

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



R G G U B U L L E T I N

№ 15/09

Scientific journal

Series "Culturology. Art history.
Museology"

Moscow 2009

В Е С Т Н И К Р Г Г У

№ 15/09

Научный журнал

Серия «Культурология.
Искусствоведение. Музеология»

Москва 2009

УДК 008.001 (05)
ББК 71я54

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология»

Редакционная коллегия серии:
А.А. Олейников – отв. редактор
И.В. Баканова
Г.И. Зверева
И.В. Кондаков
К.Л. Лукичева
А.Н. Сундиева

ISSN 1998-6769

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

I. Проблемы истории и теории культуры

Концепции и понятия культурологии

<i>Ю.А. Асоян</i> «Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру	11
<i>Э.Н. Волкова</i> Элементы постмодернизма в концепциях П.А. Флоренского и В.В. Налимова	25
<i>О.В. Гавришина</i> Проблема канона в истории фотографии	37
<i>О.В. Новиков</i> Модели власти и знания в теории Мишеля Фуко	52
<i>Р.Н. Штембульский</i> Систематическое «эстетическое» сообщение: спецеффекты «реальности»	61
<i>Г.Н. Савельева</i> О европейских истоках русской культуры: междисциплинарный подход	74
<i>А.И. Венгеров</i> Богоискательство, революция и социализм в России: взаимосвязь культурных практик	86

История религиозной культуры

<i>О.Р. Астапова</i> Концепты царственного священства на Древнем Востоке и в раннем христианстве	97
<i>Ю.В. Предтеченская</i> Индийская грамматика и ритуалистика как науки: концепция Фрица Сталя	109
<i>Н.М. Киреева</i> «Ищите женщину»: к вопросу о безбрачии в Кумране	118

<i>С.А. Минин</i>	
«Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами?	131
<i>П.А. Серкова</i>	
Духовно-назидательная литература немецкого протестантизма XVII века: между теологией и благочестием	142
<i>И.В. Семенов-Басин</i>	
Современная российская агиография и проблемы культурно-исторической памяти	154
<i>Л.Г. Жукова</i>	
«Любимцы Бога»: к вопросу о самоидентификации русских иудействующих (субботников)	160

II. Вопросы истории искусства и литературы

<i>О.Ю. Самар</i>	
Особенности аттической вазописи позднеархаической эпохи (530–490 гг. до н. э.): историко-культурный контекст	170
<i>Е.А. Хрипкова</i>	
Слово и образ: опыт реконструкции иконографической программы западного фасада базилики Сен-Дени	179
<i>Е.В. Новичкова</i>	
Сюжеты иллюстраций в средневековой Псалтири: от программы к ее воплощению	191
<i>О.Г. Яцюк</i>	
Художественный авангард как предтеча компьютерного искусства	201
<i>И.В. Баканова</i>	
«Хожения» Павла Лукницкого: жанр и судьба	211
<i>А.В. Мартынов</i>	
Творчество Гайто Газданова в зеркале критики русского зарубежья	224
<i>А.С. Якобидзе-Гитман</i>	
Зигзаги соцреализма: кинофильм «Убийцы выходят на дорогу» (1942 г.) как исторический источник	235
<i>Б.М. Литвин</i>	
Первая ласточка постмейерхольдовской весны: «Добрый человек из Сезуана» Брехта–Любимова и рождение Театра на Таганке	243
<i>О.В. Молчанова</i>	
Современный «театр для зрителей» в Москве: две стратегии	253

