огузов, мы приходим к выводу, что аллегорический сюжет платоновской пещеры вполне может стать для нас надежной точкой опоры.

Деде Коркуд – один из тех, кто, выйдя из пещеры и увидев солнечный свет, вернулся в нее. Он видел свою миссию в том, чтобы рассказать сопещерникам, в отличие от обитателей вымышленной пещеры Платона, живущим в реальной пещере, о солнечном свете за ее пределами – поделиться с ними обретенными знаниями о жизни и смерти, научить их любви и ненависти, милосердию и гневу, добру и злу. Обитатели пещеры ждали его возвращения. И Деде Коркуд вернулся... Аналогичную картину изображает Ницше в своем философском романе «Так говорил Заратустра...» [Ницше 2012, с. 3–12]. В начале этого шедевра автор сообщает, что более десяти лет Заратустра провел в пещере, расположенной на вершине горы. Но однажды, обратившись к солнцу, он сказал: «Великое светило! К чему свелось бы твое счастье, если б не было у тебя тех, кому ты светишь! В течение десяти лет подымалось ты к моей пещере...».

Анализируя это место из сочинения Ницше, Мартин Хайдеггер в своей известной работе, посвященной изучению сущности мышления, пишет: «Заратустра спускается с горы в лес, а потом приходит в город – на базарную площадь. Но люди не верят Заратустре, смеются над ним, и он вынужден признать, что его время еще не настало, и не открылась возможность сразу и напрямую заговорить с людьми о высшем и будущем. Пока же следует говорить с ними опосредованно и даже о противоположном» [Хайдеггер 2007, с. 72].

Так они отнеслись к Заратустре, вышедшему из пещеры и пожелавшему поделиться с людьми отвоеванной у темноты правдой. Они смеялись над ним, не поверили ему и издевались над ним.

*Примечание.* Нельзя не вспомнить здесь Родиона Раскольникова из знаменитого романа Ф. Достоевского. Сначала герой намеревается выйти на площадь и покаяться перед народом, однако передумывает. Он не считает, что согрешившие должны исповедоваться в своих грехах. Раскольников, отказывающийся каяться перед теми, которые сами погрязли

в грехах, подобен герою Ницше. Поняв, что окружающие его люди не готовы к сверхчеловеческой беседе, Заратустра отрекается от них.

То же происходит и с платоновским «Хранителем», покинувшим пещеру, увидевшим реальный мир и по возвращении рассказавшим сопещерникам о познанном. Над ним тоже смеялись узники пещеры, не веря его словам. Хотя и у Платона, и у Рассела этот эпизод, если вдуматься, описывается с использованием сослагательного наклонения: «Если бы Хранитель увидел светлый мир, если бы он вернулся, если бы рассказал увиденное обитателям пещеры...».

Возвращение же Деде Коркуда производит противоположный эффект. В отличие от Хранителя Платона и Заратустры Ницше, возвращение Деде Коркуда, как явствует из текста Дастана, происходит величественно и торжественно. Огуз не только принимает его, но и поклоняется ему как своему духовному кумиру. Такое восприятие Деде Коркуда проливает новый свет на отдельные имплицитные особенности КДК. Приведем пример.

В тексте КДК на фоне поклонения Деде Коркуду как духовному кумиру встречается эпизод, для раскрытия которого все традиционные способы анализа обнаруживают свою беспомощность. Речь идет о весьма специфическом восприятии Деде Коркуда Безумным Карчаром, отличающимся от отношения к нему других представителей Огуза. В книге «Тайный Деде Коркуд» мы пытались раскрыть причину этого в связи с другим обстоятельством. В результате туман неясности, окутавший линию «Байбиджан-бек – Безумный Карчар – бек крепости Байбурт», начал рассеиваться [Абдулла 2006, с. 85, 131, 157–159; Абдулла 2009, с. 183–200]. Здесь же становится возможным выдвигание вслед за Платоном и Ницше новой интерпретации. Завеса, скрывавшая причины непонятого, претенциозного, даже враждебного отношения Безумного Карчара к Деде Коркуду в свете всего сказанного приподнимается. Такое, мягко говоря, «странное» отношение Безумного Карчара к Деде Коркуду (его «безумие» тут ни при чем, ответ лежит в «логической» плоскости), не позволяет ему – Деде Коркуду – отдалиться от Заратустры Ницше и Хранителя Платона. Иногда абсолютное (как у Платона и Ницше), а иногда относительное (как у Деде Коркуда) неприятие обществом Хранителя силой мифологической логики объединяет их как минимум в пространстве общего неприятия.

Нельзя не видеть, что личность Деде Коркуда в духовном отношении тождественна личности представленного Платоном мифологического Хранителя или личности героя Ницше – Заратустры. Деде Коркуд, вышедший из общества, вдохновленный самим Всевышним, наделен величайшими познаниями, становится духовным хранителем этого общества. Он *упорядочивает* формирующиеся традиции, обычаи; складывающиеся отношения, систему предписаний и табу. Он старается поделиться своими знаниями. Он лично совершает обряд наречения имени. Его целенаправленно разыскивают для совершения этого ритуального обряда. Данное обстоятельство характеризует основное содержание вопроса. Но есть и другая сторона, которую нельзя не заметить: в тексте Дастана содержатся отрывки, из которых явствует, что и над Деде Коркудом иронизируют и посмеиваются. Правда это случается лишь однажды и инициатором выступает всего лишь один человек – Безумный Карчар, и это событие может расцениваться как исключение, однако сам прецедент Безумного Карчара служит достаточным основанием для иллюстрации демонстрируемого социальной средой (фоном) общего отношения к Деде Коркуду.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдулла К.* Тайный «Деде Коркуд». Баку: Мутарджим, 2006. 348 с.
- Величко А., Антонова Г., Зеликсон Э.* и др. Палеогеография стоянки Азых – древнейшего поселения первобытного человека на территории СССР // Известия АН СССР, серия географическая, 1980. № 3. С. 20–35.
- Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Москва–Киев : «REFL book» «ИСА», 1994. 656 с.
- Викторова Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М. : Наука, 1980. 224 с.
- Джафарзаде И.* Гобустан. Наскальные изображения. Баку : ЭЛМ, 1973. 346 с.
- Жирмунский В.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Турецкий героический эпос. Л. : Наука, 1974. С. 117–334.
- История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / под ред. академика Ю. В. Бромлея. М. : Наука, 1986. 578 с.
- Лихачев Д.* Поэтика древнерусской литературы. Л. : Наука, 1967. 372 с.
- Лотман Ю.* Внутри мыслящих миров. Человек. Текст. Семиосфера. История. М. : Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М. : Наука, 1982. 152 с.

- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М. : Азбука, 2012. 352 с.
- Платон.* Избранные диалоги. М. : Эксмо, 2007. 768 с.
- Рассел Б.* История западной философии. М. : Академический проект, 2008. 1300 с.
- Фрейденоберг О.* Миф и литература древности. М. : Фирма «Восточная литература» : РАН, 1998. 800 с.
- Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М. : Территория будущего, 2006. 320 с.
- Харари Ю.* Краткая история человечества. М. : Синдбад, 2016. 570 с.
- Шеллинг Ф.* Философия мифологии : в 2 т. Т. 1. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2013. 480 с.
- Шпенглер О.* Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века. М. : Издательство политической литературы, 1991. С. 23–68.
- Юнг К.* Психологические типы. СПб. : Ювента ; М. : Прогресс-Универс, 1995. 405 с.
- Abdulla K.* Mifdən yazıya və yaxud “Gizli Dədə Qorqud” – 3. Bakı : Mütərcim, 2009. 336 s.
- Azərbaycan arxeologiyası. Daş dövrü (6 cildə), 1-ci cild.* Bakı : Şərq-Qərb, 2008. 438 s.
- Alyılmaz C.* Qobustanın gizemi (Kırçaklara geden yol). Ankara, 2016. 704 s.
- Bəkirqızı P.* Mifopoetika və XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının poetik strukturu, Bakı : Elm və təhsil, 2015. 248 s.
- Köprülü F.* Türk ədəbiyyatında ilk mutasavviflər. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (3. Baskı). 415 s.
- Osmanova G.* Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda mağara motivi. «Epos və etnos» Beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı:, Elm və təhsil, 2016. S. 160–162.
- Cəfərzadə İ.* Qobustan: qayaüstü rəsmlər. Bakı : YNE “XXI” 1999. 441 s.

УДК 81; 82-31

**О. В. Евтушенко**

доктор филологических наук, доцент,  
профессор каф. русского языка и теории словесности МГЛУ;  
e-mail: ovae@list.ru.

## **ИСКАНИЕ И ПОДВИГ: К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРНОГО ГЕНОМА РОССИЯНИНА**

Статья посвящена вопросам суггестивной передачи от поколения к поколению информации о национальных моральных и поведенческих установках посредством художественных текстов. В роли элементарного носителя такой информации рассматриваются особого рода концепты, названные в статье порождающими. Такие концепты, попав в центр внимания участников литературного процесса, остаются актуальными чрезвычайно долго, оказывают заметное влияние на сюжет произведений и образы главных героев, проецируются на реальную жизнь авторов и читателей. В статье анализируются отраженные в русской словесности XV–XXI вв. диахронические изменения порождающего концепта ИСКАНИЕ, осмысляются их причины и последствия. Устанавливается связь между концептами ИСКАНИЕ и ПОДВИГ. Приводятся результаты контент-анализа романов В. В. Ремизова «Воля вольная», М. А. Тарковского «Тойота-Креста» и Е. Г. Водолазкина «Лавр», предпринятого с целью определить, в каком объеме и в какой модификации в них воплощаются порождающие концепты ИСКАНИЕ и ПОДВИГ. Делается вывод о том, что влияние порождающих концептов на менталитет нации не является непреодолимым. Современный этап развития литературы можно назвать этапом исправления имен: концепты ИСКАНИЕ и ПОДВИГ представлены в рассмотренных романах близко к тем модификациям, которые они имели до середины XVIII в. В статье говорится также о формировании течения нового почвенничества в современной российской литературе.

***Ключевые слова:*** национальный менталитет; концепт; диахронические изменения семантической структуры слова; художественный текст; новое почвенничество; современный роман.

**O. V. Evtushenko**

Associate Professor, Doctor of Philology,  
Professor at the Department of the Russian Language  
and Theory of Literature, MSLU; e-mail: ovae@list.ru

## **SEEKING AND FEAT: TO THE STUDY OF THE RUSSIAN CULTURAL GENOME**

The article is devoted to the questions of suggestive transmission of information about national moral and behavioral attitudes through literary texts from generation to generation. As elementary carriers of such information a special kind of concepts

is considered, which are called generative in the article. Such concepts, if have got into the centre of the attention of the participants of the literary process, remain in this centre for a very long time, exert a noticeable influence on the plot of literary works and images of the main characters, are projected onto the real life of the authors and readers. The article analyzes the diachronic changes in the generative concept of a SEEKING and FEAT, reflected in Russian literature in 15-21 cc., their causes and consequences. A connection between the concepts SEEKING and FEAT is established. The results of the content analysis of the novels by V.V. Remizov "Free Will", M. A. Tarkovsky "Toyota-Cross" and E. G. Vodolazkin "Lavr" in order to determine how much and in what modifications they embody the generating concepts of SEEKING and FEAT. The conclusion is made that the influence of generating concepts on the mentality of a nation is not insurmountable. The present stage in the development of literature can be called the stage of correction of names: the concepts of SEEKING and FEAT are presented in the novels under consideration close to the modifications they had before the middle of the 18th century. The article also discusses the formation of the tendency of the soil searching in contemporary Russian literature.

**Key words:** national mentality; concept; diachronic changes in the semantic structure of the word; artistic text; new idea of national soil; modern novel.

## 1. Введение

Лингвистика, более или менее освоив такие предметы, как авторский стиль и художественный текст, обратилась к новому для себя предмету – литературному процессу, за которым стоит последовательная смена идей, воплощающаяся в языке и в речи. Сделанные в этом направлении шаги помогают продвинуться в изучении целого ряда актуальных тем, в частности национальной ментальности.

Недавно к традиционным для филологической науки терминам «картина мира», «менталитет», «культурный код» добавилось новое понятие «культурный геном», которое было введено А. С. Кончаловским и стало широко известным благодаря лекции, прочитанной им в Совете Федерации в апреле 2015 г. Под этим сочетанием понимается передача из поколения в поколение «определенного набора качеств и моральных императивов» [Кончаловский 2015, с. 9], сформированных историей страны и национальной культурой. Передача информации может иметь языковое и неязыковое выражение. Нас будет интересовать первое. Следуя идее культурного генома, О. А. Клинг выдвинул гипотезу «сохранения и передачи культурной памяти в тексте» и поставил задачу «вычленив механизмы» этой памяти [Клинг 2016, с. 196]. Речь может идти о переходящих из текста в текст мотивах, формирующих представление о должном и недолжном поведении; сюжетных

ходах, приводящих к желанному или отвергаемому носителями данной культуры финалу; образах, вызывающих положительные или отрицательные эмоции; деталях, актуализирующих интертекстуальные связи. Эти элементы текста могут подвергаться переоценке, а некоторые и отрицанию, но вновь возрождаются, как только национальный коллектив начинает ощущать потребность в образцах и идеалах, позволяющих развивать в новых условиях те качества, которые важны для самоидентификации и которые в разное время вызывали интерес и одобрение со стороны носителей иных культур.

Образцы и идеалы – это те когнитивные модели [Лакофф 2004, с. 124], которые могут претендовать на роль единиц культурного генома. В группу подобных единиц следует также включить концепты. Структура концептов сформирована длительным развитием мышления и языка, поэтому имеет устойчивое к изменениям ядро. Что же касается периферии, то отдельные ее сегменты то детализируются, то выпадают из зоны внимания, в зависимости от изменения интересов национального коллектива; они могут перестраиваться, в том числе под влиянием других единиц концептосферы, с которыми соединяются или от которых дистанцируются. Таким образом концепт сохраняет национально-культурную информацию и при этом чутко реагирует на развитие культуры. Следует также принять во внимание, что концепты формируются в сознании ребенка в процессе усвоения языка и текстов на данном языке, формируют его картину мира, систему ценностей и поведенческие реакции.

Если продолжить развивать метафору генома, мы должны поставить вопрос об источниках «мутаций», т. е. о том, чем бывает вызван скачкообразный переход от одной модификации концепта к другой, – он заметен на фоне перехода от одной развиваемой плеядой литераторов идеи к другой. Важно также понять, к чему ведет накопление «мутаций». Наконец, необходимо изучить, как взаимодействуют концепты, обеспечивая поддержание национальной идентичности независимо от культурных революций и веяний эпохи. Ведь человек в своем поведении опирается на ту модификацию концепта, которая актуальна в данный исторический период, однако национальный менталитет, проявляющийся в устойчивых предпочтениях, отдаваемых одним формам поведения перед другими, формируется сложным взаимодействием концептов во всей их диахронической полноте.

В ходе диахронического исследования русской художественной речи мы обнаружили, что некоторые концепты, попав в центр внимания участников литературного процесса, сохраняют актуальность чрезвычайно долго, оказывают заметное влияние на сюжет произведений и образы главных героев, проецируются на реальную жизнь авторов и читателей. Такие концепты мы назвали порождающими. Чтобы стать порождающим, концепту, судя по всему, необходимо иметь такую структуру, которая способна развернуться в сюжет, например она должна включать субъект, действия которого направлены на объективированную цель (такова структура концепта ИСКАНИЕ), или субъект, преодолевающий серьезные препятствия, в силу взятых на себя обязательств или морального императива (концепт ПОДВИГ). Кроме того, порождающий концепт должен максимально подходить для заполнения его тем, что формирует «горизонты ожидания» [Koselleck 2004, с. 261] общества в разные эпохи, причем не только социальные, но и духовные, эстетические, психологические и прочие. «Горизонты ожидания» являются тем действующим на подсознательном уровне инструментом, который заставляет человека переносить литературную модель в свою реальную жизнь. Эмпирический отбор наиболее пригодных для жизни данного национального коллектива моделей является инструментом стабилизации порождающих концептов, которые, укрепившись, формируют менталитет.

Мы изучили историю двух порождающих концептов – ИСКАНИЕ и ПОДВИГ. Не удивительно, что она оказалась уменьшенной копией истории отечественной литературы.

## **2. Концепт ИСКАНИЕ в древнерусской и русской классической литературе**

Церковнославянское слово *искание* изначально фиксируется в памятниках древнерусской литературы, например в «Повести о Петре, царевиче ордынском» (1470–1490), в двух значениях: 1. «поиск» – *Орде мятуцися и искания отроку не бе*<sup>1</sup> и 2. «стремление добиться чего-л.» – *в повести идет речь о просьбе ордынского царевича крестить его. Как отмечала Е. С. Яковлева, в это время внешнее*

---

<sup>1</sup> Здесь и далее, где это отдельно не оговорено, источником исследованного материала служит Национальный корпус русского языка [Национальный корпус русского языка].

и внутреннее описывалось «одним языком», причем внутреннему отдавалось предпочтение [Яковлева 1998, с. 46]. Именно в двуязычности семантической структуры слова «искания» и был заложен потенциал последующего роста его культурной значимости: оно могло соотноситься и с бытовой сферой, и со сферой духовной. Важно добавить, что изначально цель искания была конкретной, объективированной в предметах или событиях. Эта конкретность сохраняется до середины XVIII в. Даже в сочетании с абстрактными понятиями – *искание добродетелей* (Митрополит Макарий «Житие и подвиги преподобного отца нашего игумена Никона, ученика блаженного Сергия чудотворца», 1530–1554), *Искание вящего в чине пастырском искусства, пряместейшего в народе богомудрия и изряднейшего во всем исправления* (Феофан Прокопович «Слово на погребение Петра Великого», 1725) – слово *искание* подразумевает достаточно определенную цель (добродетели поименованы и даже исчислены, пастырское искусство может быть оценено по его результатам), причем цель достижимую в том или ином приближении, пусть даже ценой подвига. Примечательно, что *искание* включено в категорию ПОДВИГ – это отражено в заглавии сочинения митрополита Макария.

Последующая история понятия *искание* связана с переносом на русскую почву идей западной философии. Собственно, появление новых философских концепций и является основным источником «мутаций» понятия, которое со временем превращается в порождающий концепт.

Первое значимое изменение понятия *искание* и разрыв его связи с понятием *подвиг* началось под воздействием идей рационализма. При переводе французского трактата «Истинная политика знатных и благородных особ» В. К. Тредиаковский использует новое сочетание – *искание и познание Истины*. Несмотря на то, что в XVIII в. истина представлялась как нечто оформленное, поскольку являла собой божественный замысел, всё же степень конкретности цели поиска заметно уменьшилась. Кроме того, искание истины перестали связывать с подвижничеством: подвиг ассоциировался с большими трудностями и борьбой в реальной жизни, а искание – с полетом мысли.

Шагом к превращению понятия в концепт стало эмоциональное окрашивание процесса поисков истины, начало которому было положено Н. М. Карамзиным:

Кажется, будто натура, скрывая иногда *истину* ... хочет единственно того, чтобы мы долее *наслаждались приятным исканием* («*Нечто о науках, искусствах и просвещении*»).

Причиной новой «мутации» – смещения фокусировки концепта с духовной сферы на эмоциональную – послужило на сей раз не фило-софское, а литературное направление – сентиментализм. Немаловажную роль в модификации концепта сыграло изменение в XVII–XVIII вв. семантической структуры слова *искание*: в арго служилых людей, как пишет В. В. Виноградов [Виноградов 1999, с. 230], появилось значение «заискивать, льстиво и униженно добиваться милости, расположения кого-нибудь», во второй половине XVIII – начале XIX вв. оно проникло в поэтические и прозаические тексты, в том числе и как оттенок «добиваться милости, расположения дамы, возлюбленной».

«Золотой век» русской литературы полон исканиями, окрашенными разнообразными эмоциями. Так, лирический герой А. С. Пушкина ищет *стихий других, земли жилиец усталый* («Завидую тебе, питомец моря смелый...»), *союза Волшебных звуков, чувств и дум* («Евгений Онегин»), *вниманья красоты* («Разговор книгопродавца с поэтом»); М. Ю. Лермонтова – *страстей, как тищи* («Сашка: Нравственная поэма»), *свободы и покоя* («Выхожу один я на дорогу...»). В «Герое нашего времени» слово *искать*, входящее в номинативное поле концепта, употребляется 10 раз, при этом 4 употребления прямо или опосредованно связаны с эмоциональной сферой: *ищет смерти*, не найдя взаимности в любви, *ищут счастья, искал в груди моей хоть искры любви, искали в моих (глазах) что-нибудь похожее на надежду*. Можно отметить, что концепт ИСКАНИЕ приобретает еще один смысловой элемент – «саморефлексия». При переносе фокуса в эмоциональную сферу смысловой компонент «цель» стал амбивалентным по признаку «достижимость» / «недостижимость». Так, Печорин рассуждает в дневнике:

Я уже прошел тот период жизни душевной, когда ищут только счастья ... теперь я только хочу быть любимым, и то очень немногими...

Революционные демократы вывели искания из внутренней сферы в сферу социальную – *искание свободы* (Н. А. Добролюбов «Луч света в темном царстве»), *искание реформ* (Н. А. Добролюбов

«Непостижимая странность»)), *искания человека сохранить свою личность* (Н. А. Добролюбов «Забитые люди»). Достижению цели в этом направлении мешала, как писал А. И. Герцен в «Былом и думах», «петербургская Россия», т. е. политическая система:

Люди эти сорвались с общего пути, тяжелого и безобразного, и никогда не попадали на свой собственный, искали его и на этом искании остановились.

Идеи И. Канта, захватившие к этому времени читающую публику, поставили под сомнение возможность полного рационального осмысления цели исканий, особенно если она имеет слабое эмпирическое основание:

Искание блаженства мне дало  
Уверенность, что я его не знаю  
(Н. П. Огарев «Вы выросли, любя отца и мать...»).

Слово *искание* впервые было употреблено с неопределенным местоимением:

**Какое-то искание** не переставало тревожить людей (Н. А. Добролюбов «Забитые люди»).

В конце концов общей причиной постановки перед собой недостижимых и непостижимых целей было названо непродуманное воспитание – оно вело к тому, что Н. А. Добролюбов в статье «О значении авторитета в воспитании (мысли по поводу «Вопросов жизни» г. Пирогова)» обозначил сочетанием *бесплодные искания*.

Анализируя изменение семантической структуры слова в XIX в., В. В. Виноградов пишет: «В 80–90-х годах в слове *искание* на основе его основных отвлеченных значений сложилось в критико-публицистическом стиле новое специальное значение «устремление к чему-нибудь новому, попытка найти новые пути» в искусстве, а затем и в жизни и проч.» [Виноградов 1999, с. 231]. Он цитирует К. И. Чуковского, который называл слово *искание* в данном значении декадентским [там же]. Однако условия для формирования нового значения появились значительно раньше. Прежде всего, это увлечение байроническим исканием новых событий и впечатлений, *исканием приключений* (Ф. В. Булгарин «Воспоминания»). Так концепт

приобрел смысл «устремление к новому». К началу 1860-х гг. *искание* уже было осмыслено как условие прогресса:

...Как наука, так и искусство равно должны служить обществу в его вечном искании (М. Е. Салтыков-Щедрин «Статьи»).

В 1863 г. А. А. Фет пишет Л. Н. Толстому:

Зачем же Вы в угоду художнического искания нового позволяете себе искать его там, где претит.

В это же время начинает развиваться метафорическая составляющая концепта:

Везде жизнь, стремление, *искание* нового *русла*; ...Какое *искание* истинных *путей* художества! (В. В. Стасов «После всемирной выставки»).

Можно сделать вывод, что в 60-е гг. XIX в. сформировалась новая модификация концепта ИСКАНИЕ: понимание цели исканий как нового, неизвестного или как пути с открытым концом окончательно лишило ее определенности, вместе с тем недостижение такой цели списывалось на недостатки локального, а именно – российского, происхождения. Отсюда оставался один шаг до осознания национальной специфики исканий – до *русских исканий*, и всё же это выражение появилось лишь полвека спустя.

Следующей трансформации концепта, неизбежной в силу того, что перенос задаваемых им ориентиров в реальность не приносил удовлетворения, способствовал Ф. М. Достоевский, разделявший идеи почвенничества – обращение к религиозно-философским устоям русской жизни. Внимание вновь сосредоточивается на той смысловой зоне концепта, которая была актуальной при его зарождении, – на духовной сфере<sup>1</sup>. Поворот осуществлялся на подготовленной славянофилами и сочувствующими им мыслителями почве. Увеличивается грандиозность цели исканий – *искание бога* (А. А. Григорьев, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский), *царства Божия* (И. С. Аксаков «Письма родным»), *прекрасного в русской жизни* (К. Н. Леонтьев «Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве»), усложняется

---

<sup>1</sup> Позже Н. А. Бердяев напишет: «Русские искания носят не душевный, а духовный характер» («Русская идея»).

субъект – *русский народ* (К. С. Аксаков). Л. Н. Толстой вводит в структуру концепта новый актант – механизм исканий – и противопоставляет в этом качестве разум и сердце (*не рассуждениями, но непосредственным чувством* – «Война и мир»). В «Дневниках писателя» Ф. М. Достоевский очерчивает границу новой категории, которую позже назовут «нравственными исканиями»<sup>1</sup>:

...Искания чего-нибудь такого, на что бы можно было нравственно опереться; искание новых формул идеала и нового слова; искание доброго; искания честности.

Вместе с тем проблема только усугубилась, потому что цель не стала определенной, ее выражают всё более абстрактные слова (ср. *искание добродетелей* в тексте XVI в. и *искание доброго* в приведенном выше высказывании Ф. М. Достоевского), но теперь стремление к высокому (читай предельно абстрактному) преподносится как исконно присущее всем русским качество. Иными словами, складывавшаяся не без влияния русской словесности привычка ориентироваться на неясные цели закрепляется и действительно становится частью национального менталитета.

Впрочем, такое направление формирования культурного генома устраивало далеко не всё российское образованное общество. Проявлением критического отношения к заявленным целям исканий стало изменение статуса исканий в системе ценностей в 70-е гг. XIX в.: однозначно положительная оценка уступила место двойственному отношению. С одной стороны, это *вечное мировое беспокойство, благородные искания* (Ф. М. Достоевский «Дневник писателя. 1876 год»), с другой – *искание какого-то рожна* (М. Е. Салтыков-Щедрин «Итоги»), *какие-то искания чего-то* (Н. Н. Златовратский «Золотые сердца»). После этого не прошло и десятилетия, как накопление «мутаций» сломало «ген» – *искания* были метафорически переосмыслены как *болезнь*: *Она страдает болезнью века, т. е. неопределенным исканием чего-то* (П. И. Чайковский в письме Н. Ф. фон-Мекк).