III. Проблемы музеологии: история и проекты

<i>А.А. Рагулина</i> Особенности рельефных изображений на Уваровском саркофаге в Пушкинском музее	261
<i>А.В. Короткова</i> «Музеи в движении»: история и функции музеев в книге Эдварда и Мэри Александер	267
<i>А.Б. Николашкина</i> Вопросы реставрации живописи на Всероссийском съезде художников 1911–1912 гг.	275
<i>Г.Р. Назипова</i> Музейные функции учебно-вспомогательных учреждений Казанского университета (XIX – начало XX в.)	283
<i>Н.С. Николаев</i> Изучение коллекции масонских знаков П.И. Пестеля в Музее революции СССР	292
<i>Г.Н. Литеровская</i> Музейная утопия академика И.Э. Грабаря: замыслы и реальность	301
<i>С.И. Баранова</i> Проект Музея изразца в усадьбе Измайлово	311
<i>Т.П. Поляков</i> «Дом Булата Окуджавы» на Арбате: сценарная концепция системы экспозиций культурного центра (Арбат, Плотников переулок, дом 21)	316
<i>Л.М. Шляхтина</i> Рецензия: «Словарь актуальных музейных терминов» (Музей. М.: Панорама. 2009. № 5. С. 47–68. Авторы-составители: М.Е. Каулен, А.А. Сундиева, И.В. Чувилова и др.)	333
Abstracts	335
Сведения об авторах	347

CONTENTS

I. History and theory of culture

Conception and concept of culturology

<i>Yu.A. Assoyan</i> “The twilight of enlightenment”: how enlightenment was renamed into culture in Russia	11
<i>E.N. Volkova</i> The elements of “postmodernism” in the conception of P.A. Florensky and V.V. Nalimov	25
<i>O.V. Gavrishina</i> The problem of canon in the history of photography	37
<i>O. V. Novkiov</i> The models of power and knowledge in the theory of Michel Foukolt	52
<i>R.N. Shtembulsky</i> The systematized “aesthetic” message: special effects of “reality”	61
<i>G.N. Savelyeva</i> About the European sources of Russian culture: interdiscipline approach	74
<i>A.I. Vengerov</i> Searching of God, revolution and socialism in Russia: interconnect of the cultural practices	86

History of religious culture

<i>O.R. Astapova</i> The concepts of the kingly priesthood in the Ancient East and Early Christianity	97
<i>J.V. Predtechenskaya</i> Indian grammar and ritual as sciences: the concept of Fritz Staal	109
<i>N.M. Kireyeva</i> «Cherchez la femme»: the problem of sexual abstinence in Qumran	118
<i>S.A. Minin</i> “Casus Guidonis”: did God break the contract with the crusaders?	131

<i>P.A. Serkova</i>	
Spiritual-devotional literature of the German Protestantism in the 17th century: between theology and piety	142
<i>I.V. Semenenko-Basin</i>	
Modern Russian hagiography and the problem of cultural and historical memory	154
<i>L.G. Zhukova</i>	
“Favorites of God”: on the problem of self-identity of Russian judaizers (“subbotniks”)	160

II. Studies on art and literature history

<i>O.Yu. Samar</i>	
The peculiarities of the Attic vase painting of the late-archaic age (530–490 BC): history-cultural context	170
<i>E.A. Khripkova</i>	
Word and Image: the experience of the iconography program reconstruction for the west facade of the Saint-Denis basilica	179
<i>E.V. Novichkova</i>	
The plots of illustrations on of medieval Psaltery: from program to it realization	191
<i>O.G. Yatsyuk</i>	
Artistic vanguard as the forerunner of the computer art	201
<i>I.V. Bakanova</i>	
“Walkings” of Pavel Luknizky: genre and fate	211
<i>A.V. Martinov</i>	
The creation of Gajto Gazdanov in a mirror of the Russian abroad criticism	224
<i>A.S. Yakobidze-Gitman</i>	
Zigzags of the social realism. Film «Killers come to the road» as historical source	235
<i>B.M. Litvin</i>	
The first swallow of post-Meyerhold’s springtime: “The gold person of Szeshwan” of Brecht – Lyubimov and the birth of the Taganka theatre	243
<i>O.V. Molchanova</i>	
The modern “theatre for the spectators” in Moscow: two strategies	253

III. The problems of museology: history and projects

<i>A.A. Ragulina</i>	
Special feature of the relief images on the Uvarov's sarcophagus in the Pushkin museum	261
<i>A.V. Korotkova</i>	
"Museums in motion": the history and functions of museums in the book of Edward and Mary Alexander	267
<i>A.B. Nikolashkina</i>	
The problems of painting restoration at the All-Russian congress of painters in 1911–1912	275
<i>G.R. Nazipova</i>	
The museum functions of the educational-auxiliary institutions of the Kazan university (XIX – beginning XXth)	283
<i>N.S. Nicolajev</i>	
Researching of the masonic sign collection of P.I. Pestel in the museum of Revolution USSR	292
<i>G.N. Liperovskaja</i>	
The museum utopia of academic I.E. Grabar: conception and reality	301
<i>S.I. Baranova</i>	
The project of "Museum of tile" in the farmstead Izmajlovo	311
<i>T.P. Polyakov</i>	
"The house of Bulat Okudzhava" on Arbate: the scenario concept of the cultural center's expositions system	316
Review	333
Abstracts	335
Information about the authors	347

I. Проблемы истории и теории культуры

Концепции и понятия культурологии

Ю.А. Асоян

«СУМЕРКИ ПРОСВЕЩЕНИЯ»: КАК В РОССИИ ПРОСВЕЩЕНИЕ БЫЛО ПЕРЕИМЕНОВАНО В КУЛЬТУРУ

В статье рассматривается соотношение понятий «просвещение», «цивилизация» и «культура» в русской интеллектуальной истории 1840–1890-х годов. В рамках славянофильства понятие «просвещение» становится специфическим выражением культурной уникальности России, и в середине столетия формируется оппозиция *европейской цивилизации* и *русского просвещения*. Вплоть до начала XX в. в России сохранялось сближение понятий «культура» и «просвещение», что способствовало не описательному, а ценностному толкованию концепта «культура».

Ключевые слова: концепт, идея культуры, понятие «русское просвещение», термин «европейская цивилизация», идея множественности культур.

Пути развития концепта «культура» в России XIX в. довольно запутанны и множественны. Я попытаюсь «вытянуть» только одну из сложно переплетенных «нитей» его истории. В России идея культуры с самого начала оказалась тесно связанной с понятием «просвещение», выступающим в качестве одной из важнейших и специфических категорий русского философского лексикона. «Сумерки просвещения» – это название статьи Василия Розанова (1893), с которым недвусмысленно перекликаются некоторые наблюдения и выводы нашей работы.

В 1836 г. при подготовке к публикации в журнале «Телескоп» первого из «Философических писем» Чаадаева (написанного на французском языке) все случаи употребления автором слов «civilisation», так же как и формы, производные от «culture», были переведены на русский язык как «просвещение» и «образование» (либо производными от них формами)¹. С точки зрения принятых ныне терминологических соответствий такой перевод невозможен либо

нуждается в специальных оговорках. Слишком существенно – то ли после «антропологического поворота», случившегося в XX в., то ли после более всеобъемлющих социальных катаклизмов того же столетия – оказались разведены у нас концепты «просвещение»/«образование» и «культура»/«цивилизация». Важно отметить, что эти понятия разошлись не только в России, но и для других европейцев, которые еще совсем недавно вступали в нешуточные споры о соотношении цивилизации, культуры и просвещения. Что можно быть одновременно культурным и непросвещенным, открылось, конечно, не только «антропологически ориентированному» XX веку. Хотя разница между «культурой» и «просвещением» обозначилась еще на рубеже XVIII–XIX вв. (тут и немецкие романтики, и Руссо), русская общественная мысль на протяжении значительной части XIX столетия скорее ставила знак равенства между этими понятиями. Попробуем разобраться в том, как из этого «семантического равенства» позднее возникло специфичное для России неравенство «просвещения» и «культуры» и чем это все обернулось для «культуры», выговариваемой по-русски.

В лексиконе русской общественной мысли 1830–1850-х годов в качестве обобщающих понятий, соответствующих европейским «civilisation» и «culture», обычно выступают «образование» и «просвещение». Отчасти это объясняется неразвитостью русского лексикона философских понятий, на что сетовал уже А.С. Пушкин². Но дело не только в этом, как и не в том, что «культуру» в первой половине позапрошлого века еще слишком часто ограничивали «просвещением». На проблему можно и нужно взглянуть иначе: если семантическое поле культуры или цивилизации в XIX столетии было уже, зато «просвещение» понималось шире, более объемно и значительно. И если потребуются составить русский лексикон культурфилософских понятий середины XIX в., то «просвещение» займет в нем (в отличие от современного концептуального ряда) одну из первых по значимости строк. Поэтому кажущаяся неизменность слова «просвещение», якобы гарантирующая непрерывность и самождественность этого понятия (начиная с середины XIX и на протяжении всего XX столетия), не должна обманывать: в языке русской общественной мысли позапрошлого века «просвещение» выступает как гораздо более «нагруженное» и идейное понятие, нежели идентичный, но изрядно «потрепанный» современный концепт.