---

<sup>1</sup> Термин *нравственные искания* появился, по данным Национального корпуса русского языка [Национальный корпус русского языка], в 1936 г. в «Путиях русского богословия» Г. Флоровского.

«Вливание» в концепт «новой крови» путем объективации цели произошло на рубеже XIX–XX вв. под влиянием философии Ф. Ницше: поиски обратились в сторону человека – *вечное искание сильных людей* (А. М. Скабичевский «Новые черты в таланте г. М. Горького»). В этой своей модификации концепт воплотился, с одной стороны, в текстах А. М. Горького, с другой – М. П. Арцыбашева. Последний с показным цинизмом подвел итог человеческим исканиям:

...Люди уже достаточно намучились в исканиях какого-то счастья и давно пора им плюнуть и разойтись («Смерть Ланде»).

Н. А. Бердяев был вынужден развенчивать новое направление мысли в «Философии свободы»:

Искание возвышенного, сильного, влекущего сатанизма – жалкий самообман.

В качестве новой цели исканий русские религиозные философы предложили *андрогинический образ* как воплощение совершенной формы любви, как способ приблизиться к *космической гармонии* (Н. А. Бердяев «Смысл творчества»), а также *невидимый град Китеж*, т. е. *Царство Божье на земле* (Н. А. Бердяев «Душа России»). Трансцендентный характер цели отразился в очередном расширении сочетаемости слова *искание*: *туман исканий* (А. Белый «Брюсов»), *искания чуда* (Ф. Сологуб «Публицистика разных лет»). Именно в это время искания стали частью автостереотипа. *Русским исканием* С. Н. Булгаков назвал *искание веры* («Чехов как мыслитель»), высшего смысла жизни, а Н. А. Бердяев – *искание правды* («Душа России»). Запись в дневнике, сделанная сыном М. И. Цветаевой и С. Я. Эфрона, Георгием, доказывает, что *искания* к 40-м гг. XX в. стали устойчиво ассоциироваться с национально специфическим поведением:

Всё это немного тяжеловесно – совсем не в духе французском, гораздо скорее в духе русском – принципы, искания правды и т. д.

Возвращение с метафизических высот на твердую почву реализма было предопределено социально-политическими изменениями, произошедшими в России в 1917 г. Как афористично заметил в речи 1928 г. политик, публицист и богослов А. Л. Казем-Бек, *революция, сокрушительная, стремительная, страстная, есть завершение Русских*

*исканий*. И всё же в Национальном корпусе русского языка представлен 621 текст, написанный в период с 1917 по 1991 гг., где употреблено слово *искание*. В советскую эпоху концепт постоянно воплощается в речи сформировавшихся в дореволюционный период писателей и поэтов, их учеников и последователей, определенного круга интеллигенции, а также в литературе эмиграции, в мемуарах, в литературоведческих публикациях. Правда, концепт развивается слабо, больше в метафорическом аспекте, без принципиально нового расширения сочетаемости слова *искание*. «Мутация» перекидывается на ценностную интерпретацию. Расставание с заложенной в слове жизненной программой нескольких поколений передовых людей идет через осмеяние:

Да и какая жизнь у них может выйти? У нее искания. А у него, если говорить честно и откровенно, всего лишь сорок шесть рублей в месяц (И. Ильф и Е. Петров «Золотой теленок»).

### **3. Концепт ИСКАНИЕ в современной российской литературе**

В наши дни слово *искание* можно встретить в контекстах, придающих ему пренебрежительную окраску – *интеллигентские искания* (П. Л. Вайль «В сторону рая»), темпоральная ориентация концепта в будущее пополнилась ретроспективной ориентацией – *о дostoевских исканиях* (И. А. Рассадников «Каприз»). Для более точного определения, в какой мере актуален концепт для наших современников и в какой модификации воплощается в произведениях последних лет, мы решили провести полный контент-анализ 2–3 текстов, ставших финалистами литературных премий. Помимо Е. Г. Водолазкина, чье творчество было удостоено популяризации посредством Тотального диктанта 2015 г., нами были выбраны два автора, чью судьбу можно интерпретировать как искания, – В. В. Ремизов и М. А. Тарковский. Оба в поисках подлинных начал русской жизни променяли столицу на сибирскую тайгу: В. В. Ремизов бывает там наездами, М. А. Тарковский поселился навсегда. Кроме того, В. В. Ремизов искал себя в геодезии, в журналистике, бизнесе, литературе. Этот след отпечатался в романе «Воля вольная»: «Я тогда сильно глупый был, себя искал...», – говорит Балабанов [Ремизов 2015, с. 373], персонаж хоть и второстепенный, но в финале взявший на себя разрешение

конфликта. В романе В. В. Ремизова концепт ИСКАНИЕ представлен глаголами *искать* и *поискать*. Цель объективирована: охотники ищут оленей или проходов в лесных завалах, полиция и ОМОН ищут не захотевшего жить по их правилам охотника. В тексте обнаружены лишь три употребления глаголов *искать* и *поискать* в сочетании со словами абстрактной семантики – *искал себя, искал любви и воли, поискать справедливости*, причем с указанием на последующее поражение – социальное и / или эмоциональное:

Любимая песня Поваренка была о парне, который *искал* любви и воли, а нарвался на продавшую его красивую девуку. Это было очень русское пьяное, кривое отчаяние, когда проблемы с девкой принимаются за неустроенность всего мира [там же, с. 118].

– А если нет, если хочешь своей справедливости *поискать* – свободен! [там же, с. 216].

Первый из приведенных фрагментов показывает, что концепт сохраняет в стертом виде память об исканиях как о стереотипном поведении русских – в стертом, потому что атрибут *русское* относится не к слову *искание*, а к переживанию текста о нем. Несмотря на созданное автором негативное интерпретационное поле вокруг исканий справедливости, концепт «прорвался» в текст этой своей стороной и требовал нетривиального сюжетного решения. Как показал финал романа, в рамках, задаваемых концептом ИСКАНИЕ, современный писатель его найти не может. Неожиданным для читателя, но логичным с позиций русского культурного генома оказалось обращение к концепту ПОДВИГ<sup>1</sup>: бывший спецназовец Балабанов взрывает вертолет, в котором оказался с омовцами, готовыми через пару минут схватить бросившего вызов местным властям охотника. Ценой своей жизни и при этом без какого-либо пафоса он предотвращает торжество несправедливости. Разрешение конфликта заключается в возвращении к исходному, веками устраивавшемуся порядку жизни.

В романе М. А. Тарковского «Тойота-Креста» [Тарковский 2016] концепт ИСКАНИЕ представлен достаточно разнообразным номинативным полем *искать* (15), *поискать* (1), *поиск* (6), *выискаться* (1),

<sup>1</sup> Слово *подвиг* тоже использовано в романе, но в переносном ироническом смысле: *И на легкую на подвиги похмельную голову решил ехать за ней* [Ремизов 2015, с. 27].

*правдоискательский* (1). При этом поиски с абстрактной целью воплощены в шести высказываниях. Из них четыре относятся к духовным исканиям – это:

- традиционное русское правдоискательство с разрушительным для субъекта финалом:

В истории этой он занял показательную правдоискательскую позицию и уже получил на этой почве небольшой инфаркт [там же, с. 368].

- поиск ответов на «проклятые вопросы»:

«Да как же я могу возлюбить тех, кто разрушает мое Отечество?!», и как человек совестливый, думающий и тонко чувствующий свою землю, он не находил ответа и маялся в его поисках [там же, с. 334].

- поиск смысла жизни в контексте отрицания:

...И снова пела степь, и говорили курганы, и гудела земля, как бубен, и двое людей любили друг друга, и были частью этого гула, и не искали большего смысла в своей жизни [там же, с. 59].

- и, наконец, поиск того, посредством чего осуществляется связь времен:

Я искал что-то такое и исконное, и жизненное одновременно, потому что живые подтверждения времени на меня действуют гораздо сильнее, чем всякие... бывшие булыжники [там же, с. 150].

Последняя цель представляется нам важной и в творчестве, и в жизни М. А. Тарковского. Она роднит писателя с двумя другими авторами, чьи произведения рассматриваются в этой статье. Помимо духовной сферы, *искания* в романе «Тойота-Креста» распространяются на эмоциональную сферу. Эта сторона концепта представлена, во-первых, в высказывании сначала с неявной, но по мере развития текста дважды повторяющейся аллюзией к стихотворению М. Ю. Лермонтова (*В пространстве надо искать покой, а не гонку* [там же, с. 121]), в чем также проявляется связь времен, и, во-вторых, при изображении сильных переживаний через внешние действия:

Отошел от заколотой «кресты», понимая, что ничего не может сделать с загубленным миром. Он судорожно искал дела и заехал к ребятам забрать запаску [там же, с. 69].

И всё же не ИСКАНИЕ, а ПОНИМАНИЕ является центральным концептом в романе: его номинативное поле представлено лексемами *понимать* 132, *понимание* 6, *непонимание* 1, *понять* 84, *понятный* 38, *ясно-понятно* 1, *непонятный* 14, *понятливость* 2, *понятие* 2. *Понимание* отличается от *искания* тем, что цель не гипотетична, а реальна, она уже воплощена в жизни. «У каждого есть главное в жизни. И мне кажется, что мое главное – саму эту жизнь понять», – говорит главный герой Евгений Барковец [там же, с. 176]. Для этого ее нужно *пропускать через глаза и сердце* [там же, с. 287]. И еще: *Надо быть научиться* [там же, с. 409].

Такое наполненное трудом, любовью, взаимопомощью, принципиальностью, шутками бытие героиня романа иронически называет *подвижничеством*:

Я знаю, что, когда твой брат уперся из-за двух литров бензина, он был герой и подвижник. А я плохая [там же, с. 66].

Концепт ПОДВИГ проявляется в четырех местах текста, но автор старается от него отмахнуться как от киношного взгляда на реальную жизнь:

Сделать это может только... Знаешь что? Подвиг. Смерть за Православное Отечество. И он готовится... Но это кино... [там же, с. 409].

Возвращаясь к концепту ИСКАНИЕ, можно подытожить, что в романе «Тойота-Креста» он представлен как фоновый. К нему в точности подходят слова Ф. Ницше: «Силы, например, которыми обусловлено искусство, могут прямо-таки вымереть...» [Ницше 2016, с. 201].

В романе Е. Г. Водолазкина «Лавр» концепт ИСКАНИЕ представлен в достаточно высокой степени приближения к его исторически изначальному объему. В тексте он воплощен единицами номинативного поля *искать* (31 употребление) и *поиск* (7 употреблений), которые в основном передают два исходных для концепта смысла: «поиск», связанный с бытовой сферой (*При оврагах искали траву стародубку* [Водолазкин 2016, с. 21]; *на поиски волка* [там же, с. 51]), и «стремление добиться чего-л.» с конкретизированной целью (*Иные же искали коснуться его руки, потому что чувствовали, что из нее исходит жизненная сила* [там же, с. 271]; *Верь мне, любовь моя, я не ищущу смерти* [там же, с. 120]). Правда, в текст прорвались несколько

употреблений, в которых чувствуется след классической литературы. Это приобретенное в эпоху Просвещения расширение, связанное с поисками истины, или, говоря современным языком, знаний: (...*средневековые историки не были похожи на нынешних. Для объяснения исторических событий они всегда искали нравственные причины* [там же, с. 237]; *Всё свое время Амброджо посвятил чтению русских книг, в которых он пытался найти ответ на волновавший его вопрос. Многие люди, зная о его поисках, спрашивали о времени конца света* [там же, с. 242]), это поиск занятия (*мать сыра земля не принимала их и выталкивала из себя, заставляя искать себе применения на поверхности* [там же, с. 108]) и, наконец, поиск душевной гармонии, при котором цель локализована в реальном уголке родной страны (*И Лавр отправился на поиски того места, где его душа чувствовала бы себя в покое* [там же, с. 403]). Автор интуитивно очертил те границы, в которых сосредоточились искания российского общества и его отдельных представителей на данном историческом этапе. При этом показательно, что Е. Г. Водолазкин встроил концепт ИСКАНИЕ в концепт ПОДВИГ.

#### **4. Концепт ПОДВИГ в романе Е. Г. Водолазкина «Лавр»**

Слово *подвиг*, так же как слово *искание*, имеет церковнославянское происхождение. Оно образовалось от глаголов *подвигать* / *подвигнуть* в значении «побудить, склонить к совершению чего-н.» [Виноградов 1999, с. 477]. В. В. Виноградов, исследовав историю единиц номинативного поля концепта ПОДВИГ – заголовочного существительного, а также глаголов *подвизаться*, *подвигнуть*, *подвигнуться*, выделил основные значения, получавшие актуальность в разные эпохи: 1. «движение, стремление»; 2. «борьба, упражнение»; 3. «великое и трудное дело» [там же, с. 475–484]. Последнее включало в себя более частные значения: староцерковное «выполнение строгих обязательств и обрядностей, связанных с проявлениями религиозного чувства; налагаемое монашеским званием аскетическое самоусовершенствование» [там же, с. 480], а также «путешествие, связанное с большими трудностями» [там же].

Главный герой романа Е. Г. Водолазкина «Лавр» совершает подвиги во всех исторических значениях этого слова, хотя сама лексема

*подвиг* в тексте отсутствует (она бы актуализировала в сознании читателя современное узкое понимание). Начало жизненного подвига целителя Арсения отмечено словами старца Никодима: «У тебя трудный путь, ведь история твоей любви только начинается» [Водолазкин 2016, с.113]. *Трудный путь* в данном контексте – это метафорическое расширение одного из устаревших значений слова *подвиг*. Слова старца заставили Арсения совершить еще один подвиг: его душа устремилась к спасению души погубленной им Устины. Из душевного «движения, стремления» [Виноградов 1999, с. 481], родилось движение физическое: «...он забросил на спину холщовый мешок и покинул хутор <...>. Выйдя из дома, Арсений направился в Кощеево. Из Кощеева – в Павлово, из Павлова – в Паньково» [Водолазкин 2016, с. 119]. Далее следует подвиг в значении «великое и трудное дело»: Арсений, рискуя жизнью, лечит заболевших чумой. На этом поприще он получает признание и материальное благополучие, от которых отказывается ради «выполнения строгих обязательств ... связанных с проявлениями религиозного чувства» [Виноградов 1999, с. 480] и чувства любви к Устине, в том числе отказывается от плотской любви. «Вместо того чтобы искупить мой страшный грех, я вязну в нем все более. Как могу, моя бедная девочка, отмолить тебя у Господа, когда сам погружаюсь в пучину? <...> Я ваш единственный здесь молитвенник...», – говорит герой и снова совершает подвиг – бежит из города, где у него было все [Водолазкин 2016, с. 154–155]. Следующий подвиг – аскетическое самоотвержение и юродство под именем Устина. Далее устаревшее значение «путешествие, связанное с большими трудностями» реализуется благодаря решению Арсения отправиться ко Гробу Господню. «Иду к той ее точке, которая ближе всего к Небу. Если дано моим словам долететь до Неба, то произойдет это именно там. А все мои слова – о тебе», – объясняет свой пятый подвиг герой [там же, с. 248]. На пути в Иерусалим Арсений не оставляет подвижничества целителя и аскета, его искусство не раз спасает жизни. Следующий подвиг в значении «борьба» Арсений совершает вместе с другом Амброджо, спасая от мамлюков лампаду, которую им поручил доставить ко Гробу Господню в память о погибшей дочери псковский посадник. Вот как это описано в тексте: «Амброджо выхватил лампу у мамлюка и что-то сказал толмачу. (Страхивая оплетавшие его руки, Арсений двигался по направлению к Амброджо.) <...> Амброджо не

видел, как сзади подъехал мамлюк в расшитом поясе, как поднял меч, а в ногу мамлюка что было сил вцепился Арсений» [там же, с. 351]. Вскоре после возвращения на Русь Арсений постригается в монахи, а в конце своего жизненного пути принимает схиму под именем Лавра. Таким образом, контекстуально воплощается еще одно значение слова *подвиг*: «Выполнение строгих обязательств и обрядностей, связанных с проявлениями религиозного чувства; налагаемое монашеским званием аскетическое самоусовершенствование» [Виноградов 1999, с. 480]. Последний подвиг Арсения-Лавра зеркально повторяет грех, совершенный по отношению к Устине: он берет на себя чужую ответственность за соращение отроковицы Анастасии, спасая ее от расправы со стороны жителей Рукиной слободки.

Роман Е. Г. Водолазкина «Лавр» по сути служит осуществлению конфуцианской идеи исправления имен: автор возвращает читателя к исходным значениям одного из важнейших для русской культуры слов и на ярком примере демонстрирует способы их воплощения. Историческая стилизация всегда проецируется на современность.

## 5. Заключение

Наше исследование позволило ответить на важный вопрос, являются ли единицы культурного генома, в частности порождающие концепты, константами, вносящими в менталитет нации неискоренимые особенности. Диахронический концептуальный анализ художественных текстов показал, что путем саморефлексии, воплощающейся в том числе в художественной литературе, национальный коллектив способен преодолевать дефекты, накапливающиеся в культурном геноме. Этот вывод доказывает, что культурный геном не базируется на биологической основе, т. е. этнические признаки не предопределяют особенностей менталитета. Нация способна перейти от бесплодных исканий к подвижничеству в реальной, практической, жизни, если на это направляются усилия писателей, журналистов, ученых, учителей.

И еще один вывод: можно говорить о том, что в российской литературе наметилось разбитое пока на мелкие ручейки течение – новое почвенничество. Это одно из проявлений поиска новой национальной идеи. Судя по реакции читателей и профессионального сообщества, новое течение уже начало формировать искомую идею.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Виноградов В. В.* История слов / отв. ред. Н. Ю. Шведова. М. : ИРЯ РАН, 1999. 1138 с.
- Водолазкин Е. Г.* Лавр: роман. М. : АСТ : Редакция Елены Шубиной, 2016. 440 с.
- Клинг О. А.* Платиновый век в русской литературе // Знамя. 2016. № 8. С. 192–197.
- Кончаловский А. С.* Шифровка от Кончаловского // Российская газета. 2015. № 6645 (74). С. 1, 9. [Электронный ресурс]. URL : [rg.ru/2015/04/09/konchalivsky.html](http://rg.ru/2015/04/09/konchalivsky.html).
- Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении / пер. с англ. И. Б. Шатуновского. М. : Языки славянской культуры, 2004. 792 с.
- Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL : [ruscorpora.ru](http://ruscorpora.ru).
- Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое: Книга для свободных умов / пер. с нем. С. Франка. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 384 с.
- Ремизов В. В.* Воля вольная: роман. М. : АСТ : Редакция Елены Шубиной, 2015. 416 с.
- Тарковский М. А.* Тойота-Креста: роман. М. : Изд-во «Э», 2016. 416 с.
- Яковлева Е. С.* О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // Вопросы языкознания. 1998. № 3. С. 43–73.
- Koselleck R.* Futures past. On the semantics of historical time. N.-Y. : Columbia University Press, 2004. 336 p.

УДК 94

**А. Г. Нестеров**

доктор исторических наук, профессор,  
зав. кафедрой зарубежного регионоведения  
Уральский федеральный университет (Екатеринбург);  
e-mail: Alexander.Nesterov@urfu.ru

## **КОНСТРУИРОВАНИЕ МИФА: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

В статье рассматриваются особенности исторической политики – формирования комплекса текстов исторического содержания, направленных на формирование патриотизма, переходящего в национализм, и внешне выглядящих как популярное изложение реальной истории. Подобная практика имела место уже в глубокой древности, но особое значение приобрела в конце XX в., когда в новых государствах, появившихся после распада Советского Союза и не имевших традиции обособленного существования в современных границах, сформировалась необходимость «научного» определения своих истоков, своего происхождения и своей исторической традиции. В статье показано, что подобная историческая литература не имеет реального отношения к историческим исследованиям и является лишь явлением текущей политики – конструированием исторических мифов, которые должны способствовать укреплению национального и политического единства государства.

*Ключевые слова:* историческая политика; исторический миф; постсоветское пространство; патриотизм; национализм.

**A. G. Nesterov**

Doctor of historical sciences, head of Department of Foreign Regional Studies,  
Ural Humanitarian Institute, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia;  
e-mail: Alexander.Nesterov@urfu.ru

## **CREATION OF THE MYTH: HISTORICAL POLITICS IN THE POST-SOVIET SPACE**

The article examines the peculiarities of historical politics, specifically, the formation of a complex of historical texts aimed at the formation of patriotism, turning into nationalism, and outwardly looking like a popular presentation of real history. This practice already took place in the high antiquity, but acquired special significance at the end of the twentieth century, when new states that emerged after the collapse of the Soviet Union and did not have a tradition of separate existence in modern borders, formed the need for a “scientific” definition of their background, origin and their historical tradition. The article shows that such historical literature has no real attitude to historical research and is only a phenomenon of the current policy – the

construction of historical myths that should contribute to strengthening the national and political unity of the state.

**Key words:** Historical Politics; Historical Myth; Former Soviet Union; Patriotism; Nationalism.

*Historia est magistra vitae* – история есть учительница жизни. Так гласит древняя мудрость. Справедливо ли это? Не вполне. История не учит жизни – каждый человек, каждый народ, каждое государство делает ошибки, игнорируя прежний опыт, особенно чужой опыт. Но в то же время история учит. Она учит нас тому, что нет ничего более изменчивого, чем история. Казалось бы – что может быть стабильнее, чем уже свершившиеся факты? Как писал в начале II в. н. э. римский историк Корнелий Тацит, писать историю необходимо «без гнева и пристрастия», объективно излагая и анализируя то, что происходило в реальности. Все историки подчеркивают, что в своих трудах они опираются на принципы «объективности» и «историзма». Однако, почитав исторические трактаты, приходится еще раз отметить – исторические, как и политические науки, в значительной степени построены на известном постулате – если факты не вписываются в заданную теорию, тем хуже для фактов.

Историки не существуют вне времени и пространства, напротив – историческую науку пронизывают именно время и пространство. История и историки «вплетены» также в ткань сиюминутной политики, они во многом обязаны выполнять запросы, которые ожидают от них государство и общество – если не хотят писать исключительно «в стол» и в лучшем случае получить посмертную известность, или публиковаться за пределами своей страны и получить известность как «предатели» национальной чести и достоинства. Практически никто из политических или общественных деятелей любого времени не желает объективного изложения исторических фактов не только о собственном правлении, но и о своих предшественниках. Доминирующей для любого государства по отношению к истории является «историческая политика».

Естественно, историческая политика как явление появилась намного раньше появления термина. С древнейших времен государства «исправляли» историю: таким образом, в Древнем Египте из исторической традиции было выброшено правление царя-реформатора Аменхотепа IV и его ближайших преемников, а в Древнем Двуречье

из исторической традиции было изъято государство Лагаш – подобных примеров можно приводить множество. Не менее последовательно переконструировалась и собственная история – достаточно вспомнить вариативные редакции первой сохранившейся до настоящего времени русской летописи – «Повести временных лет». Практически все исторические хроники всех стран носят на себе следы коррекции истории – с очевидной целью приукрашивания собственной истории и повышения собственной значимости. При этом древность политической традиции того или иного государства должна была свидетельствовать о его более высокой политической роли, в том числе и в современном мире.

Историческая политика как термин появилась только в конце XX в. Особенно активно внедрение этого термина осуществлялось в Польше, а вслед за Польшей – в Украине. Однако черты исторической политики ярко проявляются и в других государствах, существующих в настоящее время на месте распавшегося Советского Союза. Особенно ярко это может быть прослежено в попытках доказать собственную этническую и политическую идентичность с каким-либо древним народом или государством. Конечно, в общем генетическом фонде какого-либо этноса имеются элементы крови его древних предков, носивших такое же или близкое название. Но, например, современная Россия – не единственный правопреемник Древней Киевской Руси, в равной степени на древнерусское наследство могут претендовать (и претендуют) Украина и Белоруссия. Наследниками Франкского государства эпохи раннего Средневековья объективно могут считаться Франция, Германия, Бельгия, Нидерланды, Люксембург, Италия – в общем, большая часть государств Западной Европы. Точно так же Италия не может позиционировать себя в качестве единственной наследницы Древнего Римского государства – в историческом и политическом смыслах наследником Римской державы может считаться европейская цивилизация в целом, большая часть стран Европы – от Испании и Италии до Румынии и России – в определенной степени является преемниками римской политической традиции.

Современные этносы, трансформирующиеся в политические нации, возникли только в эпоху Нового времени. Поэтому более раннее историческое прошлое – это именно прошлое. Итальянец гордится, любуясь в Риме величественными памятниками древнеримской

архитектуры и понимая, что это строили его дальние предки. В крови современных египтян – арабов – есть толика крови древних строителей пирамид. Но между древними египтянами и их современными потомками – историческая пропасть, и современный Египет не имеет никаких оснований претендовать на суданские завоевания фараона Тутмоса III или на земли Сирии, подчиненные султаном Салах ад-Дином в XII в.

Столь же сомнительными выглядят и рассуждения, например, кавказских политиков XX и начала XXI вв. Невозможно оспаривать факт, что в Античности существовало государство, которое называлось Армения, уничтоженное в IV–V вв. римлянами и персами. Необходимо признать факт существования древних государств Грузия и Абхазия. Можно перечислить несколько десятков государств, существовавших в различные исторические эпохи на Южном Кавказе. Тем не менее необходимо признать и факт, что все народы современного Кавказа унаследовали частицы крови древнего населения этого региона, но не являются продолжателями древней политической традиции, правопреемниками существовавших в этих краях государств. Формирование современных наций в регионе относится ко времени не ранее XVIII–XIX вв.: современные исследователи отмечают, что и французская нация, в этом смысле более передовая, стала осознавать свое этнополитическое единство только в XVII в. К началу XIX в. в регионе Южного Кавказа существовало несколько государств, во многом сохранявших средневековый характер – несколько грузинских царств и княжеств, тюркские ханства Северного и Западного Азербайджана. Население всех этих государств было полиэтническим, и государственность – в соответствии со средневековыми традициями, когда на передний план выступали конфессиональные, т. е. религиозные, а не этнические, национальные факторы – не была связана с этнической принадлежностью ни правящей элиты, ни основной массы населения. Принадлежность государства к определенной политической традиции определялась скорее по этнополитической принадлежности правящей элиты – грузинской или тюркской, в тот период тесно связанной с Ираном (Персией), где у власти с конца XVIII в. находились представители тюркской по происхождению династии Каджаров.