Цивилизационное содержание концепта «просвещение» в русском философском лексиконе и общественной мысли первой половины XIX в. подтверждают работы многих авторов. Обобщающая культурфилософская семантика этого понятия сохраняет силу

«Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру

почти вне зависимости от тех или иных идейных установок и контекстов. В этом отношении особенно показательны некоторые места из «Хроники русского» (1827–1845) А.И. Тургенева, который использует концепт «просвещение» для передачи рассуждений европейских корреспондентов о *цивилизации*. Так, сообщая о своих встречах с О. Тьери, русский автор пишет:

Тьери желает знать, в каких именно авторах можно познакомиться с историей и *мирными подвигами* древних славян, коими они содействовали *успехам европейской гражданственности* и, не выдавая себя корифеями *просвещений народов*, принимали участие *во всеобщем развитии сельского домоводства и городской промышленности*³.

Характерно, что в том месте, где европейский корреспондент ставит слово «civilisation» во множественном числе, Тургенев производит идентичную операцию со словом «просвещение». Хотя словосочетание «просвещения народов» и не прижилось, все же оно является показательным. Дело в том, что именно во вводимом А. Тургеневым pluralis'e и помещается «точка перехода» от *просвещения* и *образования* по-русски к *цивилизации* и *культуре* по-европейски.

Чтобы зафиксировать обобщающую цивилизационную и культурно-историческую семантику «просвещения» в лексиконе русской общественной мысли первой половины XIX в., обратимся к работам И.В. Киреевского «XIX век» (1832) и «О характере просвещения Европы...» (1852). «Просвещение» выступает здесь в качестве эквивалента европейских концептов «культура» и «цивилизация», употребляемых как одно целое. Уже в первой статье, где автор обсуждает, казалось бы, сугубо «образовательные» вопросы, на первый план выходит интегральная культурно-историческая значимость «просвещения». Когда Киреевский говорит о первостепенном значении введения на Руси «образованности европейской», то это понятие у него явственно перекликается с интегральным немецким «Bildung»:

Просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, не сожнутым развитием его национальности, не утонченностью той машины, которую называют гражданственностью, но единственно участием в просвещении человечества, тем местом, которое оно занимает в общем ходе человеческого развития... Просвещение одинокое, китайски отделенное, должно быть и китайски ограниченное: в нем нет того успеха, который добывается совокупными усилиями⁴.

Говоря об измерении просвещения «не суммой познаний», Киреевский, конечно, подразумевает нечто большее, чем только образование на началах науки: речь всюду идет о том, что будет

принято называть *культурой*, притом взятой в интегральном и обобщающем значении.

Вторая, более поздняя, статья Киреевского открывается обращением к Е. Комаровскому:

В последнее свидание мы много беседовали о характере просвещения европейского, об его отличиях от характера просвещения России, того *просвещения*, которое принадлежало ей в древние времена и *которого следы до сих пор еще не только замечаются в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа, но проникают, так сказать, всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав русского человека, не переработанный еще западным воспитанием*⁵.

Очевидно, что слово «просвещение» здесь тоже выступает в качестве обозначения *культуры* вообще, а не *образованности* в узком (можно сказать, современном) смысле этого слова. Интересно, что ко времени написания второй статьи взгляды Киреевского претерпели существенные изменения: он признается, что не готов, как прежде, «*уничтожить народную личность, чтобы сродниться с образованностью западную*». Но, несмотря на идейные смещения, неизменным остается его понимание всеобъемлющего характера и исключительного значения просвещения; все контексты, в которых автор употребляет этот термин, выдают в нем понятие, очень близкое культуре.

У И.В. Киреевского просвещение еще не подвергается специальному критическому разбору, этим понятием он пользуется как чем-то самоочевидным. Иначе подходят к нему более поздние авторы (Ю.Ф. Самарин, Н.В. Гоголь). Перемещаясь из разряда определяемого вполне интуитивно (и потому не включенного в философскую рефлексию), просвещение становится концептуальным стержнем славянофильских воззрений. На этом понятии (как и в эпоху Просвещения XVIII в., но теперь под знаком совсем другой идеи) сосредоточивается особое внимание. Больше того, просвещение становится своего рода пробным камнем утверждения славянофильской идеи, в просвещении теперь видят выражение особенного характера русской культуры. В этой связи существенно сдвигаются акценты: противопоставляются не столько русское и европейское «просвещения», как это было, например, у И. Киреевского. Скорее так: *русскому просвещению* (которое все более превозносится и почти сакрализуется) противопоставляется *европейская цивилизация* (как секулярная). Этот, казалось бы, «промежуточный» вариант концептуального сопоставления европейской и русской культуры выглядит даже более выразительным, чем ряд последующих славянофильских положений (когда, на-

«Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру

пример, К.С. Аксаков начнет говорить о специфической «русской цивилизации»).

Слова «культура» и «цивилизация» были заимствованы отечественным лексиконом в 1830-е годы. Некоторое время спустя, в 1860-е годы, пройдя проверку на востребованность, эти понятия становятся обиходными; они входят как в философско-исторический лексикон, так и в сознание русского образованного общества. «Цивилизация» вошла в обиход раньше, чем «культура», хотя с фиксацией этих понятий в русских словарях дело обстояло прямо противоположным образом. О том, что понятие «цивилизация» в общественном сознании закрепилось и упрочилось прежде понятия «культура», можно судить по частоте употребления обоих терминов в литературе середины века. Отчасти это может быть объяснено доминированием в русском образованном обществе французского языка, в котором, при прочих равных условиях, безусловное предпочтение отдавалось концепту «civilisation», а не «culture». Примеры этого предпочтения, особенно в текстах тех русских писателей и публицистов, которые пользовались в основном французским языком, могут быть приведены в избытке. Так, в трактате «La Russie et l'Occident» (1849), рассуждая об отношении Запада и России, Ф.И. Тютчев неоднократно употребляет «civilisation» и ни разу не использует форму «culture»⁶. В философско-исторических работах 1840–1860-х годов А.И. Герцена, подавляющее большинство которых написано во Франции, мы насчитаем десятки употреблений «цивилизации», но термина «культура» практически не встретим.

Предпочтение, отдаваемое «цивилизации» перед «культурой», объясняется не только ориентацией авторов на тот или иной язык (французский, а не немецкий): не менее важную роль играет здесь идейная составляющая. Обращение к «цивилизации» имплицитно или идеалами европейского прогресса вообще, или социальным пафосом гражданственности, который для общественной мысли 1840–1860-х годов имел более существенное значение. Понятие «цивилизация» с его политико-правовыми, гражданственными и прогрессистскими контаминациями было значимее социально нейтральной и «довольно почвенной» «культуры». Как мы уже заметили, для Александра Герцена «цивилизация» – очень важное понятие, а к слову «культура» он прибегает крайне редко. Но даже единичные случаи использования им понятия «культура» показательны: «Человек своей культурой, – пишет Герцен, – развил растительные и животные виды, которые сами собой не развились бы»⁷. «Культура» здесь целиком помещается в сфере сельскохозяйственной и «агропроизводственной» семантики.

Р.А. Будагов как-то заметил, что понятие «культура» не встречается у таких «властителей дум» 1840–1860-х годов, как Добролюбов, Писарев или Чернышевский⁸. Это верное замечание требует дополнения: ведь у них есть «цивилизация». В одной из статей Чернышевский пишет: «Когда-нибудь и допотопные китайцы дойдут до порядочной европейской цивилизации». То, что китайцы – «допотопные», а цивилизация, по определению, «европейская» и «порядочная», вызывало некоторое сомнение и недовольство уже в XIX в.