Концептуальная идея нового подхода к формированию государственности Нового времени состоит в использовании объективного

постулата: самоидентификация и идентичность в разные исторические периоды базируются на разных основаниях. Кроме того, возможны одновременные идентификации одной и той же личности / группы по разным основаниям. Применительно к XVI–XVII вв., например в Испании один и тот же человек мог быть идентифицирован по региональному, конфессиональному и социальному статусу: одновременно он мог быть кастильцем, католиком и идалго (дворянином). Идентификации человека как «испанца» не было (и в настоящее время испанцы называют себя так только по отношению к внешнему миру, внутри страны идентификация у них другая).

Точно так же в Азербайджане применительно к XVI–XVII вв. вполне была возможна множественная идентификация. Человек мог быть одновременно, например, азербайджанцем (по региону, где проживал), тюрком (по языку), каджаром (по родовому объединению), персом (как подданный шахиншаха Персии) и армянином (по армяно-григорианской версии христианской религии, если он ее исповедовал).

Отсюда важнейший вывод: ссылка в источниках на самоидентификацию человека не свидетельствует о его этническом происхождении. То есть «армянином» мог оказаться кто угодно в этническом смысле – точно так же, как в Европе идентификация «католик» могла принадлежать и французу, и австрийцу, и итальянцу, и испанцу и т. д. Тюрки Южного Кавказа могли принимать христианство по разным соображениям, но «армянами» они от этого становились только в религиозном, но не в этническом смысле.

Распад Российской империи в ходе Русской революции и Гражданской войны в качестве одного из следствий вызвал волну этнического национализма – в странах Балтии, в Украине, в государствах Южного Кавказа. Нации неожиданно начали осознавать себя в качестве самостоятельных политических объектов. Более того, нации стали осознавать себя в качестве растущих этнических организмов, которым необходима территория – в Германии эти идеи отразились в концепции «жизненного пространства», сформулированной еще во второй половине XIX в. Естественно, эти процессы, «законсервированные» в период существования Советского Союза, ярко проявились после его распада.

В современной научной литературе Азербайджана обычным является мнение, что уже в период существования государств тюркских

атабеков (XII–XIII вв.) сформировалось этническое самосознание азербайджанского народа. В некоторых казахстанских изданиях встречаются рассуждения о том, что Чингис хан был казахом (против такого упрощенно-популистского толкования истории выступают и отдельные казахстанские исследователи – об этом подробно писал известный казахстанский историк Беймбет Ирмуханов [Ирмуханов 2014, с. 68–69]). Иногда сущность такого историко-политического подхода отражается в мелочах. Так, в учебнике по истории Казахстана глава, посвященная присоединению казахских ханств к Российской империи в конце XVIII – первой половине XIX вв. называется «Утрата Казахстаном государственной независимости» [История Казахстана 2011, с. 166], хотя, естественно, в указанную эпоху государства «Казахстан» просто не существовало, и тем самым утратить независимость такое государство не могло. Аналогичными пассажами наполнен учебник по истории Кыргызстана: там можно увидеть и «Кыргызстан на пути к государственности», хотя речь в этой главе идет о Караханидском каганате X–XII вв. [Осмонов 2012, с. 131], и «Присоединение Кыргызстана к России» [Осмонов 2012, с. 285], хотя, естественно, речь в этой главе идет о подчинении Российской империей кыргызских племен и родов. В двухтомной «Истории Украины» (первое издание которой вышло в Мюнхене еще в 1972 г.) говорится об «украинских племенах», «Украинской державе X–XIV веков» [Полонська-Василенко 1995, т. 1, с. 69, 89 и др.], хотя термин «Украина», причем во множественной числе, стал употребляться не ранее XVI–XVII вв. и относился ко всему пограничью Польско-Литовского государства, а не только к землям современной Украины. В учебнике по истории Узбекистана меньше внимания уделено конструированию мифов о древнем прошлом, но значительно больше – русскому колониализму, который принес неисчислимые бедствия народам Узбекистана [Рахимов 2001, с. 149, 200–201 и др.].

Примеров подобного рода можно приводить много. Реконструкции исторического прошлого в том виде, в каком они нужны для поддержки основной идеи – прошлое должно поддерживать настоящее, история есть опорная точка для современной политики – стали широко распространенным явлением не только на постсоветском пространстве. Один из выпусков журнала *Pro et Contra* (2009, № 3–4) был полностью посвящен «историческому нарративу» современности – использованию

истории в политических целях. Авторы выпуска рассматривают различные аспекты исторической политики современных государств – России, Китая, Германии, Франции, Польши, Украины, Эстонии и др. Авторы журнала отмечают, что историческая политика ставит своей задачей историческое обоснование национального единства и необходимости возвращения к этническому патриотизму XIX века [Pro et Contra, 2009, с. 3]. Таким образом, по мнению авторов журнала, историческая политика возвращает современных историков к позициям «романтического национализма», столь последовательно и качественно описанного французским исследователем Жаном Плюмьером [Plumyère 1982].

Историческая политика по сути своей реализует задачу формирования национального патриотизма и единства путем упрощения и искажения истории. Хочется подчеркнуть, что произведения историков, реализующих концепцию исторической политики своего государства, относятся скорее к жанру популярной, чем научно-исследовательской литературы. Хотелось бы обратить внимание, что главные концепции исторической политики проявляются не в исследовательской, а в популярной и особенно учебной литературе. Их задача – сформировать у населения, особенно у молодого поколения, такое видение истории, которое способствовало бы повышению национального патриотизма и решению внутри- и внешнеполитических задач государства.

В результате у населения, особенно у молодежи, возникает совершенно искаженное представление об историческом процессе и о месте своей страны в нем. Всё это сочетается с почти полным отсутствием массового интереса к реальным событиям прошлого: для большинства достаточными представляются именно упрощенные концепции. Как выяснилось, воспитание патриотизма не требует знания истории – оно требует именно упрощенных подходов, доказательств побед, успехов и главное – древности собственной исторической традиции. Отсюда постоянное желание найти «свои корни» в древности – в истории одноименных или территориально совпадающих древних государств, в переименовании этих государств и подчеркивании их этнической основы, соответствующей современным нациям (которых в древности или Средневековье просто не было).

Таким образом, конструирование мифов стало своего рода жанром политической, идеологической литературы во многих современных

государствах. При этом не имеет значения, какая основа берется для такого конструирования – история о запредельной древности своего народа, об исторически присущей ему демократии и борьбе за права человека, или о героическом противостоянии всем захватчикам и агрессорам. Результат всегда один – создание комплекса текстов национально-патриотической направленности, нацеленных на воспитание переходящего в национализм патриотизма и не имеющего практически никакого отношения к реальной истории.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ирмуханов Б. Б.* Тарих тағылымдары. Алматы : КазНПУ им. Абая ; Ұлағат, 2014. 728 с.
- История Казахстана: Курс лекций / под ред. К. С. Каражана. Алматы : Nurgress, 2011. 432 с.
- Осмонов О. Дж.* История Кыргызстана (с древнейших времен до наших дней). Учебник для вузов. Бишкек : Мезгил, 2012. 612 с.
- Полонська-Василенко Н.* Історія України : у 2 т. Т. 1. До середини XVII століття. Київ : Либідь, 1995. 672 с.
- Рахимов Ж.* История Узбекистана (вторая половина XIX века – начало XX века) : учебник. Ташкент : Узбекистон, 2001. 334 с.
- Plutymène J.* Le nazioni romantiche. Storia del nazionalismo nel XIX secolo. Firenze : G.S. Sansoni ed., 1982. 537 p.
- Pro et Contra : Журнал российской внутренней и внешней политики. 2009. № 3–4. Май – август.

## УДК 13.07

**И. Б. Смирнова**

преподаватель каф. отечественной и зарубежной литературы МГЛУ;  
e-mail: le21mars@mail.ru

### ИЗ ИСТОРИИ ВЕДИЧЕСКОЙ ДИАДЫ

Выводы о закономерностях диалогизации сознания основываются на изучении пяти известных культурных периодов мировой цивилизации. Заключение о парном взаимодействии движущих сил истории формулируется на откровениях Священных Писаний и священных преданий Земли. Исследуется обусловленность триипостасного характера божеств русского ведического пантеона и двуипостасного характера греко-римских божеств четвертого культурного периода. Обосновывается культурно-историческое срединное положение России между Востоком и Западом. Россия избрала стезю равновесия, где Мужское и Женское не конфликтуют, а сотрудничают.

**Ключевые слова:** поляризация свойств; дуальность познавательных процессов; путь равновесия.

**I. B. Smirnova**

lecturer at Literature chair, Moscow State Linguistic University;  
e-mail: le21mars@mail.ru

### FROM THE HISTORY OF THE VEDIC DYAD

Conclusions about the patterns of dialogization of consciousness are based on the study of five known cultural periods of world civilization. The conclusion about the twin interaction of the driving forces of history is based on the material presented in the Holy Scriptures and the sacred traditions of the earth. The conditionality of the tri-static nature of the deities of the Russian Vedic pantheon and that of the two-part character of the Greco-Roman deities of the fourth cultural period are studied. The cultural-historical middle position of Russia between East and West is substantiated. Russia chose a path of equilibrium, where the Masculine and the Feminine do not conflict, but consciously cooperate.

**Key words:** polarization of properties; duality of cognitive processes; way of equilibrium.

В работах по теории и истории западноевропейской литературы на основе изучения взаимообращающихся позиций автора и героя профессор А. П. Бондарев формулирует теорию «диалогической поэтики» [Бондарев 2014; Бондарев 2016]. В распространение этой теории мы рассмотрим, каким образом диалог задает доисторические

процессы развития в духовном мире и постисторические особенности современного мировосприятия. Человек не только познает себя и другого в диалоге, но и является гносеологической средой диалога: между волей и представлением, чувством и долгом, настоящим и прошлым, наличным и желаемым, бесстрастным и аффектированным и т. д. Генезис коррелятов, вступающих в диалог, мы обнаруживаем в истории ведической диады.

Все многообразие культов возникло из единого безначального мифа, а науки – из исторического аналитического мышления, что значит, из развертывания, дифференциации и релятивизации элементов мифа во времени. Так что образно эта корреляция предстает в форме креста: вертикали гипотез и горизонтали опыта. Диалогика, прирожденная нашему миру, связана с поляризацией противоположных качеств. Последнюю мы рассматриваем как вторичную по отношению к их взаимодействию: притягиванию и отталкиванию. Везде, где качества и / или обладающие ими существа обнаруживают взаимный интерес, будь то симпатический или антипатический, возникает взаимозависимость с тенденцией к дальнейшей поляризации.

Самым очевидным образом полярность среди изученных ныне культур выражена в Древнем Китае как Ян и Инь<sup>1</sup>. Древнейшей парой божеств под началом Макожи (богини любви) является пара Род (бог жизни) и Мара (богиня смерти). Доктрина славяно-арийского ведизма представляет Мужское и Женское Начала скорее синхронными и равноправными: ведь между ними существует негласная «предустановленная» гармония и, на первый взгляд, нет никакого конфликта. Люди, с их половой принадлежностью, также поставлены на службу этой гармонии. «Женская телесность тяготеет к бытию, мужской дух – к обладанию. Эти тенденции направляются инстинктами, превосходящими своим могуществом сознательную волю носителей» [Бондарев 2017, с. 5].

Мужское и Женское приистекают от самого истока бытия, задолго до появления людей в физическом мире. За осязаемым огнем и светом Солнца мудрецы Древнего Востока различали невещественный огонь

---

<sup>1</sup> Есть версия, согласно которой эти слова происходят от древнеславянской номинации ликов римского божества Януса как «Юного» (в слове «Ян», где происходит чередование «Ю/Я») и «Иного» (в слове «Инь»), ориентированных соответственно в будущее и прошлое (по В. П. Чудинову).

и свет разумения. Свет Солнца они отождествили с Началом Мужским, «с творческим духом или с разумной сутью вселенной»<sup>1</sup>, а свет разумения – с Женским Началом мира, т. е. «с его организующей душой, с его пластической субстанцией». В учении Зороастра Мифрас выражает мужской огонь, а Митра – женский свет<sup>2</sup>. В философии Веданты Женский Свет – излучает Богиня Совершенного Знания:

«Вся Вселенная освещена светом, который сияет всюду и всегда. <...> Этот свет излучает Ее Запредельное Величество Трипура Рахасья. Воистину, нет ничего, кроме Нее. Она поддерживает все Своим совершенством, как зеркало удерживает в себе все образы» [Шри Дататрейя Авадхута, 2015, с. 189. – Прим.].

«Ее Величество Необусловленное Знание» в ответ на обращение мудрецов открывает о Себе следующее: «Хотя Я проявляюсь разнообразными способами, <...> все же остаюсь чистой и незамутненной <...>. В этом заключается Моя главная сила» [Шри Дататрейя Авадхута, 2015, с. 296–297. – Прим.].

Двумя членами древнейшей оппозиции индийского ведизма предстают Агни и Сома. Агни есть *Вечномужественное*, творческий Разум, чистый Дух; Сома есть *Вечноженственное*, Душа мира, лоно всех миров, видимых и невидимых для телесных очей, сама природа или тонкая материя в своих бесконечных трансформациях. Агни – бог огня во всех его проявлениях: на земле, на небе и в воде, но прежде всего бог жертвенного костра, «увозящий» жертву к богам, откуда происходят его прозвания «жрец-хотар» и «вестник». Он убийца ночных демонов-ракшасов, бог домашнего очага, гость в доме жертвователя [Ригведа 1989, с. 758]. Сома имеет две женские ипостаси:

1. растение типа эфедры, из которого в ритуале выжимают камнями сок, готовя из него амриту; 2. выжатый сок. «Совершенное соединение этих двух сущностей составляет ... суть Самого Бога» [Шюре 2017].

---

<sup>1</sup> Здесь и далее курсивом без отсылки на источник выделяются метафорические выражения из русскоязычного перевода книги Э. Шюре [Шюре 2017].

<sup>2</sup> Зороастр ясно высказывает, что Предвечный создал посредством живого Глагола небесный свет, семя Ормузда, начало материального света и огня [там же].

Пантеон древнерусских ведических богов и первые русичи<sup>1</sup> также ведут свою генеалогию от «Прародителей». Пару богов, которую Род производит с участием Женского Начала, изображаемого Священными Преданиями в образе Птицы Матери Сва, или Славы, в дальнейшем в фольклоре народ зовет «Родительской Семейской». Сва-рог и Лада, в свой черед, дают рождение богу плазменной стихии Перуну, родившему затем вместе с прекрасной русалкой Росью Дажьдбога Перуновича – праотца ариев и племени Русь: «*народа великого и славного*» («Веды Руси»). Матерью же ариев и супругой Дажьдбога становится богиня весны, юности и красоты Джива Свароговна (*этимол.*: Дева Жива, или Жизнь, *санскр.* Душа). Как говорит древнеславянское Священное Предание, бросал Сварог через правое плечо бел-горюч камешек Алатырь – на его месте вставляли добры молодцы; бросала Богоматерь Лада через левое плечо бел-горюч камешек Алатырь – на его месте вставляли красны девицы.

Агни как сила жизни также образует в древнеиндийской мифологии корреляцию с богиней Кали. Веками – говорят мудрецы – Агни, небесный огонь, образующий светлое тело Дэв и очищающий души людей, распространял свои эфирные токи, до тех пор пока в начале темного века Кали-Юги, около трех тысяч лет до нашей эры, из расщелин земли не поднялось жгучее дыхание богини желания. Оно-то и пробудило в человеческих сердцах неукротимую жажду иллюзорных ценностей – власти и золота. В русских ведических преданиях помрачение мира страстью к чувственному начинается на Четвертой Версте Вселенной, а именно – при переходе от «Мифологии» (первых трех Верст Вселенной, на которых разворачивается процесс сотворения мира) к «Истории» (последующих трех Верст Вселенной, на которых разворачивается жизнь человечества на Земле прежде ее возвращения в Правь на Седьмой Версте). Переходная Четвертая Верста соответствует Четвертой культурной греко-римской эпохе в духоведении (Р. Штайнер), пришедшей на смену праиндийской, праперсидской и египетско-халдейской эпохам. Согласно данной

---

<sup>1</sup> Русичами в Веде Белояра названы народы Руси: кривичи, поляне, венеды, словены, чудь, вятичи, болгары, карпены и др. Изначально Русью называлась любая обитаемая земля, а русичами – первое население этой земли (по В. А. Чудинову).

теории, теперь живем на Пятой версте, в Пятой же культурной эпохе, за которой последуют Шестая и Седьмая.

Э. Шюре, вслед за французским историком Ф. д'Оливе, отмечает, что на Востоке (в Азии, Иране и Индии) религиозное вдохновение мужчин превосходит женское. Мужчины становятся мудрецами и пророками, в то время как женщины выполняют роль хранительниц семейного очага. Однако в Европе у народов белой расы ученый замечает следы духовного доминирования женщины, например, в Волхвосте Эдды, кельтической друидессе, дельфийской Пифии. Патриархат, доминирующий в Пятом культурном периоде на территории Руси, был безоговорочно принят на этапе всеобщего почитания мужской ипостаси Бога в эпоху Рода. Однако в преданиях Довелесовой Книги остались также свидетельства глубокой древности об уклонении мужчин от управления племенными делами [Довелесова книга 2015, с. 58]. «Волхвы» и «калики переходящие» обычно бывают представлены фольклором в мужском облике, но не стоит верить перепевам: подлинными героями событий в них порой намеренно замаскированы. Так, например, на древних иконографических изображениях Рождества Иисуса Христа академиком РАН В. П. Чудиновым были обнаружены и впервые расшифрованы русские рунические надписи, именованные под изображением «волхвов» богов русского ведического пантеона: Макожь, Рода и Перуна, среди которых первая, «Магиня», – явно богиня.

Можно с уверенностью сказать, что боговдохновенность издревле распределялась на Руси между мужчиной и женщиной поровну: у мужчин – в деле познания, защиты и созидания (где важна сила); у женщин – в деле заботы, целительства и вспоможения (где важны любовь и милосердие). Слово «Русь» в нашем родном языке всегда принадлежало к женскому роду существительных, предположительно, в память о эпохе Макожи. В самой идее «женственной» Руси проступает свет любви и разумения. Стоит только привести на память целительские способности женщин, персонифицированные в русской богине Живице (Дживе), богине-покровительнице *Чертога Девы* в Сварожьем Круге. Или, например, фольклорную птицу Моголь (от слова «мога»: могута – мощь – сила – власть – достаток – богатство), другую женскую персонификацию знахарского умения. В сказке «Кашей Бессмертной» она исцеляет ноги Ивана-Царевича. Идея могущества Руси выступает в ее наименовании *Русь могольная*.

Биотопонимическая интерпретация В. П. Путенихиным культурной области на Южном Урале, открытой археологом Г. Х. Пшеничником, свидетельствует скорее в пользу равноправия Мужского и Женского Начал в очагах древней славяно-арийской цивилизации. «Главной мужской страной» он предлагает считать Башкирию, поскольку ее название легко производится посредством тюркской приставки «башк»- (главный) к названию племени Ира, которое по-тюркски означает «мужской». (Здесь присутствует созвучие с дохристианским древнеславянским названием русского Рая: Ирий.) Тогда как «главной женской страной» праславян данной культурной области исследователь считает Сарматии, производя ее название от «царь» и «мати», «богини – матери царей» (*слав.*), и подкрепляя свою гипотезу открытием богатого женского некрополя на границе Башкирии и Оренбургской области.

Диалог мировых исторических процессов проявляется также через учение Фабра д'Оливе о черных и белых расах, проливающее свет на происхождение семитских и арийских народностей [D'Olivet Fabre]<sup>1</sup>. У семитов замечается склонность к единобожию, тогда как у белых – противоположная склонность к многобожию, к многоаспектному олицетворению Божества, связанная, по мнению Э. Шюре, с их повышенным вниманием к природе. Моисей и Орфей создали две противоположные религии, из которых одной свойственно строгое единобожие, а другой – как бы вариативное «многобожие».

Древнерусский ведический пантеон – строгая иерархия мужских и женских божеств в подчинении у вышестоящих. Здесь Единое Божество царит над мирозданием, а под ним происходит пирамидальное разрастание на множество ветвей, поделивших между собой функции высшего управления. Ведическая Русь (по преданию – это потомки Ария – главы первого русского племени), синтезирует единственный и множественный подходы в мифологии: сверху ее культ предстает как единобожие, снизу – как многобожие.

<sup>1</sup> Там, где белые колонисты подчинились чернокожим народам, признав их владычество и получив от их священников религиозное посвящение, образовались такие семитические народы, как египтяне (до Менеса), арабы, финикийцы, халдеи и евреи. Арийские же цивилизации, такие как иранская, индусская, греческая и этруская, возникали там, где белые покорили завоеваниями черных. К числу арийских племен также теперь принято причислять белые народы, пребывавшие в древности в бродячем и варварском состоянии – скифов, гэтов, сарматов, кельтов и позднее германцев.

Ф. Д'Оливе предполагает, что два крайних духоиспытательных течения были обусловлены ландшафтами, в которых селились те или иные народы. Семиты нашли единого Бога в цельном пространстве, то есть в пустыне, на вершинах гор и в необъятности звездного космоса, тогда как арийцы обнаружили *фантазийное многобожие* в труднопроходимом, поделенном естественными природными преградами на участки и затейливо организованном пространстве леса. Мы полагаем, что русичи – первые русские племена – должны были бы уже на начальной стадии развития цивилизации прозревать и нисходящий (от Единого Старейшего Божества) и восходящий (от множества младших богов) пути, а также «перекресток дорог», куда они поместили Алатырь, т. е. «алтарь» своего ведического культа.

В недрах праарийской культуры на территории Индии намечается противостояние царя и отшельника. Между ними со временем начинается серьезная борьба, из которой победителем выходит отшельник, потому что на его стороне оказываются знание и воля. Из истории этой борьбы ныне вычитывают почти всю историю Индии<sup>1</sup>. Аналогичное противостояние царя и отшельника имело место в истории Египта и Ассирии. Ненависть между ними происходила по причине, что эти два государства воплощали противоположные принципы государственного управления. В Ассирии царская власть раздавила жреческую и превратила ее в свое орудие; в Египте жречество дисциплинировало царскую власть. В древней ведической Руси ипостаси Правителя и Мудреца обычно совпадали, а не расходились [Довелесова книга 2015, с. 39]. Ст. Веркович в предисловии к своему собранию славянских обрядных песен уточняет, говоря о ведической культуре: «В эти поистине непорочные и блаженные времена<sup>2</sup> Царь считался как бы идеалом ... государственного быта и самодержавным духовным отцом всех, а Он в свою очередь считал и любил всех, без исключения, как своих собственных ... детей» [Веда Славян, кн. 2, 2014, с. 21]. Лишь в Пятую культурную эпоху функциональные фигуры царя и мудреца стали причиной раскола власти.

---

<sup>1</sup> Считается, что победа духовной силы над мирской, отшельника над царем, из которой родилась власть брахманизма, состоялась благодаря великому реформатору Кришне, старшему из Сынов Божьих [Шюре 2017].

<sup>2</sup> Времена распространения вездизма.

В основание Храма всех мировых религий заложены два краеугольных камня, или руководящих принципа. Первый из них обосновывает необходимость череды земных реинкарнаций человека, второй постулирует троичность Бога и природу раскрывающегося в человеке божественного Глагола. В Индии этим Глаголом является Ману<sup>1</sup>, в Персии это Митра, примиритель светлого Ормузда и темного Аримана; в Египте – Гор, сын Озириса и Изиды; в Греции – Аполлон, бог солнца и лиры, и Дионис, воскреситель душ. Везде солнечный бог выступает как бог-посредник, а Свет истины является в то же время Словом Жизни. Крышень, Коляда, Иса Кресень<sup>2</sup> ведической русской культуры – звучащее «Слово Бога», или «Слово Вышня», на разных «верстах Вселенной».

Рассматривая конституцию древних индийцев, нельзя не увидеть смешения рас. Фабр д'Оливе выводит определенную этнографическую основу Индии: с одной стороны, гений белой расы с его нравственным чувством и высшими метафизическими устремлениями; с другой – гений черной расы с его энергиями страсти и разрушения. Победители арийцы, отличавшиеся чистотой своей расы, встретились в Индии со смешанными, низшими расами, в которых желтый и красный типы вступали в разнообразные сочетания, опирающиеся на черную расу<sup>3</sup>. Двойной гений отражается и в религиозной истории

<sup>1</sup> *Др.-инд.* Ману, «человек», от корня *man*, «мыслить»; ср. *готск.* Manna, *нем.* Mann, *англ.* Man, в индийской мифологии первопредок, прародитель людей. В ведической традиции М. – сын Вивасвата (соляного божества) и брат Ямы; при этом М. рассматривается как первый человек, живший на Земле, и царь людей, а Яма – как первый человек, который умер, и царь умерших предков. Пураны и эпос насчитывают уже 14 М. : семь бывших и семь будущих. От каждого из них ведет свое начало человечество в соответствующий мировой период – манвантару («период М.»), охватывающий 71 махаюгу, или 306720000 человеческих лет ([dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_myphology/3067](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/3067)).

<sup>2</sup> Дословно Его имя означает «Огненная молния».

<sup>3</sup> Таким образом, индусская цивилизация является перед нами подобно великой горе, имеющей в своей основе черную расу, по бокам – смешанные расы, а на вершине – чистых арийцев. Ввиду того, что разделение на касты не было строгим в первобытную эпоху, большое смешение происходило между всеми этими народами. Чистота расы победителей нарушалась все больше и больше с течением веков; но и в наши дни заметно преобладание арийского типа в высших классах Индии, а в низших слоях – преобладание черной расы [Шюре 2017].

Индии. Древнеиндийские предания повествуют о *солнечной* и *лунной* династиях. Эти две категории властителей принадлежали к двум различным культам. Солнечный культ приписывал Богу Вселенной Мужское Начало, обусловившее науку священного огня, и культ предков, а также патриархальную преемственность в основе царской власти. Лунный культ приписывал Божеству Женское Начало<sup>1</sup>. Конфликт между сынами Солнца и сынами Луны, *Пандавами* и *Кауравами*, составляет сюжет индийской эпопеи «Махабхарата», представляющей собой краткую перспективную историю арийской Индии.