Особенно резко против введения заемного слова «цивилизация» выступил в начале 1860-х годов Ю.Ф. Самарин: «Давно и искренне желали мы вразуметь, что именно подразумевается под словом “цивилизация”, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово “просвещение”». Оба слова, пишет Самарин, выражают понятия до того меж собой близкие, что в обыкновенном языке мы их строго не различаем. Он продолжает: *«Но если мы отбросили одно слово, притом коренное русское, и единодушно, не сговариваясь, усвоили себе для того же употребления другое слово, то надобно полагать, произошло это недаром»*⁹. В истории «модных» терминов, в последовательной замене одних слов другими, полагает Самарин, отражается история общественных понятий. Он связывает вхождение понятия «цивилизация» в русский язык с «привитием европоцентристской формулы» общественного сознания. Самарин пишет:

Хотя о цивилизации и принято говорить в двух смыслах – «об общей, всемирной, сближающей народы и для всех обязательной» и «частной, свойственной каждому историческому народу и, следовательно, для других не обязательной», тем не менее, хитроумные дистинкции «общей» и «частной» цивилизации на самом деле служат лишь прикрытием для утверждения того, что «настоящей цивилизацией», сочетающей в себе требования частного и общего порядка, следует признать ту, которая выработана европейским миром¹⁰.

Для русского человека, впервые выезжающего за границу, все разговоры о европейской цивилизации, полагает Самарин, «прежде всего запечатлеваются в виде какой-то нестройной совокупности всякого рода условий житейского комфорта», а также накопленных фактических знаний и внешних форм общежития. В России «цивилизационные приобретения обнаруживают неразвитый характер, либо отсутствуют вовсе»; тем не менее «подспудно мы сохраняем убеждение, что... духовное начало русской жизни – *русское просвещение* – обладает высшей ценностью». Самарин заключает:

«Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру

Не от того ли понадобилось нам слово «цивилизация», что мы сохранили какое-то бессознательное уважение к слову «просвещение», и что нам становилось как будто совестно употреблять его по мере того, как понятие мельчало, грубело и пошло¹¹.

В отличие от К. Аксакова, сопоставлявшего европейскую и особую, русскую, цивилизацию, Самарин настаивает на существовании иной оппозиции: «цивилизации европейской» у него противопоставлено «русское просвещение».

Выскажем предположение, что результатом последующего «снятия» остроты данной оппозиции как раз и стало утверждение в русском общественном лексиконе понятия «культура» как нейтрального и поэтому больше устраивающего всех. Случилось это в 1860-е годы¹². Впрочем, этот тезис нуждается в более развернутом обосновании, выходящем за рамки данной статьи.

Славянофилы недаром отдавали предпочтение слово «просвещение»: в этом понятии ими опознавались религиозные контаминации (в отличие от «цивилизации», проникнутой пафосом гражданственности). В своем знаменитом словаре конца XIX в. И.И. Срезневский пишет: «В древнерусском *“просвещать”* – это не только “давать свет”, “освещать”, но и “совершенствовать”, “совершать таинство крещения” и даже просто “крестить”»¹³.

Религиозную семантику концепта «просвещение» отмечали и другие исследователи: страсть к просвещению, готовность к подвигам ради него, почитание его как святого дела воспринимается как одна из особенностей русской духовной жизни. При этом идеи света и святости легко взаимопроникали и дополняли друг друга. В.Н. Топоров отмечал постоянно присутствующую «образность, построенную на игре слов – вплоть до *figura etymologica*, – обозначающих эти два близких круга понятий – святость и сияние» (характерны такие устойчивые обороты, как «сияние святости», «свет святости»). Топоров подчеркивает: «В русской литературе типично описание атмосферы бескорыстного “просвещенческого” энтузиазма, святой жажды просвещения. Страсть к просвещению воспринимается как труженичество во Христе»¹⁴.