Мы предполагаем, что солнечные и лунные культы Древнейшей Руси не враждовали, а жили в мире. Было известно, что Солнце и солнечные боги покровительствовали мужским начинаниям, тогда как Луна и лунные божества – всем женским; отсюда – строгое разделение культовых и хозяйственных обязанностей в племени и позднее – в каждом отдельном доме. На этапе «двуначалия», в эпохи Рода и Яра, Лада отвечала за развитие в женщине женственности, Сварог – в мужчине мужественности. Орнитоморфный образ Рюрика, «Хараона Всея Руси», представлял собой пикирующего сокола, глаза которого на древних артефактах имели вид Солнца и Луны.

В сущности, невозможно сказать, которое из Начал в русской мифологии и космогонии первенствует или имеет преимущество: будучи взаимообусловлены, они постоянно друг друга порождают. Однако в мифах, включая древнеславянский ведический миф о появлении богов, Творению предшествует Любовь, которая олицетворяется в женском образе (Макожь, Лада). Что касается Света или Солнца, то в паре с Месяцем оно выступает Красавицей (женского пола), а рождаясь как День из Ночи – Красавцем (мужского пола). Данное мифолого-лингвистическое явление подтверждает объяснение поляризации предшествующим «интересом» либо «соседством». Выдающийся исследователь духовной культуры славянских народов и литературовед А. Н. Афанасьев (1826–1871) собрал немало иллюстраций, подтверждающих смену полюса Божеством Света.

Из ... свидетельств старинных памятников, называющих солнце господином и Дажьбогом, ясно, что светило это олицетворялось в мужском поле; но рядом с этим встречаем не менее яркие указания, из которых

---

<sup>1</sup> Со временем этот культ деградировал в магию и идолопоклонство [Шюре 2017].

видно, что оно было олицетворяемо и в образе богини. <...> Народная загадка, означающая солнце, представляет его красною (т. е. блестящею. – А. Н. Афанасьев) девою: «красная девушка в окошко глядит» <...>, немцы называют его «*Fru Sole*» (*Frau Sonne*) и «*heilige Frau*» (*sancta domina*) <...>. По литовскому преданию *Saule* (солнце) – «божья дочка» представляется женою Месяца (*Meni*); звезды – их дети. Когда неверный супруг начал ухаживать за румяной Денницею (Аушрине утренница, планета Венера), богиня Солнце (по другой вариации это сделал сам громоносец Перкун) выхватила меч и рассекла лик Месяца пополам. Так поет об этом литовская песня: «Месяц женился на Солнце. Тогда была первая весна Солнце встало очень рано, а Месяц, устыдясь, сокрылся. Он влюбился в Денницу и блуждал один по небу; и разгневался Перкун, разрубил его мечом: зачем ты оставил Солнце? зачем влюбился в Денницу? зачем таскаешься один по ночам?»<sup>1</sup> <...> В славянских преданиях мы находим черты, вполне соответствующие литовскому сказанию. Олицетворяя Солнце в женском образе, русское поверье говорит, что в декабре месяце, при повороте на лето, оно наряжается в праздничный сарафан и кокошник и едет в теплые страны; а на Иванов день (24 июня) Солнце выезжает из своего чертога на встречу к своему супругу Месяцу, пляшет и рассыпает по небу огненные лучи: этот день полного развития творческих сил летней природы представляется как бы днем брачного союза между Солнцем и Месяцем. <...> В Черниговской губернии сохранилась песня, намекающая на любовные отношения светил дня и ночи<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Продолжение цитаты: «В наших областных наречиях умяляющийся после полнолуния месяц называется перекрой (от кроить – резать). Беспременные изменения, замечаемые в объеме месяца, породили мысль об его изменчивом характере, о непостоянстве и неверности в любви этого обоготворенного светила, так как и нарушение супружеских обетов выражается словом измена. В ярко-багряном диске восходящего солнца видели пламенеющий гневом лик небесной царицы; чистота солнечного блеска возбуждала представление о девственной чистоте богини, выступающей на небо в пурпуровой одежде зари и в сияющем венце лучей, как богато убранная невеста» [Афанасьев 1995].

<sup>2</sup>

Ой, там за лисом – за бором  
За синеньким езёром,  
Там Солнычко играло,  
С Мисяцом размовляло:  
Пытаю тебе, Мисяцу!

Чи рано зходишь, чи позно заходишь?  
Ясное мое Солнычко!  
А что тобі до тово  
До виходу мово?  
Я зййду (взойду) свитаночи,  
А зайду змеркаючи.

При этом А. Н. Афанасьев по-своему объясняет ту или иную родовую соотношенность Солнца:

«В основании ... полового различия, выражаемого грамматическими формами, необходимо должна была лежать определенная мысль, вытекавшая из самого воззрения на предмет; по различию этого воззрения, одно и то же понятие могло принимать и форму мужеского рода и форму женского. Обращаясь к Солнцу, мы замечаем колебание между тем и другим родом. Наше Солнце (от *санскр.* *su* – рождать, творить; *suḡ* – блистать, разбрасывать лучи; *suḡya* – Солнце и бог дневного светила) в первоначальной форме своей было женского рода; в Остромировом Евангелии оно пишется *сльньце* и *сльньице*; це есть окончание существительных ласкательных и уменьшительных; отбрасывая его, получаем первообразные женские формы *сльнь* и *сльньнъ*, или по современному выговору *слонь* и *солонь* ... удержавшиеся доселе в выражениях: *посолон* (по солнцу), *солонovorot* (поворот солнца) и *чешск.* *слунь*. С этим свидетельством языка вполне согласно народное предание, общее славянам с немцами и литовцами, которое изображает Солнце в виде прекрасной богини. *Литовск.* *saule* и *нем.* *die Sonne* (*др.-сев.* *Sol*) женского рода, но *ср.-вер.-нем.* *Sunne* колеблется между обоими родами; а готская форма *Sauil* – мужеского рода, точно так же, как *греч.* Ἥλιος, Ἠέλιος, *лат.* *sol*, *фр.* *soleil*. Соединяя с понятием Солнца плодородящую силу, древний человек или сливал идею творчества с самым актом рождения и потому давал верховному небесному светилу женский пол, или смотрел на него, как на божество, которое не само рождает, но воздействием лучей своих оплодотворяет Мать Сырую Землю, и та уже производит из своих недр, следовательно, олицетворял Солнце в мужском поле» [Афанасьев 1995].

К какому бы полюсу Солнце ни тяготело в славянской древности, наша русская «амрита», напиток бессмертия, имела, в отличие от индийского Сомы, не лунную, а солнечную природу. Называлась она по-разному: *Сурья* (по имени бога или богини Солнца), *Ква-сурья* (по имени солнечного бога Квасуры), *Мед* (по технологии пивного брожения). Но в любом случае этот напиток восходил на солнечных, а не на лунных «дрожжах».

Что касается «диалога» в египетско-халдейский культурный период, жрецы Мемфиса обрели два ключа, отмыкающие двери Вселенной: науку чисел и искусство воли. С тех пор они встали в отношения коррелятов как «мудрость – и здоровье», «неподвижность созерцания – и динамика постижения».

В греко-римской цивилизации обнаруживается корреляция мужского и женского божеств, каждое из которых в свою очередь представлено преданиями в двух ипостасях. *Дионис* и *Аполлон* – два откровения одного и того же орфического божества. Они восходят к мифу о встретившихся в Дельфах двух орлах, выпущенных Юпитером с востока и запада в поисках центра земли. Дионис хранит эзотерическую истину, Аполлон – практическую этику, обнаруживающуюся в практической нравственности, научных открытиях, красоте искусства и юридической справедливости. Скрытый божественный дух воплощает Дионис, а его человеческое проявление – Аполлон<sup>1</sup>. Элевсинские мистерии также открывали две женские ипостаси человеческой души. *Персефона*, которая являлась в сродоточии ужасов ада, представляла собой образ человеческой души, прикованной в течение земной жизни к материи, а в посмертной – если душа прожила жизнь в рабстве у своих страстей – отданной на мучения химерам. Ее мать *Деметра (Церера)* символизировала божественный Разум, с которым душе надлежало слиться для достижения совершенства.

В древнерусском ведическом культе принята в основном не дуальность, а троичность. Различают три основных области Вселенной (Явь–Навь–Правь), для каждого из миров Бог предстает как Триглав [Путенихин, 2014, с. 152], многие божества имеют сезонные ипостаси. «Четыре четверти Круга Всевышнего» Древней Руси часто сводятся к трем, и мы в своих исканиях четыре уровня объективации нередко сводим к трем [Смирнова 2017а]. Бинарной оппозицией в мире русских богов предстает пара Белбог – Чернобог, и последний считается сравнительно поздним персонажем пантеона. Кашей (князь тьмы), а также его слуги и дети – суть «Потьма» как область отсутствия света. Ирий представляли местом рождения Света, а остальной мир – пространством его отсутствия, таким образом, несчастья не были субстанциальны, а лишь представляли недостатком интенсивности счастья

---

<sup>1</sup> Жрецы сообщали об этом народу посредством следующей легенды. Во времена Орфея Вакх и Аполлон заспорили по поводу дельфийского треножника. Вакх добровольно уступил его своему брату, а сам удалился на вершины Парнаса, где женщины Фив справляли его мистерии. И действительно, оба великие сына Юпитера разделили между собой владычество над миром. Один царствовал над таинственным и потусторонним; другой – над живущим на земле [Шюре 2017].

и добра. Аналогичной женской парой божеств предстают в Древней Руси дочери Макожи Доля и Недоля, чьи имена говорят сами за себя: первая дарит удачу, вторая – наказует за преступление небесных поконов<sup>1</sup>. Проекция данных «бело-черных» оппозиций в физическом мире – это «светило» / «темнило» [Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 58]<sup>2</sup>. Есть версия, согласно которой русское слово «белый» – не что иное как искаженное «велий» (великий, о Боге), следовательно, антонимической пары – иметь не должно и первоначально не имело вовсе (По В. А. Чудинову).

В Славянской Веде отмечается чередование «белой години» (*когда Юды купаются в озере*) и «черной години» (*когда Юды становятся черные-пречерные*), где «година» означает не «год», а скорее некоторый астрологический период [Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 46]<sup>3</sup>. Другой пример сезонного чередования открывается в обращенных к Солнцу словах Дажьбога:

Будет закрыт мой дождевой чертог,  
А будет открыт мой снежный чертог»  
[Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 67].

---

<sup>1</sup> «Поконом» называлась жизнь по Кону славянских богов. Тогда как «Законом» – жизнь за Коном богов, т. е. по самовольному человеческому установлению.

<sup>2</sup> Что касается двойственного культа западных славян, выразившегося в поклонении Белбогу и Чернобогу, представителям «действия и противодействия», исследование А. Н. Афанасьева помогает нам установить, что верование в Белбога и Чернобога было некогда общим у всех славянских племен, в том числе и русских: Velbug – остров с монастырем на Реге (в Померании); Бялобоже и Бялобожница – в Польше; Белые боги – урочище у большой дороги от Москвы к Троице, не доезжая туда 15 верст; Троицко-Белбожский монастырь – в Костромской епархии; Чернобожье – в Порховском уезде, Чернобожна – в Буковине, Чернобожский городок – в Сербии; в земле лужичан, близ Будишина, есть гора Чернобог и недалеко от нее другая – Белбог, о которых сохранилось предание, как о местах ... богослужения. В Бамберге был найден идол Чернобога, изображенного в виде зверя, с рунической надписью <...> [Афанасьев 1995].

<sup>3</sup> «Черная година» длится здесь всего несколько дней: от Коледова до Сурова праздника – с 25 декабря до Нового года.

По большей части двойственное деление мира в русском ведизме оказалось несостоятельным. Единственной субстанциальной бинарной оппозицией русской ведической мудрости можно считать «Есть» и «Нетъ», выступающие в русских пословицах как «Вечная жизнь» и «Ночь бытия»: «*Есть – слово, как мед, сладко; нет – слово, как полынь, горько*»; «*По естю старец и келью строит. По естю и неть живет*». Естю – здесь Правь, а Неть – Навь. Их разделяет «келья воплощенной жизни» Явь, где мы ныне здравствуем [Цит. по: Карпенко, Нечаева-Зубец, Часть 1., 2014, с. 77]. Рассуждая о последовательности рождения Ести и Нети, Света и Тьмы, мы не можем прийти к однозначному выводу, снова по той же вышеуказанной причине. Эти начала взаимообусловлены: в видимом мире нет света без тьмы, и обратное тоже верно. Несмотря на патриархальные устои Руси, в преданиях Свет порой уступает хронологическое первенство Тьме. Этот факт также иллюстрирует примерами русский мифолог и фольклорист А. Н. Афанасьев.

В нашем языке уцелела эпическая форма: «божий день», у немцев – *der heilige tag*, у греков *ἡμέρα του Θεού*. Эда повествует, что День родился от Ночи, что согласно с древнегреческим мифом о рождении восходящего Солнца из темных недр Ночи и с русским преданием, что *впервые Солнце явилось из пазухи Божией* (выделено авт. – И. С.) <...>. Показываясь ранним утром на краю неба, одетого ночью пеленою, Солнце казалось как бы рождающимся из тьмы; наоборот, захождение его вечером уподоблялось смерти: скрываясь на западе, оно отдавалось во власть Морены, богини ночи и смерти» [Афанасьев 1995].

Итак, в большинстве случаев, Свет (Солнце, День) выступает в женском обликии как порождающий жизнь и в мужеском – как порождаемый Мраком (Темнилом, Ночью), которые в преданиях, в свою очередь, часто представляются Женским Началом.

Духовное уплотняется в материальное, и корреляция Небо – Земля также в мифах и преданиях невольно поляризуется, чтобы не нарушить своей тесной связи. В данной понятийной паре при тесном неразрывном соседстве компонентов присутствуют значения «высокого и светлого» (небесного) и «низкого и темного» (земного), приближающие их к символам Мужественного и Женственного. Изучая фольклорное отражение этих образов, А. Н. Афанасьев, в частности, замечает следующее.

Плодотворяющая сила солнечных лучей и дождевых ливней, ниспадающих с небесного свода, возбуждает производительность земли, и она, согретая и увлажненная, растит травы, цветы, деревья и дает пищу человеку и животным. Это естественное и для всех наглядное явление послужило источником древнейшего мифа о брачном союзе Неба и Земли, причем Небу придан воздействующий, мужской, тип, а Земле воспринимающий, женский. <...> Почти во всех языках земле даются имена женского рода. Гимны Ригведы представляют Небо и Землю бессмертной супружескою четюю и называют их *pita (pitar) Dyaus* = отец Небо и *mata (matar) Prithivi* = мать Земля. Слово *matar* у древних ариев имело значение «производительницы», от корня *ta* творить. *Dyaus* (родит. *Divas*) есть бог блестящего, светло-голубого небесного свода, от *div* – светлое, сияющее (т. е. небо). Это было древнейшее всеобщее название божества у племен индоевропейских: санскритскому *dewa* соответствуют лат. *deus*, гр. *Φεος* <...>, лит. *dewas*, лет. *dews*, др.-прус. *deiws*, прийс. *dia*, корн. *duy*, сканд. *tivar* (во множ. числе боги); от того же корня образовались лат. *dies*, лит. *diena*, слав. *день* и санскр. *dina, divan* – собственно: творящий, подающий свет. <...> У греков рядом с именем Зевс стоит имя Деметра); у римлян – Юпитер (*Diupiter = Div pater*; «*sub Jove*» самими римлянами, употреблялось в смысле: под небом) и *Tellus (terra) mater*; у германцев *Tiūs* (сев. *Tuz = Dyaus*) и *Fulda* (сев. *Fold*) – богиня земли. И другие имена, придаваемые небу и земле, постоянно связывают их как супружескую чету<sup>1</sup>. По свидетельству Геродота, скифы <...> признавали Апию (землю) женою Дива (неба), и первую почитали великою матерью, а последнего отцом богов и людей. Лангобарды и другие немецкие племена, по словам Тацита, чтити Нерту, как мать-землю: «*Nerthum, id est Terram matrem colunt*». Богиня *lordh (erde, гот. airpa, др.-вер.-нем. erda, англос. eordhe, др.-сев. iord, греч. epa; Nerthus, гот. Nairthus, др.-сев. Niordhr)* – супруга Одина, владыки бурных гроз. <...> У греков благодатная свадьба Зевса и Геры праздновалась каждую весну [Афанасьев 1995].

<sup>1</sup> Продолжение цитаты: «Так Уранос (небо), по греческому сказанию, облежит Гею (землю) в любовном вожделении, и таким образом оба эти божества являлись одаренными чувствами и половыми принадлежностями человеческой природы; та же идея воплощена в супружеском союзе Кроноса и Реи, а затем в лице их детей, сменивших родителей, и как ни много создано было олицетворений матери земли – все эти богини представлялись в брачном союзе с владыкою неба Зевсом; позднее, когда начали приводить в систему разнообразные поэтические сказания, то из многих богинь одну признали за настоящую его жену, а других за любовниц, и связь его с ними стали объяснять неверностью бога» [Афанасьев 1995].

Поскольку единство и противостояние Неба и Земли выражается зрительно также и в цвете (белое и черное), то любая книга – будь то древние дощечки, свитки или ее современная бумажная форма – символически свидетельствует о некоем синтезе Духа и Материи, также и Священное Ведическое Писание, что подчеркивается в тексте «Веды Словены»:

Вдруг глянули они (Юды) на небо,  
 А там видно два сизых голубка,  
 Крылья у них золотые позлащенные,  
 Очи у них светятся, как драгоценные камни,  
 А в когтях несут белую книгу,  
*Белую книгу черного письма*  
 [Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 199].

В Пятую, христианскую, культурную эпоху диалогика мифа протупает в паре апостольских характеров Петр и Иоанн. Симон Петр и Андрей, сыновья Ионины, с одной стороны, Иоанн и Иаков, сыновья Зеведеевы – с другой, все четверо рыбаки по профессии, из зажиточных семей, составили ядро апостолов. Петр и Иоанн выдвигаются на первый план как более значительные. Согласно психологическим наблюдениям Э. Шюре, Петр исполнен деятельной энергии, способен вести за собой других силою своей воли и безграничной веры, имеет прямое и цельное сердце, наивный и неширокий ум, легко поддающийся надежде, как и отчаянию. Иоанн натура замкнутая и глубокая, одаренная энтузиазмом, обладает пламенной душой, обращенной внутрь и сосредоточенной на самой себе [Шюре 2017].

Разумеется, самую выразительную символическую мифологическую пару в христианстве составляют Христос и Магдалина. Чувствительная душой Мария Магдалина, из которой, по библейскому преданию, Иисус изгнал семь бесов, стала самой преданной Его ученицей. По свидетельству апостола Иоанна, она первая увидела Учителя восставшим из мертвых. Последователи индоевропейской теософии утверждали, что только Марии Магдалине Иисус Христос поведал сокровенные истины духовного учения, когда являлся ей в течение нескольких лет после Своего Воскресения. Ее записи, теперь почти утраченные, легли в основу философии христианских гностиков. Отсюда их тайное учение и причина способности проникаться сокровенным

символизмом Библии [Аблеев 2017, с. 65]. Нет сомнения в том, что грядущие Шестая и Седьмая культурные эпохи также ключом диады отомкнут новые мистерии духа [Штайнер].

Как все сенсорные восприятия парных органов чувств расценивают явления внешнего мира одновременно с двух позиций, так и рациональные суждения образуются при одновременном рассмотрении обоих членов корреляций: формальных (в представлении), концептуальных (в ноуменальном) и реализованных в физическом (в ощущении). Древнеиндийские Веды преподносят космогонический акт как непрестанное жертвоприношение. Чтобы произвести все существующее, Высочайшая Сущность приносит Себя в жертву, которая рассматривается как источник всех проявлений природы. Саморазделение Сущности порождает теософическую доктрину инволюции Бога в мир, которая в свою очередь – полагает Э. Шюре – вызывает к жизни дионисийскую доктрину падения и искупления. Жертвоприношение огня со всеми сопровождающими его церемониями и молитвами олицетворяет космогонический акт разделения Бога на Сущность и Жертву.

В славянской ведической традиции разделение Вышня на Мужское и Женское является не жертвой миру, а необъяснимым творческим внутренним разделением Бога в Себе. Один из праобразов славяно-арийской диады – нежертвенное порождение Родом пары Сварога и Лады. В славяно-арийском ведизме мир менее нагружен тяжестью «жертвы», но включает в себя больше творчества («варганить = творить») и света согласия («ладить» = соглашаться, жить мирно). Отсюда следует, что любовь также изображается в Русских Ведах совершенной. «Первая любовь» в славянской ведической традиции имеет не количественную, а качественную характеристику в смысле «главная, лучшая, ближайшая, самая большая»:

Как увидел он (Солнце) девицу Валкану,  
Сердце его очень возрадовалось,  
Он махнул ей рукой и устами промолвил:  
“Валкана, девочка, *моя первая любовь!*  
Что сидишь ты на балконе?  
Иди уже сюда ко мне в светлицу”...  
[Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 66].

Отправляйся, Юда, вниз на то поле,  
<...>

Однако долго не задерживайся,  
Так как ее роды очень трудные,  
Ну, и еще она *моя первая любовь*  
[Веда Славян. Кн. 1, 2013, с. 74].

В южнославянском эпосе дитя любви именуется «чадом от всего сердца», что указывает на его духовную природу. О короле Ринде в песне «Рождение Орфея» поется:

Да нет у него любимой...  
...Чтобы родила она *чадо от всего сердца*  
[Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 142].

Тут увидел он малую девочку, свою дочку...  
Только тогда его сердце возрадовалось,  
Что он имеет *чадо от всего сердца*  
[Веда Славян, кн. 1, 2013, с. 144].

«Диалог» пари, лежащий в основе мирового «цикла о пари» устных и письменных сюжетов Востока и Запада и уходящий корнями в вопросы взаимодействия Мужественного и Женственного, астрологически четко отражается в преданиях «Древнерусского ведического календаря волхвов», составленного и прокомментированного А. И. Асовым. Цветочная символика средневековых французских стихотворных романов-песен о пари куртуазно-реалистического направления (*Le Roman de la Rose*, *Le Roman de la Violette*) впервые в истории западноевропейских литератур сводит воедино проблему спора (заклада на верность) с проблемой пола (преобладающей энергетики персонажа) [Смирнова 2017б]. В основу любого диалога ложится разница мнений участников беседы или действия, тяготеющая к самому яркому выражению. Идея яркости близка к идее цвета, а значит, цветка. В древнерусском цветочном ведическом календаре цветы Яви и Нави, представленные парами, вступают в диалог, неизбежно включающий сомнение, спор и конечное примирение. Содержание мифа, привязанного к цветочным символам протагонистов, спонтанно завязывается на испытании Историей благой Мысли Творца о мире. Эти пары суть: ландыш и гвоздика (Телец и Скорпион), иван-да-марья и марьин корень<sup>1</sup> (Близнецы и Стрелец), кувшинка и подснежник (Рак и Козерог),

<sup>1</sup> *Совр.* пион.

мак и примула (Лев и Водолей), астра и лютик (Дева и Рыбы), роза и фиалка (Овен и Весы). За последней парой (сия открывает астрономический год) кроется любовная история Велеса и Азовы, которую как раз можно считать архетипической для русских былинных, сказочных и песенных версий «цикла о пари», имеющих в качестве сюжетообразующего мотив похвальбы. Герои данной пра-версии сюжета превосходят известные нам из более позднего фольклора характеры степенью осознанности всей интриги, включающей намеренную похвальбу и намеренную борьбу за конечное торжество взаимной веры. Здесь еще нет той азартной игры в пари, которая станет неотъемлемым элементом проверки верности в Западноевропейское Средневековье. Но уже присутствует мотив наказания за заносчивость перед Господином, Который здесь – сам Сварог.

Как во белых горах, во светлом Ирии, во палатушках золотых для гостей столы застлались. На скатерочках самобранных яства чудные появились. И слетались во палатушки с поднебесной всей белы голуби <...>.

Небожители решают между собой, кому следует выпить из Ковша Алатырского волшебную Сурью. Выбор падает на Велеса, рожденно-го Земун<sup>1</sup> и Родом. Велес Звездный является и выпивает Ковш Все-вышнего «за единый дух». Позднее на том же пиру Сварог, обращаясь к гостям, спрашивает:

Кто славней меня? Кто сильнее? Кто меня, Сварога превыше? Удалее кто и богаче?

Велес Родич, не стесняясь, выступает так:

Может, я тебя не славнее, не сильнее, но я – богаче! Во Тавриде есть стольный град мой, а во граде – золотой чертог. Он возвысился на семи верстах, на восьмидесяти золотых столбах. А вокруг чертога – хрустальный тын, и на каждой тычинке – маковка. И стоят за тыном три терема – крутоверхие, златоглавые. В первом тереме – злато-серебро, во втором – нарядушки сложены, в третьем – женка моя Азовушка. У нее лицо – ровно белый снег, черны бровушки – соболиные, ясны очушки – соколиные, светлый месяц блестит под ее косой, и горит чело ясною звездой...

Разгневанный дерзкой похвальбой, Сварог сражается с Велесом в зооморфных обликах, обращает его в «Лунного Зайца» и забрасывает

---

<sup>1</sup> Божество Млечного Пути.

на Лунный диск. Мотивация Велесовой похвалы не содержит тех извинительных элементов, каковые присутствуют в позднейших мировых художественных сюжетах «о пари».

Что касается Азовы, она не рассматривает злосудие как нечто алеаторическое (как полуисторическая героиня Романа о Розе), не трагит драгоценное мифологическое время жизни на долговременное бесплодное страдание (как полуисторическая героиня Романа о Фиалке). Услышав известие от птицы Гамаюн, она обрубает косы, наряжается в мужской наряд и нарекает себя Славутой Тавруличем. Идет через поля, леса и даже реки к Ирийским горам, ко двору Родительской Семейки и заявляет Сварогу и Славе-Ладушке, что приехала взять в жены их дочь Лелю. Выиграв испытания и соревнования, она настолько завоевывает симпатии Родителей, что получает право на исполнение любого желания. Сварог сдается: «*Для тебя готов Велеса простить и на тир его в Ирий-сад пустить*», ударяет мощным молотом по Камешку Алатырскому, и в саду появляется Велес. Азова с плачем бросается ему на шею и затем просит Родителей простить ей невольный обман:

Вы простите меня, милый батюшка и родимая Слава-матушка! Да и ты, сестрица любезная! <...> Ибо как же жить мне без Велеса? Для меня он днем – Солнце Красное! Темной ноченькой – Месяц Ясный! Он мне – мать, отец, и сестра, и брат! И отныне мне – муж любимый!

Родители прощают влюбленных. Но и это еще не венец истории. Предание заканчивается превознесением их подвига искренней преданности на все времена:

Вовек поминают Велеса и Азовушку свет Свароговну, их деяния прославляют (*Песни Сирина. Короб Велеса Родовича. Второй клубок. Азова спасает Велеса*) [Асов 2011, с. 284–286].

Так мировой «цикл о пари» обретает в русском Ирии одномоментно и завязь, и славу.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аблеев С. Р. История мировой философии: учебник для вузов. М. : Юрайт, 2017. 318 с.
- Асов А. И. Календарь русских волхвов. М. : Издательство ФАИР, 2011. 384 с: ил.

- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. Т. 1. М. : Современный писатель, 1995 [Электронный ресурс]. URL : [az.lib.ru/a/afanasxew\\_a\\_n/text\\_1865\\_poet\\_vozzrenia\\_slavyan1.shtml](http://az.lib.ru/a/afanasxew_a_n/text_1865_poet_vozzrenia_slavyan1.shtml)
- Библия. Ветхий Завет [Электронный ресурс]. URL : [www.magister.msk.ru/relig/bible/rusbib10.htm](http://www.magister.msk.ru/relig/bible/rusbib10.htm).
- Болсуновский К. В.* Родовой знак Рюриковичей, великих князей киевских. Геральдическое исследование, предназначенное к чтению на XIV Археологическом Съезде в г. Черниговъ. Киевъ, Типо-литография С. В. Кульженко, 1908; 8 с.: ил. [Электронный ресурс]. URL : [web.archive.org/web/20160303214416/http://orel3.rsl.ru/sim/sim\\_2\\_2.pdf](http://web.archive.org/web/20160303214416/http://orel3.rsl.ru/sim/sim_2_2.pdf)
- Бондарев А. П.* Диалогическая поэтика: Теория и история литературы : учеб. пособие. М. : ФГБОУ ВО МГЛУ, 2016. 360 с.
- Бондарев А. П.* Женственное и мужественное // Nota Bene: Газета Московского государственного лингвистического университета. № 52. Октябрь–ноябрь 2017. С. 5–6.
- Бондарев А. П.* Мифология. История. Человек: Литература Великобритании и США : учеб. пособие. 2-е изд., доп. и перераб. М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. 661 с.
- Веда Славян / пер. с др.-болг. В. Г. Барсукова. М. : Амрита, 2013. Кн. 1. 240 с.: ил. ; Кн. 2. 464 с.: ил.
- Довелесова книга. Древнейшие сказания Руси / пер. и комм. Ю. В. Гнатюк, В. С. Гнатюк. 7-е изд. М. : Свет, (2009 – ) 2015. 192 с.
- Карпенко Л. И., Нечаева-Зубец К. В.* Традиция ведической Руси : в 4 т. М. : Самоѣка, МИД «Осознание», 2014. Ч. 1. Т. I–II. 504 с. ; Ч. 2. Т. III–IV. 680 с.
- Махабхарата. Виратапарва / пер. с санскр. В. И. Кальянова. М. : НИЦ «Ладомир», 1993. 210 с.
- Путенихин В. П.* Тайны Аркаима: наследие древних ариев. 10-е изд. Ростов-н/Д : Феникс, 2014. 285 [1]с. – (Книга – сенсация).
- Ригведа. Мандалы I–IV. М. : Наука, 1989. 767 с.
- Смирнова И. Б.* Романистика в диалоге культур: философский анализ (на материале французского куртуазно-реалистического романа цикла «О пари») // Романистика в эпоху полилингвизма: материалы Междунар. науч.-практ. конф. 19–21 октября 2017 г. М. : ФГБОУ ВО МГЛУ, 2017а. С. 495–505.
- Смирнова И. Б.* «Роман о Фиалке» Ж. де Монтрей: между эпосом и романом Нового времени. Эволюция авторских форм объективации и завершения : монография. Mauritius : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017б. 313 с.

- Смирнова И. Б. Социально-философский анализ мотива «пари» как отражение французской культуры XIII столетия. [Электронный ресурс] // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017в. Вып. 7 (779). С. 194–202. URL : [libranet.linguanet.ru/prk/Vest/7\\_779.pdf](http://libranet.linguanet.ru/prk/Vest/7_779.pdf)
- Чудинов В. А. Русские руны. М. : Альфа-Первая, 2006. 336 с. [Электронный ресурс]. URL : [padaread.com/?book=121794](http://padaread.com/?book=121794)
- Чудинов В. А. Священные камни и языческие храмы славян. Опыт эпиграфического исследования. [Электронный ресурс]. URL : [www.litmir.me/bg/?b=151367&p=1](http://www.litmir.me/bg/?b=151367&p=1)
- Шри Даттатрейя Авадхута. Трипура Рахасья. Древний трактат по философии Веданты ; [пер. С. А. Матвеев]. М. : Свет, 2015. 400 с.
- Штайнер Р. Духовное водительство человека и человечества GA 15: Библиотека Духовной Науки. [Электронный ресурс]. URL : [bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=15](http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=15)
- Шюре Э. Великие посвященные: очерк эзотеризма религий / пер. с фр. Е. Писаревой. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 576 с. (Азбука-классика. Non-Fiction). URL : [az.lib.ru/s/shjure\\_e/text\\_1889\\_les\\_grands\\_inities.shtml](http://az.lib.ru/s/shjure_e/text_1889_les_grands_inities.shtml)
- D'Olivet Fabre. Histoire philosophique du genre humain (1824).* URL : [gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114150j](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114150j)

УДК 179.9

**А. П. Бондарев**

доктор филологических наук, профессор,  
заведующий каф. отечественной и зарубежной литературы МГЛУ;  
e-mail: literatura\_mglu@mail.ru

### **ЭВОЛЮЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ ЧИНГИЗА АЙТМАТОВА: ОТ ОНТОЛОГИИ БЫТИЯ К МЕТАФИЗИКЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ**

В статье описывается эволюция художественного сознания Чингиза Айтматова от фольклорной поэтизации естественной природной нравственности к кризису общинных отношений, спровоцированному разрушительным вторжением «прогресса» в осязаемую многовековой традицией любовь к труду и уважение к старшим. Если в мифологическую эпоху биологическое выживание родового человека обеспечивалось его навыками охотника и сельскохозяйственного труженика, в историческую эпоху социальное выживание индивида ставилось в зависимость от умения приспосабливаться к аморальному порядку вещей: природный закон органической регуляции обесценивался производственными требованиями механической регуляции. Драматический конфликт между требованиями адаптации к безнравственным условиям социального прозябания и стихийным протестом, поднимающимся из недр души природно нравственного «внутреннего человека», разделяет героев Ч. Айтматова на приспособляющихся и несмиряющихся. Если приспособленцы без особых усилий осваиваются в деградирующей социальной среде, экзистенциальных борцов ждет нелегкий труд постижения тех «условий человеческого существования» (Б. Паскаль), которые они намереваются преобразовать во имя восстановления исконно человеческих норм жизни.

Вникая в перипетии драматического перехода от онтологии бытия к метафизике экзистенции, эволюционирующее художественное сознание Ч. Айтматова поэтизировало благородных героев, которые, сохраняя верность неумирающему в них «внутреннему человеку», совершали экзистенциальный подвиг восстановления «надъюрической» (М. Бахтин) законности.

**Ключевые слова:** бытие / экзистенция; онтология / метафизика; внутренний человек / социальный индивид; органическая регуляция / механическая регуляция; цепи инстинктов / вериги производственной дисциплины; этическая целесообразность производства / эстетическая целесообразность природы; безусловные рефлексы природы / условные рефлексы социума; природное добро / социальное зло.

**A. P. Bondarev**

Professor, Doctor of Philology (Dr. habil.),  
Head of the Department of Literature, MSLU;  
e-mail: literatura\_mglu@mail.ru

**THE CHINGIZ AYTMATOV CREATIVE CONSCIOUSNESS EVOLUTION:  
FROM ONTOLOGIE OF BEING TO METAPHYSICS OF EXISTENCE**

The article describes the Chingiz Aytmatov creative consciousness evolution from folkloric poeticizing of natural morality to the crisis of generic relationships, provoked by a destructive irruption of “progress” into the diligence and seniors respect, honored by ancient tradition. Whereas during mythological era the skills of hunter and husbandman ensured to generic human biological survive, during historical era social survive of individual has been put in dependence of his ability to adapt to immoral things. The dramatic conflict between the requirements of adaptation to the immoral conditions of social stagnation and spontaneous protest, rising from the soul depths of the natural moral “inner man”, shares the heroes of Aitmatov on adaptable and resign themselves to a protest. If the adaptants easily assimilate themselves in a degrading social environment, the existential wrestlers will have a hard time understanding the “conditions of human existence” (B. Pascal), which they intend to transform in the name of the restoration of the primordial human norms of life.

Delving into the vicissitudes of dramatic the transition from ontology of being to metaphysics of existence, the Aytmatov creative conciseness poeticized noble protagonists of his masterpieces: remaining faithful to “inner man” in there soles, they had been restituting “overjuridic” (M. Bachtin) legality by making existential heroic act.

**Key words:** being / existence; ontology / metaphysics; inner man / social individual; organic regulation / mechanic regulation; chain instincts / chains production discipline; ethical feasibility of production / the aesthetic appropriateness of the nature; unconditioned reflexes of nature / conditioned reflexes of society; natural good / social evil.

Онтогенетическая эволюция Чингиза Айтматова от онтологии бытия к метафизике экзистенции воссоздает филогенетическую эволюцию сознания человечества от мифологии к истории.

При переходе от аграрной культуры к промышленной цивилизации каждый народ переживает затяжной драматический конфликт между гносеологической моделью своего наивного мифологического сознания и суровой диалектикой объективного исторического события.

Для западноевропейской литературы таким переходом от мифологии к истории стало Возрождение. «Божественная комедия» Данте, «Гаргантюа и Пантагрюэль» Рабле, «Дон Кихот» Сервантеса, трагедии Шекспира, «Похвала глупости» Э. Роттердамского отразили

драму изгнания человека из мифологической этиологии в историческую эпистемологию.

В русской истории разделение православия на никонианство и старообрядчество, провозглашенное Московским собором 1656 г., манифестировало переход от традиционно мифологического состояния русского мира к новаторско-историческому. Инициированная патриархом Никоном переводческая модернизация Библии обострила взаимоотношения старого и нового. Раскол стал предтечей «петербургского периода» русской истории. По мнению Д. С. Мережковского, высказанному им в книге «Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники» (1901), Петр I соединил в себе власть русского царя с властью русского патриарха – «кесарево» с «Божьим». Отношение народа к Петру I как антихристу эксплицировало противоречие между традиционно естественным и новаторски искусственным. Конфликт между московским и петербургским периодами вплоть до наших дней остается объектом рефлексии научного и художественного сознания. К драматическим последствиям насильственного разделения на общинно-аграрный и промышленно-цивилизационный уклады жизни обращались А. С. Пушкин в поэме «Медный всадник», Н. В. Гоголь в «Петербургских повестях», Ф. М. Достоевский в «Записках из подполья», И. А. Гончаров в «Обломове», А. А. Блок в поэме «Возмездие», М. А. Шолохов в романе «Тихий Дон» и другие «деревенщики» вплоть до символического романа Валентина Распутина «Прощание с Матерой».

«Эпистемологический разрыв» (Ю. Кристева) между бытием и сознанием, спровоцированный переходом от матриархата к патриархату, разрушил тождество человека с самим собою данным, разделил его на внутреннего, природного, и внешнего, социального, на прошлого и будущего, на данного и заданного. Отныне принципиальным для каждого мыслящего художника Новой и Новейшей истории становится вопрос о ценностном (родовом, религиозном, гуманистическом, патриотическом, рациональном, эмпирическом, психологическом и т. п.) наполнении лютеранского понятия «внутренний человек». Опираясь на «Послание к Римлянам» (10) апостола Павла, Лютер в трактате «О свободе христианина» утверждает приоритет духовной сущности над физической: «Человек имеет двойственную природу – сущность духовную и сущность физическую. Соответственно своей духовной

сущности, на которую люди ссылаются как на душу, он называется духовным, внутренним или новым [обновленным] человеком» [Лютер 1994, с. 24].

Для раннего Айтматова само собой разумеющимся оставалось представление о том, что человеческая нравственность покоится на незыблемом природном основании. Мифологическая картина мира была дана писателю как условиями его рождения, так и повседневным опытом трудолюбивой скотоводческой и земледельческой культуры киргизского народа.

Манифестируют бытийную онтологию дикие и домашние животные, условия существования которых определяются витальными законами органической регуляции. Иноходец Гульсары («Прощай, Гульсары»), лисица и Буранный Каранар из романа «И дольше века длится день», волчица Акбара и ее спутник Ташчайнар («Плаха»), снежный барс Жаабарс («Когда падают горы») входят в событийное пространство его повестей и романов как воплощение эстетических законов неотменяемого природного бытия.

Животные и люди живут у Ч. Айтматова по объединяющим их биологическим законам. Взаимопонимание между Танабаем и иноходцем Гульсары настолько органично, что воскрешает в памяти образ древнегреческого Кентавра Хирона. В эпизоде, описывающем аламан байге, иноходец Гульсары и всадник Танабай сливаются в единое целое, подобное тому, которое в романе Л. Толстого «Анна Каренина» явили на скачках Алексей Вронский и его кобылица Фру-Фру.

Нравственную эстетику природного мира люди переносят в свой быт, регулируемый циклическими сменами времен года и поколений. Культурные традиции евразийских народов тюрко-монгольского происхождения сакрализовали эти законы в мифах, легендах, преданиях и притчах и дали словесно-поэтическое выражение этике повседневности, из которой «вырастает» вневременное бытие человека. Легенды, интегрируемые Ч. Айтматовым в фабулу его произведений, аллегорически отсылают к обобщающему смыслу рассказываемых им историй, объясняют генезис фольклорной традиции и предписывают норму нравственного поведения. Такова этиология легенды о «Рога-той матери-оленихе», покровительнице киргизского народа («Белый пароход»), сказания о «Великой Рыбе-женщине», прародительнице человеческого рода («Пегий пес, бегущий краем моря»), «Песни о

верблюдице, потерявшей белого верблюжонка» и «Песни старого охотника» о Серой Козе, первоматери козьего рода («Прощай, Гульсары»), притчи «Белое облако Чингиз хана» («И дольше века длится день»), легенды о птице Доненбай, в которую вселилась душа Найман-Ана, матери, погибшей от стрелы собственного сына-манкурта Жоламана («И дольше века длится день»), прозаической поэмы о поздней любви жырау, гениального акына Раймалы-ага, к юной красавице Абдильхан («И дольше века длится день»), сказания о «Вечной невесте» («Когда падают горы»). Экзистенциальное зерно жизни органично извлекается благородными героями Айтматова из природной вереницы дней, которые нанизываются, как бусины четок, на нить традиции, восходящей к «строгому трудолюбию и почтению старших» («Джамиля»).

Так оформляется народно-обрядовый критерий выбора между добром и злом: либо жить согласно естественному, и, следовательно, нравственно-эстетическому закону внутреннего природного человека, либо предавать самого себя от рода данного, малодушно адаптироваться к унижительным требованиям социальной необходимости и становится «никчемным», подобно сыну Казангапа – ничтожному карьеристу Сабитжану, малодушно вверившемуся не природно-мифологическим, а социально-историческим тенденциям инволюционной истории. «Может быть, – горестно размышляет Едигей, – его Сабитжана и обучали (в интернате, а не в семье. – А. Б.) для того, чтобы он сделался таким, каким оказался».

По частотности употребления «никчемные» – преобладающий эпитет Айтматова, которым он награждает приспособленцев, поправших материнско-отцовские (матриархально-патриархальные) традиции, и обрекших себя на «бездосновность» (Ungründung) – историческое проклятие человека западной цивилизации, обреченного условиями своего существования на «синдром непрожитой жизни» [Ялом 1999, с. 255].

Тождество внутреннего и внешнего человека гарантировалось мифологическим периодом мировой цивилизации. Онтологические герои Ч. Айтматова органично живут в согласии с природной этиологией, не помышляя о ее ревизии до тех пор, пока внешние обстоятельства продолжают освящать своей неукоснительной нравственностью существующий миропорядок, раз и навсегда установленный небесным Тенгри. Они подтверждают и упрочивают исповедуемую ими правду

традиционным укладом своей жизни. Подлинность наследуется молодыми героями ранних произведений писателя благодаря условиям их рождения, семейного воспитания и трудового самообразования в качестве «модуса бытия», положительно противостоящего «модусу обладания» (Э. Фромм). Такова солдатка Джамия («Джамия»), учитель Дюйшен («Первый учитель»), крестьянка Толгонай («Материнское поле»), чабан Танабай Бакасов («Прощай, Гульсары»), мальчик Киrisk («Пегий пес, бегущий краем моря»), Буранный Едигей («И дольше века длится день»), Бостон Уркунчиев («Плаха»), Арсен Саманчин («Когда падают горы») и, конечно же, носитель святой правды мифологического гилозоизма – мальчик из повести «Белый пароход»: «Детская совесть в человеке – как зародыш в зерне, без зародыша зерно не прорастет. И что бы ни ждало нас на свете, правда пребудет вовеки, пока рождаются и умирают люди...», – резюмирует рассказчик уход мальчика из самовырождающейся социальности в самовозрождающуюся природу, опозитизированную в легенде о матке маралье – тотемной покровительнице киргизского народа. В пространстве айтматовского «мифа о вечном возвращении» (М. Элиаде) сказочные метаморфозы – не чудо, а норма самовыражения внутреннего человека: красавица-солдатка Джамия полюбила не долговязого, угрюмого и нелюдимого Данияра, а озаривший его изнутри свет божественного певческого дара и отважилась наперекор бытовому консерватизму дать волю своей женской природе.

С течением времени художественное сознание Ч. Айтматова продуктивно проблематизировалось, вникая в перипетии драматического перехода от мифологии к истории – от онтологии бытия к метафизике экзистенции. Природный закон органической регуляции обесценивался производственными требованиями механической регуляции. Так, деструктивные обстоятельства втягивают в свою «воронку» сознание чабана Бостона Уркунчиева, который, догадываясь об их всемирно-историческом масштабе, не надеется додумать до конца обостряющуюся «проблему человека» [Бубер 1999]. «И получалось, что чем дольше он жил на белом свете, тем трудней и сложней становилось жить, и не столько даже жить, сколько понять смысл жизни».

В контексте инволюции правового сознания естественного человека традиционная сентиментально-романтическая оппозиция органического и механического отвергается Ч. Айтматовым как необудительная

в условиях, когда машина одушевилась, а человек роботизировался. Углубляющийся драматизм поздних произведений Ч. Айтматова свидетельствует об осознании художником того факта, что противопоставление природной онтологии исторической метафизике не решает, а вульгаризирует проблему человека. Воссоздаваемая Ч. Айтматовым социально-онтологическая диалектика констатирует, что в эпоху глобализма романтическая оппозиция идеала и действительности сменилась такой гротескной взаимообусловленностью природного и социального, при которой физическое выживание индивида ставится в зависимость от его социального статуса. Дарвинская борьба видов, регулировавшая «правовые» отношения между особями, уступила место диктату социальной мифологии, навязывающей индивиду императив нравственного саморазрушения во имя социального самоутверждения. Сюжетные коллизии Ч. Айтматова свидетельствуют: человек вынужден обслуживать автономное производство, ставя совершенствующиеся технологии на службу своей воле к власти. Однако в вечной вселенной Ч. Айтматова неотменяемая общинная нравственность могущественнее преходящих форм социально-экономической конкуренции: продавшийся в рабство успеху и благополучию рано или поздно либо расплачивается за свои должностные преступления, как майор НКВД Тансыкбаев («И дольше века длится день»), либо деградирует, как отказавшийся от ценностных ориентиров алкоголик Базарбай Нойгутов из романа «Плаха». В этом романе Ч. Айтматов вводит в несобственно-прямую речь Авдия Каллистратова, «поборника церковного новомыслия», формулу конфликта между нравственной природой и безнравственным социумом: «В естественных вещах несправедливости не существует, она бытует лишь между людьми и идет от людей».

Но если природное бытие животных регулируется инстинктами, препятствующими пробуждению сознания, выходу из «мира воли» и вступлению в «мир представления» (А. Шопенгауэр), когнитивное сознание человека выстраивает метафизику – вторую, интеллигибельную, реальность. Оставаясь биологической особью, с трудом ориентируясь в мире поступков, человек вступает в конфликт с самим собой и *претерпевает* исторические перипетии растянувшегося на тысячелетия перехода от матриархата к патриархату.

Прославленная И. Кантом свобода «категорического императива» была опровергнута промышленным переворотом конца XVIII – начала

XIX вв., узаконившим новое рабство у демона техники, «техне» (*греч.* *techné* – мастерство, умение, навык). Цепи инстинктов отяготились веригами производственной дисциплины. В восприятии семейной пары волков «люди – боги овец и они же овечьи рабы». В восприятии экзистенциалиста люди – это боги техники, но и ее рабы, принужденные обслуживать запущенный ими же автономный механизм самообеспечения производства.

Всевластие вырождающейся в глобализм механической регуляции превращает народы в биомассу<sup>1</sup> – среду, обесценивающую добродетель трудолюбия и гуманистический идеал гражданского общества, трансформируя их в страсть к наживе. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1905) Макс Вебер опроверг стереотип, согласно которому протестантизм идеологически подготовил дух капиталистической этики. Напротив, рачительное хозяйствование и бережливость снабдили аргументами протестантскую религию труда. Приведя развернутую цитату из наставления, которое Бенджамин Франклин адресует начинающему торговцу («Advice to a young tradesman», 1748), Макс Вебер остроумно умозаключает: «Суть дела заключается в том, что здесь проповедуются не просто правила житейского поведения, а излагается своеобразная “этика”, отступление от которой рассматривается не только как глупость, но и как своего рода нарушение долга. Речь идет не только о “практической мудрости” (это было бы не ново), но о выражении некоего *этоса*, а именно в *таком* аспекте данная философия нас и интересует» [Вебер 1990, с. 73–74].

По мере экспансии техники, *эволюционной* в сфере производства и *инволюционной* в сфере практической нравственности, человек самоотверженного труда на благо коллектива испытывает гнетущее чувство одиночества в окружении «людской массы», размывающей дифференциацию общественной и политической жизни. В книге Жана Бодрийяра «В тени молчаливого большинства, или Конец социального» (1982) масса предстает инертной силой поглощения, черной дырой, в которой без последствий исчезают как априорные религиозные истины, так и апостериорные данные эмпирического опыта: «Безразличие масс, – констатирует Бодрийяр, – относится к их сущности, это

---

<sup>1</sup> *Никишин А.* Повестка дня 2030: ЮНЕСКО превращает свободных людей в сообщество рабов мировой глобалистской элиты // «Завтра». 27. 07. 2017.

их единственная практика... коллективная изворотливость в нежелании разделять те высокие идеалы, к воплощению которых их призывают, – это лежит на поверхности, и, тем не менее, именно это и только это делает массы массами» [Бодрийяр 2000, с. 19].

*Этическая* целесообразность капиталистического производства разрушительно противопоставляет себя *эстетической* «целесообразности без цели» (Кант) – самовоспроизводству природной экосистемы: «И в том была своя, от природы данная целесообразность оборота жизни в саванне, – поясняет сказитель романа «Плаха». – Лишь стихийные бедствия да человек могли нарушить этот изначальный ход вещей в Моюнкумах».

Индивид (*лат.* *individuum* – неделимый), переставший быть личностью, ищущей способы гармонизации своей чувственной и рациональной природы, атомизировался в результате промышленного переворота и научно-технической революции. Сверхличная сила исторических обстоятельств вывела его из-под гнета творчески продуктивного конфликта между его природной и социальной ипостасями. И индивид, беспроблемный манкурт, превратился в питательную среду для биомассы. Адаптационная функция выдвинулась в доминанту его психики, вытеснив куда более важную для саморазвития «функцию роста» – внутреннюю потребность в личностном становлении.

Если в мифологическую эпоху биологическое выживание родового человека обеспечивалось его навыками охотника и сельскохозяйственного труженика, в историческую эпоху социальное выживание индивида ставится в зависимость от его умения приспособливаться к сложившемуся порядку вещей. Не что иное, как естественная импульсивность чабана Танабая вовлекла его в драматический конфликт с районными управленцами. На заседании партбюро социальное «Я» Танабая, столь же беспомощное, сколь и бессловесное, проиграв идеологический поединок с партийно-административным аппаратом, было демагогически осуждено как преступное по отношению к устанавливаемым самим этим руководством нормам номенклатурной этики.

Если в повести «Первый учитель» на непрощенного «краснорожего» жениха «в лисьей шапке» всё-таки нашлась управа в виде новой социалистической законности, запрещающей насильно брать в жены несовершеннолетних, то вертолет и внедорожники, уничтожающие

моюнкумских сайгаков в романе «Плаха», сами воплощают эту ставшую преступной законность. В такие формы облекается новая «имморальная» реальность экономической необходимости – результат открываемых Homo Sapiens законов природы, которые Homo Faber претворяет в технологические достижения. Они управляются новым Люцифером, трансформирующим *добро* прогресса в *зло* нравственной деградации.

Иррациональная власть имморального прогресса, выпестованного и запущенного когнитивным разумом, переживается в аффекте ужаса, который испытывают детеныши в чреве волчицы Акбары: «Но пока что ненародившиеся детеныши были неотделимы от материнского лона, составляли часть ее существа, и потому и они пережили в возникающем смутном утробном подсознании тот же шок, то же отчаяние, что и она сама. То было их первое заочное соприкосновение с внешним миром, *с ожидающей их враждебной действительностью*» (выделено нами. – А. Б.).

И страшная сцена жестокого охолощения иноходца Гультсары тенденциозно изображается писателем как очередное вторжение эгоизма цивилизации в саморегулирующуюся экологию природных процессов: «Из всего прежнего осталась у него лишь одна страсть к бегу, – с прискорбием констатирует Танабай. – Всё другое давно уже умерло в нем. Умертвили, чтобы знал он только седло и дорогу».

Цивилизационная деятельность оборачивается для Земли стихийным бедствием, превышающими по своим катастрофическим последствиям природные катаклизмы, поскольку необратимо разрушает не только природную, но и душевную экологию, парализуя автономию апофатических процессов угрюмой целесообразностью производства ради самого производства. В романе Г. Гессе «Степной волк» (1927) Гарри Галлер приходит к парадоксальному выводу, инвертирующему гуманистическое соотношение дьявольского и божественного: «Дьявол – это дух, и мы его несчастные дети. Мы выпали из природы и видим в пустоте».

В самом деле, научно-технический прогресс извратил соотношение божественной онтологии и дьявольской метафизики. Призыв Яхве: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владейте ею...» (Бытие, I) был опровергнут символом веры янки, изложенному в романе Фердинанда Кюрнбергера «Утомленный Америкой»

(Kürnberger F. Der Amerikamüde, 1855): «Из скота добывают сало, из людей – деньги» [цит. по: Вебер 1990, с. 73].

Онтология и метафизика поменялись местами. Человеческая жизнь утратила свой онтологический статус, делегировав полномочия метафизическому индивиду – бессознательному и безвольному агенту глобализма. Сформулированная Мартином Бубером «проблема человека» [Бубер 1999, с. 202–300] ждет своего переосмысления. Состояние «нет», в котором находится современный индивид, парадоксально трансформировалось глобализмом в перманентное состояние «да». В свете радикально изменившихся «условий человеческого существования» (Б. Паскаль) *бытие* воспринимается уже не как колыбель человечества, а как препятствие, возводимое гуманистической этикой перед индивидом, борющимся за социальное самоутверждение. И животному, и человеку – волчице Акбаре и Авдию Каллистратову – не выжить в отвергнутой метафизикой онтологической системе ценностей. То, что бытием утверждалось как истина, метафизикой отвергается как заблуждение предрассудка.

Трагедия манкурта Жоламана не только в амнезии, но и в том, что, утратив самосознание, он безвольно вверил себя «базовым потребностям» (А. Маслоу), «снял» продуктивный экзистенциальный конфликт, который, проблематизируя и диалогизируя человеческое сознание, побуждает его к саморазвитию и возвышает до способности задаваться «последними вопросами» (Достоевский). Амнезия человеческой массы дезавуировала психический конфликт между диктатором социально-биологических факторов и потребностью построения «Я-концепции» (Карл Роджерс).

В мифологическую эпоху Его отождествляло себя с законами Природы. В историческую эпоху Его отождествляет себя с Духом законов Монтескье и Общественным договором Ж.-Ж. Руссо.

Гротескное положение человека постмодернизма между *безусловными рефлексам*и природы и *условными рефлексам*и социума – Id и Super Ego – порождает такую интенсивность душевного и умственного напряжения, которая побуждает расширяющееся сознание интегрировать в себя и перерабатывать как бессознательное содержание Id, так и бессознательное содержание Super Ego.

Полное название последнего романа Чингиза Айтматова – «Когда падают горы. Вечная невеста» (2006) – указывает на углубившийся до

трагизма конфликт между природной и социальной ипостасями человека, побуждающими его обращаться за моральной поддержкой к своей самости (К. Г. Юнг). Горы – аналог «мирового дерева» и «мировой оси» (*axis mundi*) – вертикальной парадигмы космического миропорядка. «Вечная невеста» – замысел либретто, задуманного талантливым «независимым журналистом», как он сам себя рекомендует, Арсеном Саманчином, для своей невесты, оперной певицы Айданы Самаровой на сюжет древней легенды о джигите и его возлюбленной, союз которых был разрушен людской завистью и злобой. Архетипическое ядро древнего сказания актуализирует субстанциальность современного конфликта. Благородному союзу большой литературы и классической оперы – лирического слова и музыкальной основы жизни – также не суждено свершиться. Символическое «падение гор» сделало невозможным ни достойное творческое продолжение профессиональной карьеры Айданы, ни соединение любящих сердец: некий Эрташ Курчал, несостоявшийся актер, мифологический трикстер, порождение массовой культуры, выбился в ряды успешных шоуменов и переманил Самарову на эстраду. Жертва «дурной веры», как сказал бы Жан Поль Сартр, Айдана позволила купить себя, принесла в жертву коммерческому успеху трудное, зато обещающее творческий рост будущее оперной певицы.

И всё же падающие горы символизируют обрушение социальной, а не экзистенциальной парадигмы, ибо не столько сознание и воля, сколько центр личности Арсена Саманчина принимает героическое решение ценой жизни воспрепятствовать преступному сафари, организованному для арабских толстосумов, соизволивших развлечься дорогой охотой на занесенных в Красную книгу снежных барсов: «В застывшей луже крови лежали бездыханный человек и дикий зверь, огромный снежный барс. Голова Арсена Саманчина покоилась на груди Жаабарса». В этой развязке метафизика экзистенциального сознания не смирившегося человека воссоединяется с бытийной онтологией прекрасного животного.

Метаисторическая задача, подавляющая своей грандиозностью наивное мифологическое сознание, состояла в том, чтобы, не отвергая унаследованную от предков естественную нравственность аграрной культуры, интегрировать ее в действительность, управляемую законами механической регуляции – автономным процессом

самообеспечения производства. В метафорических образах, выражающих вселенский проект, мифолого-историческое назначение человека было сформулировано в заповеди Христа, адресованной через его учеников всему христианскому человечеству: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10. 16). «Голубиная простота» содержания мифологического сознания проявлялась в восприятии мира как нерасчлененного бытия, как «ничто» (Гегель).

История литературы Нового времени засвидетельствовала, что на исторической «развилке» перед героем открывались два пути, каждому из которых предстояло переломить его судьбу. Он либо пытался утвердить унаследованную им от предков естественную природную нравственность, но, сталкиваясь с превосходящей разрешающие возможности его сознания сложностью социального миропорядка, воспринимал его как угрозу своему существованию. Либо, адаптируясь в борьбе за самосохранение к социальным обстоятельствам, морально деградировал. В обоих вариантах развязки этические решения героя представляли не результатом его аналитических усилий, а инерционным состоянием его души – мифологическим или историческим. Между тем назначение исторического человека заключается в том, чтобы не идти в атаку на «зло» с копьём наперевес, как Дон Кихот, и не применяться к обстоятельствам ценой утраты своей *самости*, как персонажи романов Т. Драйзера, а посредством анализа внутренней диалектики события, «дорастать до соучастия в рамках своей ситуации» (К. Ясперс) – утверждать реальное добро с учетом социально-политической конъюнктуры.

Принципиальный постулат философской герменевтики гласит: понять художественное произведение – значит, понять, *ответом* на какой вопрос современности оно явилось. Роман «Плаха» (1986) прозвучал ответом на вопрос, которым, по мере своей творческой эволюции, все отчетливее задавался Чингиз Айтматов: какими социально-психологическими качествами должен обладать выступающий на стороне добра человек, чтобы не только эффективно противостоять сильному и умному злу, но и побеждать его? Три эпизода из жизни Авдия Калистратова, одного из идеологических героев романа «Плаха», иллюстрируют итог напряженных размышлений автора над этой всемирно-исторической проблемой. Во всех жизненных

обстоятельствах Авдий пытается отстаивать абстрактное добро без учета реальных способов его утверждения. Он не способен вникнуть во внутреннюю диалектику события, в социальный статус, психологию и эмоциональное состояние своих оппонентов. Так, без предварительной подготовки, Авдий вступает в теологическое противоборство с представителем Московской патриархии, владыкой Димитрием, затем – с растлителем подростковых душ Гришаном и, наконец, с уголовником Обер-Кандаловым. В этих трех эпизодах своей короткой жизни он пытается утвердить беспомощное «голубиное» добро, не поверяя его необходимой «змеиной мудростью» практической нравственности и потому обрекает себя на изгнание из духовной семинарии как еретика, на избиение до полусмерти в товарном вагоне поезда, а затем, в буквальном смысле, – на распятие.

У современного читателя накопилось немало вопросов к социальной позиции поборника монологически понимаемой этики непротивления злу насилием. Мировоззренческий изъян Авдия, за который ему приходится жестоко поплатиться своей неокрепшей жизнью, состоит в том, что он «не дорастает» до *гнозиса* – труда исследования исторических причин возникновения зла. В работе «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928) Н. А. Бердяев, развивая традицию европейского гностицизма, интерпретирует изгнание Адама из рая Эдема в ад истории как необходимое разрушение наивной неотрефлексированной нравственности Первого Человека и как требование вырабатывать ответственную мораль социальной причастности: «Без зла, – пишет Бердяев, – осталось бы на веки веков первобытное райское состояние первого Адама ... в котором не были бы раскрыты все возможности бытия и не явился бы новый Адам, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь. Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до явления зла» [Бердяев 1994, с. 126].

Назначение становящегося вместе с историей онтологического субъекта заключается в том, чтобы уклоняться как от Сциллы антиобщественного деструктивизма, так и от Харибды безнравственного приспособленчества. Перед таким нащупывающим этическую норму человеком открывается гностический опыт третьего пути, ведущего к обретению интеллектуальной силы, способной победить зло на его же территории и его же средствами – *диалектически*

трансформировать эсхатологию истории в метафизику экзистенции. Этой способностью обладает Создатель, который в борьбе с Сатаной виртуозно претворяет чинимое им зло в Свое божественное добро. «Вот, вы умышляли против меня зло, – обращается библейский Иосиф к когда-то едва не разорвавшим его на куски братьям. – Но Бог обратил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть: сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. Гл. 50, 20).

Мильтоновский Сатана, постигший гуманистическую диалектику Творца, принужден вырабатывать ответную диалектику претворения божественного добра в дьявольское зло:

И если Провидением своим  
Он в нашем зле зерно Добра взрастит,  
Мы извратить должны благой исход,  
В Его Добре источник Зла снискав.

*Пер. Арк. Штейнберга*

Способность преобразования зла истории в добро Провидения ощущает в себе гетевский Фауст. В споре с Мефистофелем он рассчитывает поставить на службу своим созидательным целям наработанные чертом навыки нигилизма:

Но я в твоём «ничто» надеюсь, кстати,  
Достать и все посредством тех же чар.

*Пер. Б. Пастернака*

Диалектическим даром отделять светскую власть от небесной владеет Иисус, Сын Божий. Его *ненаивное* добро принципиально отличает его и от айтматовского Иисуса и от Авдия Калистратова.

В русской классической литературе XIX в. у Авдия находится пародийный дублер. Это англичанин-миссионер из романа Л. Н. Толстого «Воскресение», посещающий с гуманитарной инспекцией сибирскую пересылочную тюрьму. Пытаясь преподать двум подравшимся заключенным урок христианского смирения, англичанин призывает их впредь подставлять под удар другую щеку, дабы пробудить в душе обидчика укоры совести:

– А как он по другой залепит, какую же еще подставлять? – сказал один из лежавших больных.

– Этак он тебя всего измочалит.

– Ну-ка попробуй, – сказал кто-то сзади и весело засмеялся. Общий неудержимый хохот охватил всю камеру; даже избитый захохотал сквозь свою кровь и сопли. Смеялись и больные.

Англичанин не смутился и просил передать им, что то, что кажется невозможным, делается возможным и легким для верующих».

Не осознающая свою наивность монологическая проповедь непротивления не позволяет Авдию убедительно выдержать роль христианского реформатора в разговоре с отцом-Модератором Димитрием. В пылу задиристой полемики с владыкой Авдий (как, впрочем, и сам владыка), не замечает, что впадает в логическое противоречие: «Бог в нашем понятии бесконечен, *но* поскольку мысль на земле развивается от познания к познанию, напрашивается вывод: Бог тоже должен иметь свойство развития. А как вы думаете, владыка?».

Будь отец-Модератор менее догматичным, он мог бы возразить, что противительный союз «но» здесь не уместен, поскольку *всеведение вечного и всемогущего* Бога лишь принимает к сведению добываемые когнитивным человеческим сознанием новые знания о мире. Всеведение – важнейший атрибут Бога – не нуждается в том самопознании, которое вменяется в обязанность изгнанным из непреходящего бытия в преходящую историю потомкам Адама.

В самом деле, разве не Бог сотворил Вселенную, законы которой веками открывает наука? Эмпирическое познание мира вечно приближает человеческое сознание к постижению идеи Бога, но никогда не сможет превзойти ее. Согласно определению религиозного философа Антанаса Мацейны, «ответ трансценденции своей полнотой всегда превосходит вопрос экзистенции» [Мацейна 2000, с. 119].

Таким же парадоксально наивным не только в ущерб своему здоровью и самой жизни, но и делу спасения заблудших душ воспринимается читателем невменяемый монологизм Авдия, даже не помышляющего о необходимости вживания в диалектику события и психологию вовлеченных в него персонажей.

Таков же итог заведомо обреченного на поражение опыта вразумления гонцов – собирателей анаши. Вытряхнув зелье из двери вагона, Авдий призвал и других последовать его примеру: «Видали! – закричал Авдий и вышвырнул в дверь и сам рюкзак. – И мы покаемся вместе, и Бог возлюбит и простит нас!».

Накурившиеся анашой гонцы не только зверски избили миротворца, но и вытолкнули его из двери вагона, идущего на полном ходу поезда. Авдий чудом выжил, чтобы быть распятым пьяными гопниками под началом Обер-Кандалова за то, что остался верен себе и отказался напиваться с ними до бесчувствия.

Во всех этих эпизодах Авдий предстает жертвой монологически понятого им учения Христа. Закону Моисея «Глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу...» (Ис. 21:24); «Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб...» (Лев. 24: 20) Христос противопоставил этический выбор свободной воли: «Вы слышали, что сказано: “око за око, и зуб за зуб”. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» (Мф. 5: 38–39). Христос отверг старозаветную этику мщения, адресовавшуюся животному инстинкту самосохранения, во имя общечеловеческой совестливости. Однако требуемая при выборе стратегии социального поведения «змеиная мудрость» игнорируется Авдием. Он бессознательно переносит ветхозаветную форму на новозаветное содержание, чем тормозит развитие своего диалектического сознания и парализует свою волю. Между тем Евангелие от Марка свидетельствует о бодрствующей находчивости Христа, умно избегшего западни, расставленной перед ним фарисеями и иродианами. Попросив их принести ему динарий, Иисус спросил: «Чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесаревы. Иисус сказал им в ответ: отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. И дивились Ему» (Марк. 12: 16–17).

В отличие от небесного Учителя, Авдий Калистратов во всех событиях, взывающих к его конкретно-историческому, а не абстрактно-идеалистическому сознанию, неизменно демонстрирует самоубийственную прямолинейность в суждениях и поступках.

Заслуживает диалогического рассмотрения и спонтанная реакция возмущенного сознания чабана Бостона Уркунчиева, в упор застрелившего из охотничьего ружья Базарбая Нойгутова – виновника гибели своего малолетнего сына, малыша Кенджеша. Аффект, в который впал Бостон Уркунчиев, катарсически убедителен для нравственного чувства, но не для правового сознания читателя. Учиненный Бостоном самосуд объективно подлежит квалификации как уголовное преступление, за которое его ждет неотвратимая расплата. Следствие не примет во внимание надъюридического, *экзистенциального*, содержания

постигнувшего его переживания – подвига внутреннего освобождения от базарбаевской психологии: «Он был и Базарбаем, отвергнутым и убитым в себе».

Русскоязычные современники Чингиза Айтматова так же, как и автор этих строк, в свое время без труда установили интертекстуальную связь христианских эпизодов романа «Плаха» с романом о Понтии Пилате – «встроенном романе» Михаила Булгакова.

Гениально пронизательная наивность булгаковского Иешуа Га-Ноцри разбередила нечистую совесть Понтия Пилата. Ведь Иешуа явил пример возвращения своего опосредованного «змеиной мудростью» исторического самосознания к святой непосредственности детства. Взрослость и детскость символически воссоединились в нем как пара противоположностей, как мистический союз духа и души, указав человечеству перспективу развития его гностического сознания. Понтию Пилату Михаила Булгакова дано было проникнуться величественным смыслом открывшегося ему иерофанического феномена – рождавшейся на его глазах и при его непосредственном участии новой мировой религии.

В романе Айтматова Иисус Назарянин и Понтий Пилат не слышат друг друга и потому не способны вступить в познавательный диалог. Иисус предостерегает мир, погружающийся во мрак самоубийственного властолюбия, а Понтий Пилат твердит в ответ, как глухарь: «Под эгидой Тиверия я властвую над Иудеей и в этом вижу смысл жизни своей, и совесть моя спокойна».

Булгаковский Иешуа одерживает над прокуратором моральную победу. Иисус Назарянин Айтматова восходит на Лысую Гору как невинная жертва анонимной государственности, воплощенной в невменяемом наместнике Римской империи.

Бытийное начало и метафизическое преодоление зла человеческой истории воссоединяются в поздних, наиболее проблемных произведениях Айтматова. Подлинный «человек в человеке» (Достоевский) – это культурный герой эпоса и природной мифологии, который смог благодаря огромному умственному и душевному напряжению возвысить свою наивную нравственность до ответственного «соучастия в рамках своей ситуации» (Ясперс). Так Буранный Едигей вступает в конце романа в непривычную для себя социальную борьбу с атеистическим мракобесием за сохранение родового кладбища Ана-

Бейит не только как культурного наследия, но и во имя возрождения материнских и отцовских – матриархальных и патриархальных – традиций, бездумно попирая которые человек эпохи глобализма обречен на духовное, моральное и физическое вырождение.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 13–228.
- Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2000. 96 с.
- Бубер М.* Проблема человека // Два образа веры. М. : АСТ, 1999. С. 202–300.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. Часть первая // Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 44–344.
- Лютер М.* Трактат Мартина Лютера о свободе христианина (Свобода христианина) // Избранные произведения. СПб. : Андреев и согласие, 1994. С. 16–54.
- Мацейна А. Я.* Драма Иова. СПб. : Алетей, 2000. 316 с.
- Ялом Ирвин Дэвид.* Экзистенциальная психотерапия. М. : Класс, 1999. 576 с.

УДК 091

**В. А. Васильев**

доктор философских наук, профессор,  
профессор каф. философских наук МГЛУ;  
e-mail: filosof-mglu@yandex.ru

## АНТИЧНЫЕ ФИЛОСОФЫ О ПРОБЛЕМЕ БЛАГА

В статье анализируются взгляды античных философов на важную нравственную категорию «благо». Она отражает общественные отношения, сложившиеся традиции, нормы поведения, несет в себе ценностные ориентиры в достижении жизненных целей.

*Ключевые слова:* мораль; благо; зло; добродетель; порок; счастье.

**V. A. Vasiliev**

Professor, Doctor of Philosophy,  
Department of philosophical sciences, MSLU;  
e-mail: filosof-mglu@yandex.ru

## ANTIC PHILOSOPHERS ABOUT THE PROBLEM OF WELFARE

The article analyzes the views of antic philosophers on the important moral category of welfare. It reflects social relationships, established traditions, norms of behavior and contents a set of values with regard to reaching life purposes.

*Key words:* moral; welfare; evil; virtue; vice; happiness.

Во все времена человека интересовали вопросы добра и зла, добродетели и порока, справедливости, чести, совести, т. е. важнейшие нравственные категории, отражающие исторически сложившиеся нормы, правила поведения в обществе. Они ориентируют нас в окружающем мире, несут в себе оценочно-императивное содержание и особенно становятся актуальными в период войн, революций, когда рушатся сложившиеся общественные отношения. Как отмечал Конфуций: «Никому не желаю жить в условиях перемен». Наша страна находится как раз на стадии такого периода, когда прежние духовно-нравственные социалистические ценности разрушены. В общественное сознание активно внедряются нормы рыночных отношений, частной собственности, порождающие страсть к торгашеству, безудержному накопительству. «Наш современник, – отмечает А. П. Бондарев, – жертва социально-психологического парадокса, отчаянно противящаяся осознанию протекающих в ее душе процессов становления» [Бондарев 2014, с. 34].

В условиях жестко противоречивой действительности мысль невольно обращается в прошлое, к лучшим философско-нравственным учениям, пытаясь найти в них ответы на наше настоящее, поразмышлять над проблемами добра, справедливости.

Одним из первых античных мыслителей, который стал разрабатывать нравственную философию был Сократ (469–399 гг. до н. э.). Его общественная деятельность приходилась на время ожесточенной, опустошительной для греческого народа Пелопоннесской войны. В ней Спарта и Афины стремились к господству над всей Грецией. Сократ принимал участие в военных действиях, проявил храбрость, выносливость, верность воинскому братству. Возможно, что пережитое им во время войны заставило его обратиться к проблеме человека, нравственным ценностям.

Сократ не оставил после себя письменных сочинений. О его творчестве нам известно главным образом по воспоминаниям Платона, Ксенофонта, по высказываниям Аристотеля и других греко-римских мыслителей. У Сократа была своеобразная манера беседовать о делах человеческих с гражданами Афин. С помощью живого слова, диалога он считал возможным донести содержание своих мыслей до собеседника, чтобы он обратил свой взор на свою духовность. Познание себя, считал Сократ, дает людям много благ, а заблуждение относительно себя – много несчастий. Поэтому он направлял свои усилия на исследование того, что есть благо, благородство, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо. Только тот, кто знает это, тот человек благородный.

Что же такое благо (добро – синоним блага) в понимании античного мыслителя? Добро, к которому всегда стремятся люди, есть все то, что полезно человеку. Конечно, полезное одному может быть вредно другому, рассуждал Сократ. Стало быть, полезное есть благо для того, кому оно полезно. Поэтому благо как полезное есть всё то, что способствует здоровью тела и души, служит достижению прекрасных целей. Стремиться к благу означает стремиться к счастью. Оно есть наслаждение жизнью, получение удовольствий, но не самих по себе, а за вычетом дурных последствий.

К достижению блага, считал Сократ, нас ведет добродетель, которая означает «деяние добра», т. е. человек совершает такие поступки, которые несут в себе благое. Он выделял значение знания как

способность разума отличать полезное и доброе от всего вредного и злого. Знание есть благо, которое невозможно позаимствовать у другого человека. В произведении Платона «Пир» Сократ, обращаясь к хозяину застолья, который пригласил его сесть рядом с собой, с иронией говорит: «Хорошо было бы, если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой. Если и с мудростью дело обстоит так же, я очень высоко ценю соседство с тобой. Я думаю, что ты до краев наполнишь меня великолепнейшей мудростью». Сократ отлично понимал, что знание невозможно перелить, как вино, из одного кувшина в другой. Оно достигается в результате познания. Душа обязана трудиться, устремляясь к благу.

Наряду со знанием-мудростью Сократ выделяет также такие важнейшие нравственные достоинства, которыми человек может гордиться, как воздержанность (или самообладание), мужество и дружба, справедливость и др.

Для всякого, кто хочет чем-нибудь прославиться, обладание воздержанностью просто необходимо. Она способна обуздать страсти и подчинить наши действия разуму, а, следовательно, сделать выбор всего того, что является для нас полезным и наилучшим. Невоздержанный человек не умеет властвовать над собой. Вряд ли есть что-либо худшее, чем страсть, побуждающая отдавать предпочтение вредному перед полезным. Она заставляет делать противоположное тому, что делает человек, умеющий властвовать собой. Невоздержанность мешает наслаждению, которое людям доступно. Только воздержанные могут задаваться высокими целями, отдавать предпочтение доброму и полезному, сохраняя нравственное качество души.

Мужество также есть важная составляющая нравственности души. Она связана со знанием того, как преодолевать в себе трусость и неустрашимо справляться с опасными обстоятельствами. Только того следует называть храбрым, считал Сократ, кто осознает опасность ситуации и действует в ней умело и стойко. Однако стойкость похвальна только тогда, когда соединяется с благоразумием. Следовательно, мужество есть благоразумная твердость в умении преодолевать опасность.

Среди нравственного состояния души человек может по праву гордиться приверженностью к справедливости. Данное нравственное

состояние Сократ, используя диалог, анализирует посредством противоположной категории «несправедливость». Так, например, обман, насилие, воровство, которые порой совершаются нами по отношению к друзьям причисляются к несправедливым деяниям. В другой ситуации (по отношению к неприятелю) они становятся справедливыми. Следовательно, о проявлениях справедливости или несправедливости можно говорить относительно конкретных действий. Кроме того, понятие справедливости невозможно подвести только под ее какие-то отдельные, наблюдаемые в обыденной жизни проявления, т. е. части. Необходимо знать, что есть справедливость, без знания которой нельзя достигнуть блага и быть хорошим гражданином. Справедливость, с точки зрения Сократа, есть мудрость относительно того, как соблюдать существующие в обществе нравственные и юридические законы [Ксенофонт 1993, с. 98].

Редко в человеке совмещаются одни лучшие нравственные качества, считал Сократ. Можно найти много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных. Нередкое явление, когда люди могут быть воздержанными, но несправедливыми, справедливыми, но не мужественными. Истинная нравственная сущность человека проявляется как нечто целостное, формируясь в его душе вокруг знания-мудрости о благе, которое помогает достичь блаженства и счастья. Этическое знание способствует выбору благого поступка и ограждает от злого деяния, направляя человека по стезе справедливости.

Сократа незаслуженно обвинили в развращении молодежи, в непризнании богов, которых почитали афинские граждане, и приговорили к смертной казни. Ученики уговаривали Сократа покинуть Афины, чтобы спасти свою жизнь. На их просьбы он отвечал, что нельзя совершать несправедливость в отношении отечественных законов. Если я последую вашему совету, то это может послужить косвенным доказательством моей вины. Вы же, мои ученики, первые имеете право сказать, что я не следую своим убеждениям и нормам справедливости. Сократ до конца остался верен своим нравственным идеалам. Его понимание назначения философии «теревить душу», оказывать нравственную помощь человеку в его стремление к достижению блага продолжили другие античные мыслители, среди которых важное место принадлежит Платону.

Платон (*греч.* *platus* – *широкий, могучий*) происходил из аристократического рода, потомок афинского царя Кодра. Настоящее имя Аристокл (427–347 гг. до н. э.). Будучи учеником Сократа, он продолжал исследование проблемы блага. С его точки зрения, споры о благе – это наиважнейшие беседы «о великом деле, гораздо более великом, чем это кажется, – о том, быть ли человеку хорошим или плохим» [Платон 1994, т. 3, с. 406].

Наша душа стремится к благу, рассуждал Платон. Но что такое благо? К чему человек должен стремиться: земному или небесному, доброму или злему?

Люди вкладывают в понятие «благо» разное содержание, отмечает афинский мудрец. Он не соглашается с представителями гедонизма, для которых благо есть радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду. Животные, иронизирует Платон, тоже гоняются за удовольствиями. Так и многие из людей считают телесные удовольствия лучшим, что есть в жизни и часто руководствуются скотскими похотями. Истинное удовольствие заключается не в его максимальных размерах, а в рассудительности и соразмерности. Рассудительность не считает удовольствие истинным, если оно не устраняет страдание, будучи фактически с ним связанным. Безрассудные удовольствия часто влекут за собой большие неприятности. Поэтому благо должно быть связано с разумением, заключает Платон.

Благо, по Платону, – это высшая духовная нравственная ценность. Благо венчает иерархию мира идей и уподобляется Солнцу, которое дает всему живому не только возможность быть видимым, но и способствует рождению, росту, питанию. Благо как идею трудно постигнуть умом, оно проявляется в истине, в прекрасном и добродетельном поступке. Благо придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью ее познать. Было бы «правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше» [Платон 1994, т. 3, с. 291].

Бессмертная душа тяготеет к вечному благу, она как бы подталкивает человека к самосовершенствованию. Земное блаженство случайно и преходяще, часто не зависит от нас. Истинное же благо (благо души) связано с разумным поведением человека. Все раздоры, войны являются результатом того, что люди смешивают мнимое и вечное

благо. Ставя земные блага на первое место и стремясь достигнуть их, люди вступают в борьбу друг с другом. Возникает атмосфера корысти, неприязни, зависти. Только отрешившись от земного зла, преследуя разумное благо, люди могут достичь общего согласия и взаимной помощи. Благо, к которому человек стремится в своей земной жизни, обобщает свои рассуждения Платон, – это единство разума и счастья, прекрасного и нравственного.

Высшее благо не противостоит земным разумным удовольствиям и стремлению людей быть счастливыми. Быть счастливым – это благо. Оно означает здоровье, прекрасное телесное совершенство, богатство, приносящее людям пользу. Благо есть мудрость, способствующая выбору правильного образа мыслей и действий, которые делают человека добропорядочным и счастливым. Невежество противоположно разуму и благу. «Все губительное и разрушительное – это зло, а спасительное и полезное – благо» [Платон 1994, т. 3, с. 406].

С пониманием Платона блага и бессмертия души непосредственно связано его учение о нравственных качествах души, назначение которых состоит в исполнении желаний, собственных и чужих, которые, исполнившись, делают человека лучше. Нравственное состояние души проявляется в различных видах. Так, разумной ее части соответствует мудрость. Она есть божественный голос живущего в душе человека доброго гения, который предостерегает человека от несправедливых деяний. Добродетель *мудрость* должна стремиться к истине, красоте, добру. Чувственной части души, которая связана с вожделением, страстью, выступают умеренность и самоограничение. Мы стремимся к удовольствиям, которые, если не знать их меры, превращаются в страдания. Так, голод есть разрушение организма и страдание, а еда, превращаясь в насыщение, есть удовольствие. Жажда также есть разрушение и страдание, сила же влаги, вновь восполняя высохший организм, доставляет удовольствие. Однако чревоугодие и пьянство приносят зло, а не благо. Следовательно, стремления к удовольствиям должны быть соразмерны и находиться под контролем разума.

Гармонии души, овладению благом, с точки зрения Платона, способствует Эрос – самый красивый и совершенный, почтенный и могущественный из богов. Он нежен, храбр и мудр, справедлив и рассудителен и способен даровать людям благо-блаженство при жизни и после смерти. Эрос – это любовь к прекрасному. Для человека

любовь – это стремление к вечному благу, требующее от любящего и от любимого «великой заботы о нравственном совершенстве». Она способствует тому, чтобы смертная природа стала, по возможности, бессмертной и вечной, а достичь этого можно путем самосовершенствования телесного и духовного. Посредством любви, отмечает Платон, душа возвышается до божества и уподобляется ему. Людям следует руководствоваться любовью, ибо никакая родня, никакие почести, никакое богатство не воспитают нравственность лучше, чем любовь. Она отвечает желанию человека приобщиться к высшему благу-бессмертию, воскреснуть для новой обновленной жизни. Этому стремлению способствует любовное влечение людей друг к другу. Платон приводит сказание о том, что раньше, наряду с женщинами и мужчинами, существовал третий пол. Он назывался андрогин и совмещал в себе женское и мужское начало. Этот необычный пол имел четыре руки и четыре ноги, две головы. Обладая великой силой, андрогины посягали на власть богов, и разгневанный Зевс решил рассечь их на две половины. С тех пор каждый из нас ищет соответствующую ему половину, чтобы соединиться. Любовь есть жажда целостности и стремление к ней. Быть влюбленным – это благо. Любовь научает человека стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному. Эрос дает любящим отвагу. Любящие готовы умереть друг за друга. Боги высоко почитают преданность и самоотверженность в любви, благодетельствуют в том случае, если любимый предан влюбленному. Любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом.

К величайшему душевному деянию добра Платон относил *справедливость*. Она рассматривается им как внутреннее воздействие человека на самого себя и на свои способности. Она есть достоинство человека и становится возможной в том случае, если каждая из составляющей части души (разум, мужество, вожделение) правильно выполняет свой нравственный долг. Справедливый человек владеет собой, своими чувствами, мыслями и прилаживает друг к другу три начала своей души. В этом случае создается гармония души, благодаря которой в жизнь воплощается благо. Быть справедливым человеком нелегко, рассуждает далее Платон. Во взаимных обязательствах между людьми, когда все ведут какие-либо общие дела, справедливый человек часто проигрывает сравнительно с несправедливым.

При окончательном расчете несправедливый человек, как правило, получает больше, чем справедливый. Люди, совершившие мелкие нарушения справедливости, наказываются и покрываются величайшим позором. Их называют ворами, злодеями. Тех же, кто лишает граждан имущества, порабощает их, называют не грабителями и ворами, а преуспевающими, хотя все сограждане и чужеземцы знают, что такой человек совершил несправедливость. Люди легче склоняются уважать негодяев, если они богатые и влиятельные, чем прислушиваться к честным, но бедным [Платон 1994, т. 1, с. 100–101].

Государство, с точки зрения Платона, выступает необходимым условием достижения каждым гражданином блага. В нем должна торжествовать справедливость, реализация высшего блага. Государство справедливо в том случае, если три различных по своей природе сословия делают каждое свое дело. Вмешательство представителей одного сословия в профессиональную деятельность другого и переход из одного сословия в другое – величайший вред для государства и может считаться высшим преступлением. Так, если сапожник будет заниматься делом воина, а тот – делом правителя, то это грозит гибелью государству. Переход из одного сословия в другое возможен на основе длительного воспитания и самосовершенствования под контролем правителей.

Итак, понимание Платоном блага является частью его философских воззрений, оказавшие огромное влияние не только на его учеников, но и на всю европейскую духовную культуру.

Выдающийся античный философ Аристотель (384–322 гг. до н. э.) посещал Академию Платона, пробыв в ней 20 лет. После смерти учителя основал свою философскую школу (Лицей). Его учеников называли перипатетиками (*лат.* прогуливаться), поскольку философские беседы-диалоги велись во время прогулок по саду.

С точки зрения Аристотеля, во Вселенной господствует целесообразность. Человек тоже имеет жизненную цель. Он стремится к благу, счастью. Что же понимается Стагиритом под благом?

Некоторые философы, отмечает Аристотель, называют благом удовольствие, поскольку все к нему стремятся. В то же время от чрезмерного «блага-удовольствия» бывает вред. Известно, что многих сгубило стремление к таким удовольствиям, как богатство, пьянство, т. е. не всякое удовольствие является благом. Если мы говорим, что

страдание есть зло, то из этого утверждения еще не следует, что удовольствие есть благо. Конечно, удовольствие придает полноту самой жизни, поэтому люди к нему тянутся. Возникает вопрос о том, что и во имя чего мы выбираем: жизнь во имя удовольствия или удовольствие во имя жизни?

Удовольствие, как и страдание, связано с человеческой деятельностью, которая может быть полезной и дурной, замечает Аристотель. Добропорядочная деятельность способствует нахождению полезных для тела и души удовольствий, а дурная ищет нечто порочное. Влечения, если они направлены к прекрасным вещам, заслуживают похвалы, а если к постыдным – осуждения. Благо есть то, что является чем-то полезным для человека, что по самой своей природе достойно избрания [Аристотель 1983, с. 297].

О благах, рассуждает далее Стагирит, следует говорить в различных смыслах. Одни из них в большей мере почитаются людьми, другие – в меньшей. Есть блага, которые связаны с вещами, приносящими пользу, а есть блага-возможности. Среди них выделяются власть, похвала. Нравственный человек сумеет воспользоваться этими благами для добра, дурной – для зла. Поэтому такие блага и называют возможностями. Блага также подразделяются Аристотелем на внешние по отношению к человеку (богатство, власть, почет, слава и т. п.) и внутренние, которые связаны с телом и душой. Душевное благо проявляется как нравственная красота, а телесное – в здоровье.

Именно удовольствие притягивает к себе человека, к их достижению он стремится. Если удовольствия и страдания являются для нас мерилom наших поступков, то нравственность душевная – это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность. Человека мы хвалим за нравственные качества души, которые заслуживают похвалы при выборе поступка. Свободный выбор имеет место там, где совершается действие, и совершается так, что от нас зависит, – быть людьми достойными или дурными [Аристотель 1983, с. 84]. В данном положении Аристотель поднимает важную философско-нравственную проблему – проблему выбора своего поступка. Трудно быть добродетельным, намного легче совершать дурные поступки, но в любом случае выбор поступка остается за самим человеком.

Из всего многообразия благ, рассуждает Стагирит, одни всегда предпочтительнее других. Например, справедливость всячески достойна избрания. Из всей совокупности важнейших для жизни благ выделяется высшее благо, которое люди называют божественное. К нему относятся мудрость и совершенная цель, к которой стремится человек. А он стремится к счастью. Следовательно, высшее благо – это такая деятельность и такой выбор цели, которые приносят людям счастье. Но не следует забывать, что счастье складывается из многих видов блага. Называть счастье высшим благом, рассуждает далее Аристотель, кажется чем-то общепризнанным, но необходимо определить его сущность.

Понимание счастья у многих людей различно. Для одних счастье заключается в рассудительности, для других оно связано с мудростью, для третьих – с материальным достатком, для четвертых – включает в себя все перечисленное в соединении с удовольствием и т. п. Счастье, считал Аристотель, есть высшее и самое прекрасное благо, доставляющее величайшее удовольствие. Счастье – это деятельность, соответствующая нравственному состоянию души. Счастливую жизнь мы называем благополучием. Это жизнь по нравственному долгу и проходит она не в развлечениях, а сопряжена с добропорядочным усердием самосовершенствования человека. Итак, поскольку высшее благо – это счастье, к которому мы стремимся, то оно выступает для нас целью. А совершенная цель заключается в постоянной деятельности души. Поэтому, делает вывод Аристотель, живя нравственно, мы можем быть счастливыми и обладать высшим благом [Аристотель 1983, с. 303].

Назначение человека состоит в разумной деятельности души, формированию которой призвана философия. Она по своему содержанию означает любовь к мудрости. Ее деятельность направлена не вовне, что связано с поступком, а на свою духовность. Это созерцательность, тождественная божеству. Конечно, природа человека не самодостаточна, замечает Аристотель, чтобы заниматься созерцанием не думая о теле, пище. Для достижения блага, счастья нужны и внутренние и внешние жизненные условия. Ведь многие поступки, способствующие достижению блага, могут совершаться с помощью друзей, богатства. Лишение же материальных средств ограничивает доступ к благам. Для счастья нужна и полнота благ, и полнота жизни. Тем самым Аристотель не требует отказываться от чувственных

наслаждений, страстей, но считает необходимым вести целесообразный образ жизни и обретать превосходство разума над вожделениями, чтобы избегать злых помыслов и деяний, достигать блага телесного и душевного.

Анализ рассмотренной проблемы блага показывает, что Сократ, Платон, Аристотель ставили благородную задачу формирования у граждан высоких нравственных качеств, которые увязывались со свободой выбора поступка и ответственностью за него. С помощью нравственного совершенствования человек обогащает свою духовность, утверждая себя как личность. Понимание афинскими мыслителями блага, выделение ими лучших нравственных качеств, используя которые человек способен делать добрые дела, оказало огромное влияние на последующее развитие нравственной философии, на общемировую культуру. И не случайно наша мысль обращается к великому духовному наследию, чтобы лучше понять наше настоящее и попытаться активнее противостоять злу во имя достижения не только индивидуального, но и общего блага.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Аристотель.* Соч. : в 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1983. 830 с.

*Бондарев А. П.* К истории гуманизма: взгляд из XXI века // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2014. Вып. 11 (697). С. 21–36. (Философия и культурология.)

*Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. М. : Наука, 1993. 592 с.

*Платон.* Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 1. 549 с. ; Т. 3. 654 с.

УДК 091

**А. Н. Лоцилин**

профессор, доктор философских наук,  
профессор каф. философских наук МГЛУ;  
e-mail: anl888@mail.ru

## ПРОБЛЕМЫ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ

Бытие тесно связано со временем. Анализ временной характеристики бытия позволяет по-новому взглянуть на специфику настоящего и прошлого. Подобный анализ позволяет сделать вывод о том, что настоящего бытия не существует, а весь мир дан нам в прошлом как информационное бытие. Всё, что было продолжает существовать в информационном бытии и при определенном уровне развития техники вполне возможно восприятие прошлого. Субъективное восприятие бытия времени существенно различается при изменении жизненных условий, изменении возраста, в кризисных ситуациях, ускоряясь или замедляясь.

*Ключевые слова:* бытие; время; настоящее; прошлое; информационное бытие; субъективное восприятие бытия времени.

**A. N. Loshchilin**

Professor, Doctor of Philosophy,  
Department of philosophical sciences, MSLU;  
e-mail: anl888@mail.ru

## TEMPORALNOSTI'S PROBLEMS

The existing reality it is closely connected with time. The analysis of the temporary characteristic of reality allows to look at specifics of the present and past in a new way. The similar analysis allows to draw a conclusion that doesn't exist, the real reality "here" and "now" and the whole world is given us in the past, as information reality. Everything that was, continues to exist in information reality and at a certain level of development of equipment quite possibly perception of the past. The subjective perception of a rhythm of time significantly differs at change of vital conditions, change of age, in crisis situations, being accelerated or slowed down. There are bases to assume reality of existence of the future.

*Key words:* life, time, real, last, information life, subjective perception of life of time.

Обращение к проблеме связи бытия и времени кажется странным, так как этой проблемой занимались выдающиеся мыслители, такие как Хайдеггер [Хайдеггер 2003] и многие другие мыслители в истории философии, которые, казалось бы, поставили последнюю точку в данном вопросе. Хотя следует отметить, что проблема существует еще со

времен Парменида и Платона, у которых критерий различения бытия и небытия остался неизменным бытие существует, а небытие не существует, т. е. это критерий существования, хотя вполне возможно и такое допущение, что на самом деле всё наоборот, бытие не существует, а небытие существует, а почему люди представляют все иначе, когда верят тому, что видят, и придают значение существующему, бытию и времени, изменениям, а подлинное сущее вне времени и всякого наблюдения. Многие философы разделяют точку зрения, согласно которой всё возникало и существует в развитии. Развивалась Вселенная, развивалась жизнь, развивалось общество, начиная от Первовзрыва. Бытие лежит как бы в реальности, в наличии присутствия, в том, что «имеется». Понятно, что то, что есть, это существующее как бытие в реальности, но реальность может быть и как нечто нереальное. Это хорошо видно из попытки анализа времени с точки зрения «момента теперь» Зеноном Элейским в его знаменитой апории «Стрела». Но «момент теперь» характеризует нулевое время и это всего лишь пустая абстракция.

Реальное время всегда существует на отрезке и выражается в величинах: секунда, минута, час, год и т. д. В рамках временного интервала вполне возможно качественное изменение рассматриваемого предмета. Но может ли предмет перейти при этом в небытие? Дизъюнктивное противопоставление бытия и небытия не допускает подобного изменения, если есть только бытие, то нет и не может быть небытия. Гегелевский подход снимает остроту этой проблемы, допуская переход бытия в инобытие, как переход в свое другое.

Бытие – одна из наиболее общих категорий философии. Не все философы создавали свои системы исходя из проблемы бытия и категории «бытие», но почти все они обращались к смыслу этого понятия. Основания бытия, его структура, принципы постижения и развития являются предметом онтологии, они обращены на поиск сущности и стали ядром философских течений уже в Античности. Однако в дальнейшем, особенно под влиянием скептицизма Д. Юма и в связи с широким распространением идей немецкой философской классики (Кант, Фихте, Гегель), интерес к понятию бытия постепенно уменьшался. Такое умонастроение в философии до конца не преодолено и поныне. Хотя по-прежнему во многих отношениях «бытие есть таинство». И именно поэтому мы являемся свидетелями растущего интереса философов к исследованию актуальных проблем онтологии.

Однозначного определения категории «бытие» до настоящего времени не существует. Чаще всего дается ее описательная характеристика, фиксирующая всё *существующее*. Невольно возникает вопрос о причине введения категории «бытие» в философию Парменидом. Эта категория является предельно абстрактной и получена была на рациональном уровне. Парменид впервые создает *теоретический конструкт для характеристики всего существующего*. Ощущения, как он считал, не дают нам истинного знания. И только разум способен постичь сущность реальности. Но какое оно, бытие? Парменид говорит о неподвижности и отсутствии составных частей бытия. Парменидовский теоретический конструкт, выраженный в идее бытия, убедительно доказывался Зеноном Элейским в его знаменитых апориях.

Попытки выявления сущностного содержания реальности определило различные подходы к анализу содержания категории «бытие». Некоторые авторы подчеркивают, что бытие есть интегральная характеристика мира, утверждающая его целостность. Другие отмечают, что бытие задает некую исходную метрику всего того, что изучает философия.

Не умаляя достоинств отмеченных взглядов, обратим внимание на тот факт, что, в конечном счете, глубинным смыслом бытия является категория *сущее*. Каждый человек в своей жизни опирается на простое и очевидное, кажущееся естественным и обычным, не вызывающее у них никакого сомнения. И самое первое, самое универсальное, что постоянно сопровождает человека – это убеждение в незыблемости окружающего мира, вера в то, что «мир есть, был и будет», что бытие всегда сохраняется как подлинность и стабильная организованность на природном и социальном уровнях. Но дело не только в нашем убеждении в существовании мира «везде» и «всюду», «там», «здесь» и «теперь». Философы уверены, что мир как реальность многообразен, неоднороден в своем существовании, в своем бытии.

Но так ли всё просто в подобной убежденности существования бытия здесь и теперь. Более глубокий анализ данной проблемы показывает, что все, что нас окружает, находится в прошлом. Мы как-то совсем не замечаем, и даже не задумываемся о том, что видимое на небе Солнце совсем не настоящее. Мы видим всего лишь его фантом. Настоящее Солнце находится от нас на расстоянии, которое свет

преодолевают за 8 минут. И мы видим Солнце таким, каким оно было 8 минут назад, а настоящее Солнце находится в настоящий момент уже в другом месте неба.

Мы видим звезды на небе и считаем, что эти звезды как бы здесь и теперь для нас. Но они удалены от нас на огромные расстояния в десятки, сотни, тысячи световых лет. Поэтому мы видим то, что находится от нас в далеком прошлом. Изучаемые в телескопы галактики удалены от нас в прошлое значительно дальше. Но даже свою руку мы видим в прошлом. Хотя временная величина при этом очень незначительна. Но это так. Пока свет от руки дойдет до наших глаз, пока образ осознается нашим мозгом, пройдет какое-то время. И на этом основании вполне допустимо утверждение, что бытия как такового «здесь» и «теперь» попросту нет, а есть лишь прошлое бытия. Есть близкое прошлое бытия, есть удаленное прошлое бытия и есть далекое прошлое. Хотя подобная характеристика носит весьма условный характер и не имеет количественного выражения, но позволяет несколько иначе рассматривать проблему бытия, приближаясь к пониманию сущности сущего.

Коль скоро мы коснулись бытия прошлого, то возникает проблема его онтологического смысла [Лоцилин 2009]. Куда же уходит прошлое? Обычно прошлое относят к памяти человека. И эта память сохраняется, пока мы живы. Но что потом? В решении данной проблемы нам поможет любимый А. Эйнштейном «наблюдатель». Мы наделим его возможностью мгновенного перемещения в пространстве и самыми совершенными телескопами и другими приборами для наблюдений. Если наш наблюдатель мгновенно переместится на расстояние, например, в 100 световых лет, то он будет наблюдать события на Земле столетней давности. И он вполне может рассматривать наблюдаемые события как современные ему. Но можно нашему наблюдателю перенестись на два миллиона световых лет и где-то из галактики Туманность Андромеда наблюдать первых людей в истории человечества.

Но для чего был приведен подобный пример? Пока нет возможности мгновенного перемещения в пространстве. Нет и столь совершенных телескопов. Хотя А. Эйнштейн допускал возможность мгновенного перемещения космического корабля через «кротовые норы» в пространстве. А телескоп Хаббл уже сейчас позволяет рассмотреть

светлячков в Токио из Нью-Йорка. Хотя светлячков подобным образом никто и не рассматривал. Но это пример возможностей уже современной техники, которая постоянно совершенствуется, открывая новые горизонты бытия.

Вывод заключается в том, что прошлое бытие не переходит в небытие, а переходит в инобытие и сохраняется в виде информации. И эта информация (в принципе) в будущем будет доступна для наблюдения. Прошлое бытия не исчезает, не пропадает, а сохраняется, переходя в информационное бытие. В этом информационном прошлом (для наблюдателя) как бы продолжают жить люди, происходить события, но они находятся на определенном от нас расстоянии. И в этом проявляется глубокая связь пространства и времени, которая подробно рассматривается современной наукой. Чем дальше от нас находится информация о событии в пространстве, тем дальше она от нас и во времени.

В XX в. особое внимание уделялось проблеме темпоральности бытия субъективного. Каждый человек в процессе своей жизни включен в единый ритм физического времени. Часы, показывающие этот ритм, являются всеобщим эквивалентом ритма всех процессов на Земле. Этот ритм характерен только для Земли. Как показано теорией относительности А. Эйнштейна, ритм протекания всех процессов зависит от массы, скорости движения и плотности гравитационного поля. Поэтому скорость нашего восприятия и скорость мышления зависит от общего ритма всех земных процессов. Но стабилен ли этот ритм субъективного восприятия времени? Личный опыт каждого человека показывает, что субъективное восприятие ритма времени существенно различается при ожидании чего-то, и тогда, когда человек опаздывает. Во время ожидания человеку кажется, что время идет очень медленно. Но когда человек опаздывает, например, во время стояния в пробках, кажется, что время буквально летит с повышенной скоростью.

Существенно различается восприятие ритма времени в различные возрастные периоды жизни. В детстве кажется, что день длится очень долго, и многое можно успеть сделать за этот день. В средний период жизни дни пролетают совершенно незаметно. Не только дни, но и недели, месяцы. В более поздние годы жизни незаметно пролетают уже годы, десятилетия. Хотя при этом физическое время остается неизменным, но его субъективное восприятие существенно меняется.

Субъективное восприятие времени меняется и при изменении жизненных условий. Это было отмечено многими исследователями. В обычной жизни человек включен в привычный ритм. Утром подъем, обычные процедуры, завтрак, сборы на работу или учебу и т. д. Так проходит каждый день. Это приводит к тому, что течение времени как бы ускоряется. И уже незаметно пролетают дни, недели, месяцы. Восприятие времени существенно меняется и в путешествиях. Кажется, что время растягивается. И каждый день воспринимается как более долгий, чем в обычных условиях. Следовательно, можно говорить, что тепоральное бытие человека в зависимости от конкретных условий жизни находится в различных временных ритмах [Шопенгауэр 2015].

Но еще более существенно различие субъективного восприятия времени в экстремальных ситуациях. Это было отмечено летчиками-испытателями при испытаниях новых самолетов. Во время полетов возникали чрезвычайные ситуации. Отказывал двигатель, и самолет начинал падать. В подобной ситуации можно было просто катапультироваться и спастись. Тогда неизбежно погиб бы опытный образец, в котором был заключен труд большого коллектива. Но в данной ситуации происходило буквально чудо. Время словно останавливалось, и в считанные секунды удавалось проанализировать ситуацию и найти правильное решение по спасению самолета.

Нечто подобное происходит и на Земле. Совсем недавно по телевидению была описана похожая ситуация. Полицейский ехал по дороге по своей полосе на приличной скорости. Навстречу по соседней полосе двигался большой грузовой автомобиль, и его стал обгонять другой грузовой автомобиль, двигаясь навстречу полицейскому. До столкновения оставались мгновения. Уйти в сторону направо было невозможно. И вдруг время для полицейского как бы остановилось, ему удалось найти единственно верное решение: уходя от лобового столкновения, он свернул налево, навстречу первому грузовику и, резко дав вправо, проскочил между грузовиками. Так как в эти мгновения «остановившегося времени» он увидел, что первый грузовик притормозил, а второй увеличил скорость. Это было очень рискованное, но в данной ситуации единственно верное решение.

Подобные случаи возможно рассматривать как нечто фантастическое. Тем более подобное изменение субъективного восприятия

времени нашло свое выражение в фантастических произведениях В. В. Головачева.

О том, что существенное изменение восприятия временного ритма возможно и вполне реально, на личном опыте убедился и автор этих строк. Однажды он проходил мимо группы молодых людей, которые играли гирей, подбрасывая ее вверх. Вдруг гирия вырвалась из руки молодого человека и полетела прямо на автора статьи. И тут она словно остановилась. Автор стоял и думал, как мне лучше увернуться от нее, хотя до меня этой гире лететь было не более секунды. Автор резко рванул назад, и гирия пролетела мимо.

Важной и интересной проблемой является онтологический смысл бытия будущего. Существует ли в онтологическом смысле реальное бытие будущего? Подавляющее большинство философов считает, что будущего еще нет, оно находится в стадии становления и для его исследования применимы только вероятностные методы. Но так ли это? Есть многочисленные свидетельства того, что некоторым людям будущее в виде определенного эпизода, открывалось во сне и человек как бы заново потом проживал этот эпизод в реальности. При этом приснившийся эпизод повторялся в жизни в мельчайших подробностях. Это позволяет делать лишь предположения. Возможно то, что человеческому мозгу удастся просчитать вероятность будущего события в мельчайших подробностях. Но это маловероятно.

Но не исключено и другое предположение, согласно которому будущее реально существует в информационном поле, а материальный мир воспроизводит эту онтологически реально существующую метрику информационного бытия. Но тогда следует предположить, что некоторым людям удастся проникнуть в эту информационную метрику и побывать в будущем. Было бы слишком опрометчиво делать подобные заключения о существовании информационного бытия, которое предшествует существованию материального бытия, поскольку автор этих строк – противник фатализма. Но личный опыт подсказывает, что будущее онтологически существует, и автору неоднократно открывались эпизоды будущей жизни, которые потом полностью реализовывались в реальности. Подобное переживают многие. Важным и интересным аспектом проблемы темпоральности бытия является темпоральность социального бытия. Но данный вопрос требует отдельного рассмотрения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гайденко В. П.* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // Вопросы философии. 1969. № 9. С. 88–98.
- Гуревич А. Я.* Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 105–116.
- Джохадзе Н. И.* К методологии исследования проблемы времени в искусстве и эстетике // Вопросы философии. 1983. № 1. С. 130–138.
- Ивакин А.А.* Повесть о Бытии: мыслящем и мыслимом : монография. Одесса : Феникс, 2016. 296 с.
- Каган М. С.* Время как философская проблема // Вопросы философии. 1982. № 10. С. 117–124.
- Каган М. С.* Пространство и время в искусстве как проблема эстетической науки // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974. С. 26–39.
- Лоцилин А. Н.* Планета Мечты. Научно-фантастическая повесть. Уфа : ДизайнПолиграфСервис, 2009. 216 с.
- Лоцилин А. Н.* За гранью реальности : научно-фантастический роман. М. : ООО «РосНеруд», 2009. 151 с.
- Трубников Н. Н.* Проблема времени в свете философского мировоззрения // Вопросы философии. 1978. № 2. С. 111–121.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : «Фолио», 2003. 503, [9] с.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления : пер. с нем. М. : Республика, 1993. 447 с. (Мыслители XX в.)
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
- Шопенгауер А.* Афоризмы житейской мудрости. М. : Эксмо, 2015. 640 с.

УДК 141.33

**А. А. Черноиваненко**

старший преподаватель каф. философских наук МГЛУ;  
e-mail: schwarzivan@mail.ru

## **ВЕРА И МИСТИКА В КОНТЕКСТЕ СОФИЙНОЙ ТРАДИЦИИ В ФИЛОСОФИИ**

Статья посвящена анализу взаимоотношений между верой, мистикой и софийной традицией в понимании философии. Выявлена неразрывная связь одного из видов веровательной активности и мистического опыта. Философия, понятая как искание Абсолюта, содержит в себе измерения, совпадающие с религиозно-мистическим опытом, и проявляется как рациональное преодоление ограниченности предметно-логического мышления. В соответствии со своим софийным истоком философия есть диалектико-апофатическое постижение всеобъемлющей непостижимой реальности.

**Ключевые слова:** веровательная активность; вера-уверенность; религиозная вера; религиозно-мистический опыт; бытие в целом; реальность; предметное мышление; трансцендирующее мышление; софийная традиция; мистический реализм.

**A. A. Chernoiivanenko**

Senior Lecturer, Department of Philosophy,  
Faculty of the Humanities, MSLU; e-mail: schwarzivan@mail.ru

## **BELIEF AND MYSTICISM IN THE CONTEXT OF THE SOPHIA TRADITION IN PHILOSOPHY**

The article analyzes interrelations between belief, mysticism, and the Sophia tradition in its philosophical interpretation. The article reveals the indissoluble connection between one of the types of belief activity and mystical experience. Philosophy understood as searching for the Absolute contains dimensions that coincide with the religious mystical experience; such philosophy manifests itself as rational overcoming of the limits of object and logical thinking. In accordance with its Sophia source, philosophy is a dialectic and apophatic comprehension of the all-encompassing incomprehensible reality.

**Key words:** belief activity; belief-conviction; religious faith; religious and mystical experience; being as a whole; reality; object thinking; transcending thinking; Sophia tradition; mystical realism.

Главная цель статьи – обнаружение существенной связи между верой, мистикой и софийной традицией в понимании философии. Для реализации этой цели представляется целесообразным вначале обрисовать проблемную ситуацию, сложившуюся относительно

феномена веры. Затем в орбиту проблемного поля веры будут вовлечены основные смыслы, связанные с термином «мистика». Далее для предполагаемого разрешения проблемной ситуации будут актуализированы некоторые аспекты интересующей нас софийной традиции. В качестве побудительного мотива, «цементирующего» последующие соображения, выступает поиск новых ходов мысли при построении неклассической гносеологии и идея синтеза *philosophia perennis* – вечной философии – и научной рациональности.

Трудно ошибиться, если отнести проблему веры к числу фундаментальных. Данная проблема под разными именами лейтмотивом проходит через всю историю философии. Это касается не только европейской, но и иных философских традиций, в частности китайской, индийской и арабо-мусульманской [Степанянц 2007]. Феномен веры высвечивается и актуализируется всякий раз, когда он соприкасается с интерпретацией вопросов о реальности, познании, истине и предельных основаниях бытия человека.

Спектр подходов к пониманию веры весьма широк. Их практически невозможно унифицировать. Это касается и многообразных смыслов терминов, в которых происходит языковая фиксация феномена веры [Черноиваненко 2013, с. 67]. Что общего между слепой, фанатичной, верой и верой в разум, научной верой? Или, например, между доверием ребенка к родителям и доверием к источникам информации? Практически ничего.

Тем не менее можно зафиксировать некоторые устойчивые структурные элементы тех мыслительных схем, которыми сопровождается анализ веры [там же, с. 68–69]. Обычно выделяют акт веры, ее предмет, содержание и основания веры (степень обоснованности). Предмет веры – это то, на что направлен акт веры. Предмет веры выражает ее содержание. Акт веры – это некое состояние сознания, представляющее собой определенное признание (принятие) каких-то знаний, суждений, идей в качестве истинных без обоснования. Относительно термина «без обоснования» возможны варианты: «в условиях отсутствия или невозможности достаточного обоснования», «без достаточных эмпирических и рациональных оснований» и т. п. При этом предполагается, что «быть обоснованным» относится к знанию.

С учетом сказанного веру можно определить следующим образом: вера есть акт принятия чего-либо как истинного (ценного) без

достаточных оснований или в условиях отсутствия таковых. Или еще, например: вера есть осознание истинности суждения, принятое по эмоционально-ценностным основаниям.

К этому следует добавить, что в том или ином понимании веры прослеживаются две достаточно устойчивые тенденции. Для первой – предмет веры не обладает признаком очевидности. Очевидностью обладает знание. Для второй характерно как раз обратное: предмет веры обладает очевидностью. Во втором случае в качестве синонима слова «вера» употребляют слова «уверенность» («субъективная уверенность»), «убежденность».

Теперь кратко обрисуюем проблемную ситуацию. В гносеологической (эпистемологической) литературе доминирующей позицией является та, согласно которой под верой понимают некое состояние сознания (ментальное состояние) как единый феномен, некую «веру вообще». Отчасти это касается и исследований в области религиоведения. При этом считается, что данный феномен имеет различные аспекты рассмотрения и многообразные формы своего проявления, которые выступают в качестве его частного случая. Так, например, предполагается, что религиозная вера как раз и есть такой частный случай, особая форма его проявления.

В эпистемологии и философии науки для обозначения данного феномена чаще всего используется термин «субъективная уверенность». Впрочем, фигурируют также термины «доверие» и «принятие на веру». Безусловно, проделана значительная работа по выявлению различных познавательных ситуаций, которые призваны продемонстрировать конструктивную роль веры в познании. Со многими полученными результатами можно согласиться. Однако следует заметить, в подавляющем большинстве исследований прослеживается всё та же тенденция, согласно которой понятие веры как субъективной уверенности (убежденности) выражает «принятие субъектом каких-либо представлений без достаточных на то эмпирических и рациональных оправданий или оснований» [Филатов 2009, с. 107–108].

Хотелось бы обратить внимание на следующее. Если под верой понимать некое ментальное состояние (состояние сознания), при котором признается истинным то, что само по себе не очевидно, для чего отсутствуют убедительные основания, то отсюда следует, что предмет

веры есть одновременно предмет возможного сомнения и отрицания: «Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна» [Франк 1992, с. 220].

Возникает ряд вопросов. Каким образом можно верить в указанном смысле и существует ли вообще такая вера? Каким образом данный феномен в форме уверенности в состоянии выполнять конструктивные функции в научном познании? Ведь бесспорным является то, что наука предполагает принцип достаточного основания и ориентирована на истинность, максимально обоснованную как логически, так и эмпирически. С какой стати ученый в какой-то проблемной ситуации, например, при выборе альтернатив, гипотез, парадигм и пр. – должен выносить за скобки рационально-логические аргументы и соображения, соотносимые с эмпирическими фактами? Исчерпывается ли присутствие веры в научном познании состоянием уверенности? И, наконец, можно ли религиозную веру представить в виде частного случая данного феномена? Если под верой подразумевать некий единый, целостный, феномен, то на эти вопросы, вероятнее всего, следует ответить отрицательно.

Напрашивается предположение: слово «вера» обозначает различные феномены, которые непосредственно не связаны друг с другом. Хотя, впрочем, в зависимости от контекстов и ситуаций они могут связываться. Наиболее существенными из них являются *вера-уверенность*, *функциональная вера*, *вера-доверие*, *экзистенциальная (личностная) вера*, *религиозная вера*<sup>1</sup>. Выступают ли эти феномены в качестве базовых, исчерпывают ли они всё то, что так или иначе называют словом «вера», – этот вопрос в данном случае мы оставляем открытым. Для обозначения отмеченных феноменов предлагается использовать термин «веровательная активность». Введение данного термина обусловлено прежде всего тем, что эти феномены не тождественны различным типам познавательной активности (видам знания) и их невозможно редуцировать к ним. Их также нельзя полностью отождествить и со всевозможными актами ценностной оценки. Однако существенным является то, что каждый из указанных типов

---

<sup>1</sup>Приведенные далее соображения посвящены уточнению некоторых аспектов, связанных с религиозной верой. Краткую характеристику остальных феноменов, обозначаемых термином «веровательная активность» см.: [Черноиваненко 2013].

вероятельной активности – каждый по-своему и весьма специфически – участвует в познании и включается в качестве органического элемента в механизмы понимания и трансляции ценностных смыслов. Наиболее выразительное звучание они (эти типы) приобретают в актах приобщения к предельным, высшим, ценностям.

Особого внимания заслуживают вопросы, связанные с религиозной верой. Это обусловлено рядом обстоятельств. Отметим некоторые из них.

Религиозная вера так или иначе выступает в качестве базового интерпретирующего термина относительно любой религии и религиозного сознания. Понятно, что природа этого феномена в рамках различных концептуальных парадигм и мировоззренческих стратегий интерпретируется по-разному. В данной статье обзор даже ключевых ходов мысли, не говоря уже об их детальном критическом анализе, мы вынуждены вынести за скобки. В контексте наших рассуждений вполне достаточно будет зафиксировать следующее. Несмотря на все теоретические разногласия в ряде исследований, по нашему мнению, весьма авторитетных, присутствует осознание того, что связывать религиозную веру с «верой в сверхъестественное», а также с «верой в Бога или богов», не представляется корректным [Яблоков 2018; Торчинов 2000].

Есть веские основания полагать, что в основе религиозной веры лежит глубинный религиозный опыт, который опять же может интерпретироваться различным образом. Однако в любом случае анализ этого опыта актуализирует область мистики и мистического. Так, например, весьма плодотворным в рамках научно-теоретического осмысления мистики является аналитический подход, согласно которому мистику и мистицизм относят к проблемному полю сакральной веры. При этом мистика (мистическая вера) трактуется как ее специфический тип и в ней реализуется непосредственная связь с сакральным началом [Балагушкин 2011]. Отметим также достаточно перспективную для религиоведения научную парадигму, базирующуюся не на социологии, а на психологии, в соответствии с которой под религиозным опытом понимают глубинные религиозные – трансперсональные – переживания и состояния сознания. Последние опять же «подпадают под рубрику мистического опыта или просто мистики, мистицизма» [Торчинов 2000, с. 26].

Слово «мистика» (от греч. *μυστικός*) имеет значение таинственного, тайного, сокровенного. То же значение имеет слово латинского происхождения «оккультный» (от лат. *occultus*).

В литературе – философской, религиоведческой, теологической, эзотерической и т. д. – эти слова имеют весьма широкий спектр предметных значений и смыслов, порождают огромное количество ассоциаций и могут вызывать к жизни крайне негативные коннотации. Последнее особенно характерно для позиции «здорового смысла», традиционного рационалистического мировоззрения и всевозможных scientistско-натуралистических познавательных стратегий.

Поэтому следует признать, что в слове «мистика» и производных от него прилагательных отсутствует определенность и однозначность. Но это еще не повод предавать данное слово забвению. Слова не могут быть неудачными и бессодержательными. Они просто существуют.

В философской и религиоведческой литературе словом «мистика», как правило, обозначается:

- 1) особый тип внерационального знания, сопряженный с мистической интуицией. Речь идет о специфической способности сознания выходить за пределы логико-понятийного мышления. Это дар умозрения, в том числе и прежде всего философского, проникать, по выражению П. А. Флоренского, в «мировые формулы бытия» [Иванов, Миронов 2004, с. 502–510];
- 2) религиозная практика, целью которой является переживание непосредственного единения с Абсолютом; совокупность всевозможных философских и теологических доктрин, выступающих в качестве средства осмысления, оправдания и регулирования такой практики [Аверинцев 2010, с. 579–580];
- 3) трансперсональные переживания непосредственного слияния, общения и единения с каким-либо божеством, безличным Абсолютом, а также переживания онтологической «пустоты» или «ничто» [Торчинов 2000, с. 27];
- 4) различные формы мистерий (таинств), посвящений и эзотерических ритуалов;
- 5) всевозможные формы оккультной практики – астрология, магия, мантика и т. д.

К этим смыслам необходимо добавить по крайней мере еще один. И этот смысл интересует нас прежде всего. Речь идет об определенном

типе философствования. Так, например, Вл. С. Соловьев, выстраивая свою теорию познания, полагал, что основу познания составляет акт подлинной жизни: трансцендентный акт непосредственного – мистического – единения с Абсолютом («всеединством»). Эту позицию он характеризовал как мистицизм и признавал ее, наряду с натурализмом и идеализмом, в качестве единственно верного типа философствования. Преодолевая, диалектически снимая те трудности и противоречия, присущие мистическому символизму Вл. С. Соловьева [Евлампиев 1995, с. 5–34], С. Л. Франк развивает полномасштабную и оригинальную философскую систему мистического реализма (сам С. Л. Франк предпочитал называть свой подход абсолютным реализмом) и включает ее в мистическую традицию, которая своими корнями уходит в Античность, прежде всего к Платону и Плотину, лейтмотивом проходит через всю историю европейской философии: от Дионисия Ареопагита и Августина, через Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Я. Беме и др., к Вл. С. Соловьеву. «Философия здесь в принципе, – подчеркивает С. Л. Франк, – совпадает с умозрительной мистикой» [Франк 1990, с. 183].

Мистика, как определенный тип философии, так или иначе соприкасается, является сопряженной и частично охватывает те смыслы, которые зафиксированы в отмеченных выше пунктах 1, 2 и 3.

Здесь следует особо подчеркнуть, что последовательное и корректное решение проблемной ситуации, связанной с феноменом религиозной веры, существенным образом предполагает, в свою очередь, последовательную и корректную интерпретацию бытия, реальности, сознания и познания. Религиозная вера как проблема – это своего рода та сфера, в силовое поле которой втягиваются все фундаментальные философские вопросы, в том числе и вопросы, касающиеся природы самой философии. И многие ответы, на наш взгляд, можно найти именно в философии С. Л. Франка, основные принципы и идеи которой не потеряли с течением времени своей значимости и актуальности. В определенном смысле они востребованы сейчас даже в большей степени, чем прежде. Мы, безусловно, вынуждены абстрагироваться от развернутого разъяснения всех плюсов и минусов его философского мировоззрения и их критической интерпретации<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В связи с этим, кроме отмеченной выше вступительной статьи И. И. Евлампиева «Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм

Ограничимся лишь некоторыми иллюстрациями, релевантными поставленной цели.

Так что же такое глубинный религиозный опыт? Самым корректным и вразумительным ответом, с нашей точки зрения, представляется ответ: имманентный опыт трансцендентной реальности [Франк 1992, с. 250–251]. Не вдаваясь в данном случае в сложности различения опыта мистического и религиозного и их нюансы, считаем целесообразным объединить два слова в один термин и назвать этот опыт религиозно-мистическим. При этом мы опираемся на своего рода максиму доверия к языку и «вслушивания» в него. Или, скажем иначе, – исходим из этимологии этих слов. И тогда религиозно-мистический опыт будет означать связь (от лат. *religio* – «связь») с тайной, с чем-то таинственным, неведомым, сокровенным. Ввиду того, что связь может быть прочной, сильной, очевидной, а также едва ощутимой, зыбкой, ускользающей, в религиозно-мистическом опыте с определенной долей условности можно выделить различные модальности. В своем «сильном» звучании – подлинный глубинный религиозно-мистический опыт – явление достаточно редкое. Этим даром обладают немногие. В своей же «слабой» версии данный опыт, вероятнее всего, присущ многим. При этом он проявляется (переживается) как предчувствие, смутное, едва уловимое ощущение, ускользающий отзвук чего-то важного, значительного и тому подобное.

Прежде чем обрисовать общую канву софийной традиции, необходимо сделать несколько важных замечаний. Говорить о чем-то внерациональном мы можем только тогда, когда остаемся в смысловом поле рациональности. Анализировать что-то, размышлять о том, что выходит за пределы логического мышления, – например, о религиозно-мистическом опыте, – является возможным только в смысловом пространстве логико-понятийного мышления, которое неразрывно связано с языковой формой выражения. Однако человеческое мышление устроено таким образом, что все то, что мы мыслим, предстает перед нашим мысленным взором в качестве объекта

---

Семена Франка» [Евлампиев 1995, с. 5–34], отметим также глубокую и содержательную монографию П. П. Гайденко «Владимир Соловьев и философия Серебряного века», в которой С. Л. Франку посвящена глава 7 «Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка» [Гайденко 2001, с. 242–300].

(предмета мышления). И этот помысленный познающим человеком объект противостоит ему (человеку) как субъекту. Бытие как целое, единое («Объемлющее» в терминологии К. Ясперса), непостижимая всеединая Абсолютная реальность («Всеединство») как бесконечный поток связей и отношений, в котором отсутствует определенность, самождественность, устойчивость, где все является иным иного (С. Л. Франк), – и эта бесконечная реальность распадается на субъект и объект, познается логическим мышлением в качестве «объективной действительности», «предметного мира» (С. Л. Франк), в качестве «сущего» (в терминологии М. Хайдеггера)<sup>1</sup>.

Каким же образом философия – (и какая именно философия?) – может выходить за свои собственные пределы и соприкасаться с таинственной и непостижимой реальностью? Это именно та философия в своем подлинном, исконном, значении и понимании, которая по воли Провидения открылась великому Пифагору. Пифагор – ученый (математик), мистик и учитель нравственности – осуществил синтез рационально-логического, мистического (мистериального) и нравственного начал в человеке, открыл и выстроил новый, уникальный, неповторимый род духовной активности человека – философию, создал и стал практиковать новый образ жизни – философский [Майоров 2004, с. 16]. Именно с Пифагора начинается софийная философская традиция. Здесь философия полностью соответствует своему буквальному смыслу: любовь к мудрости. Любовь как постоянное влечение, стремление к божественной мудрости, которая олицетворяет обладание совершенным (абсолютным) знанием и полнотой бытия.

Под софийной традицией следует понимать те философские учения, идеи, положения, построения и пр., в которых доминирует софийный тип понимания философии. В контексте наших рассуждений вполне уместным будет присоединиться к той позиции, согласно которой древние греки «не только открыли для нас философию, но и исчерпали все основные возможные способы ее понимания» [там же, с. 36].

---

<sup>1</sup> Преодоление субъект-объектных мыслительных схем, критика «гносеологизма», выстраивание онтологии познания – это то общее, что объединяет многих мыслителей, интересующей нас традиции. Несмотря на все различия в терминологии можно обнаружить поразительные сходства в том ходе мысли, который характерен, особенно для С. Л. Франка, М. Хайдеггера и К. Ясперса, ключевые идеи которых служат прочной опорой в ходе наших рассуждений.

Первый тип (способ) понимания следует назвать «софийным» (от греч. *sophia* – «мудрость»). Философия при этом предстает как страстное стремление к Абсолютной Истине и бескорыстное служение ей, как вечный поиск неразгаданных тайн мироздания, как стояние перед непостижимой бездной и восторженное парение над ней. По своему методу она есть апофатическое постижение непостижимого.

Второй тип ориентирован на науку и называется эпистемическим (от греч. *episteme* – точно установленное, обоснованное знание, наука).

Третий тип ориентирован на технику мышления и называется технематическим (от греч. *technema* – искусное произведение, ловкий трюк, выдумка, изобретение).

В чистом виде эти типы практически не встречаются. Как в древние времена, так и сейчас преобладает смешанный тип.

Эпистемический тип восходит к Аристотелю; технематический тип в античные времена был характерен, например, для софистов и киников.

Символическая эстафетная палочка софийности была подхвачена Сократом, который внедрил и разработал собственный метод философии – диалектику. Диалектика при этом предстает как некая система духовных упражнений, как своего рода психотехника: способ движения мысли к абсолютной истине путем выявления и преодоления познавательных антиномий. Предельных высот в раскрытии софийного смысла философии достиг Платон. Далее софийную традицию продолжил Плотин. Затем христианские неоплатоники: Николай Кузанский, Джордано Бруно. Мощный заряд софийности присутствует и у немецких классиков (Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг). Особо следует подчеркнуть, что наиболее яркое выражение софийная традиция получает в русской религиозной философии и, в частности, в метафизике всеединства<sup>1</sup>.

Вероятнее всего, мы не ошибемся, если скажем, что обозначенные выше философские традиции – мистическая и софийная – пересекаются друг с другом. Пожалуй, можно выразиться точнее: мистическая традиция включается в софийную как ее более сильная версия. Это

---

<sup>1</sup> Подробнейшим образом все эти типы проанализированы в блестящей книге Г. Г. Майорова «Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические» [Майоров 2004, с. 34–76]. Ему и принадлежит авторство данной классификации.

следует из того, что философия, понятая как философия мистическая, не только соприкасается с религиозно-мистическим опытом, но позволяет его достичь и испытать. «Истинная философия, адекватная своей задаче познания подлинной реальности, – замечает С. Л. Франк, – всегда поэтому опирается на живой внутренний опыт, – опыт по меньшей мере аналогичный тому, что называется *мистическим опытом*» [Франк 1997, с. 227]. Философия, понятая как мистический реализм, представляет собой антиномическое познание. Природа всеобъемлющей непостижимой реальности наиболее адекватно может быть выражена только через противоречие. Антиномии как бы высвечивают, проявляют ее непостижимость [Франк 1990, с. 311]. Философия, в отличие от всякого частного знания, по мнению С. Л. Франка, есть «рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли» [Франк 1997, с. 253].

И с этой мыслью трудно не согласиться. Ведь философское разумно-рефлексивное мышление (диалектический разум) в отличие от мышления рассудочно-дискурсивного (научный рассудок) преодолевает не только ограниченность последнего, но и преодолевает самого себя, выходя за свои собственные пределы, т. е. представляет собой мышление трансцендирующее.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С. С.* Мистика // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. II. М. : Мысль, 2010. 634 с.
- Балагушкин Е. Г.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Аналитика мистицизма. М. : Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. 432 с.
- Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
- Евлампиев И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. 656 с.
- Иванов А. В., Миронов В. В.* Университетские лекции по метафизике. М. : Современные тетради, 2004. 647 с.
- Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М. : Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
- Степаняц М. Т.* Знание и вера: многообразии культурных подходов // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 3–13.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. 384 с.

- Филатов В. П.* Вера в теории познания и философии науки // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М. : Канон+, РООИ Реабилитация, 2009. 1248 с.
- Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М. : Правда, 1990. 608 с.
- Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. 656 с.
- Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. М. : Республика, 1997. 479 с.
- Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. 511 с.
- Черноиваненко А. А.* Гносеологический статус и бытийный смысл веровательной активности: к проблеме соотношения веры и знания // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2013. Вып. 11 (671). Философские и общенаучные проблемы познания культуры и творческой деятельности человека. С. 65–82. (Философия и культурология).
- Яблоков И. Н.* Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 46–55.
- Ясперс К.* Введение в философию. Мн. : Пропилеи, 2000. 192 с.

*Сетевое электронное научное издание*

ВЕСТНИК Московского государственного лингвистического университета	VESTNIK of Moscow State Linguistic University
Гуманитарные науки	Humanitarian Sciences
Выпуск 7 (798)	Issue 7 (798)

Над выпуском работали:

доктор филологических наук, профессор С. П. Толкачев;  
доктор филологических наук, профессор Е. В. Сомова;  
Д. А. Беляков, И. Б. Смирнова

Редактор Е. М. Евдокимова  
Компьютерная верстка: Ю. Л. Герасимова  
Дизайн обложки: А. Г. Проскураков

ФГБОУ ВО МГЛУ  
Подписано в печать 20.09.2018 г.  
Формат 60х90/16. Усл. печ. л. 14,3  
Заказ № 94

*Адрес редакции:*  
119034, Москва, ул. Остоженка, 38, стр. 1  
Тел.: (499) 245 33 23  
E-mail: ipk-mglu@rambler.ru

---

«Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки» входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим отраслям науки и / или группам специальностей научных работников:

10.02.00 – Языкознание  
10.01.00 – Литературоведение  
24.00.00 – Культурология  
09.00.00 – Философские науки

«Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки» является преемником сборников научных трудов с 1940 года и, начиная с 2002 года, следующих выпусков «Вестника Московского государственного лингвистического университета»: «Лингвистика», «Языкознание», «Филологические науки», «Языкознание и литературоведение», «Восточные языки», «Философия», «Филология и культурология».

© ФГБОУ ВО МГЛУ, 2018

Издание зарегистрировано 10 июня 2016 г. Эл № ФС77-66051 Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Доменное имя сайта: VESTNIK-MSLU.RU

Учредитель: ФГБОУ ВО МГЛУ

Перепечатка материалов возможна при обязательном письменном согласовании с редакцией издания.  
Ссылка на издание при перепечатке обязательна