В середине XIX в. на религиозный смысл русского понятия «просвещение» указывал Николай Гоголь, который обращался к Виссариону Белинскому с такими словами:

Вы говорите, что спасение России в европейской цивилизации, но какое это беспредельное и безграничное слово! Хоть бы определили, что нужно подразумевать под именем европейской цивилизации? Тут и фаланстеры и красные всякие и всякие – и все друг друга готовы съесть и все носят такие разрушающие, такие уничтожающие начала, что трепещет

Ю.А. Асоян

в Европе всякая мыслящая голова и спрашивает поневоле: где наша цивилизация?¹⁵

В отличие от «цивилизации» в определении понятия «просвещение» Гоголь затруднений не испытывает:

Мы повторяем еще бессмысленно слово «просвещение». Даже и не задумались над тем, откуда это слово и что оно значит. *Слова этого нет ни на каком языке, оно только у нас.* Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветить человека, во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей Церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие. И знает, зачем произносит!¹⁶

Для славянофильской историософии преимущество «просвещения» перед «цивилизацией» объясняется не только собственно религиозным содержанием концепта. Существо дела в связи с анализом культурно-исторической теории Н. Данилевского ясно сформулировал Владимир Соловьев. В своих статьях для словаря Брокгауза и Ефрона он рассматривал неославянофильскую концепцию культуры главным образом сквозь призму категорий партикулярного и универсального, национального и всечеловеческого. Соображение, которое аккумулирует основные расхождения Соловьева с неославянофилами, приводится при обсуждении им теории культурно-исторических типов Данилевского. Соловьев видит в этой теории откат на позиции неисторического культурного *партикуляризма*, отказ от идеи всемирно-исторического призвания России, и в конечном счете *измену идее Русского Просвещения*. Он пишет:

Основное воззрение автора «России и Европы» резко отличается от образа мыслей славянофилов. Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель всечеловеческого окончательного просвещения: Данилевский, напротив, отрицая общечеловеческую задачу в истории, считает Россию и славянство лишь особым культурным типом¹⁷.

Соловьев отстаивает правду раннего – «просвещенного» – славянофильства перед культурной узостью его эпигонов.

Во второй половине XIX в. зазор между понятиями «культура» и «просвещение» становится слишком значительным, чтобы можно было оставить его незамеченными. «Культуру» оказалось легче понять в качестве некоего локального образования, как «исторически

«Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру

конкретную цивилизацию», замкнутый в себе «тип». Это понимание вполне отчетливо заявило о себе в Европе, как только концепты «civilisation» и «culture» получили форму множественного числа. Между тем «просвещение» в русском языке плохо согласуется с плюрализмом. С точки зрения русского языка о «просвещениях» говорить не совсем корректно: «просвещение» не предполагает локальных образований, напротив, оно предусматривает более широкую – всечеловеческую – задачу, универсальный характер и окончательную цель. Славянофилы уловили смысловые интенции данного понятия. Если «цивилизации» и «культуры» легко представить как взаимодополнительные образования, соседствующие друг с другом, то «просвещение» не предполагает рядом с собой ничего другого. Оно претендует на абсолютную роль, безусловную доминанту, религиозное значение¹⁸. Это *Культура* (с большой буквы) – и в единственном числе. Когда речь идет о *русском просвещении*, границы замкнутого мира национальной культуры оказываются разомкнутыми: изливаясь светом Просвещения, эта культура открывает свое высшее предназначение. Данная особенность понятия «просвещение» в точности соответствует установкам славянофильской историософии – ее упованиям на особое место России, русского Просвещения, вселенский характер русской культуры.

Не оборачивалась ли сакрализация просвещения характерной для русского лексикона XIX в. секуляризацией культуры? Показательно, как долго, вплоть до конца столетия, русская мысль отказывалась замечать вполне очевидный (с точки зрения «внутренней формы слова») религиозный смысл *культуры*. И даже обнаруживая его (как это делал, например, Н. Федоров), русские мыслители скорее «играли в оппозицию» *культуры* и *культы* как секулярного и сакрального. В статье «Просвещение» Гоголя недаром помянуты недоброе слово «толкающиеся среди нас светские люди» – носители «секулярной», «срединной» культуры, забывшие о конечных целях и высших задачах «религиозного просвещения». В.В. Розанов одним из первых заговорил о *культовых началах*, религиозных смыслах и истоках, – *но уже не просвещения, а культуры*. Особенно интересна в этом отношении упомянутая в начале моей статьи полемическая работа Розанова «Сумерки просвещения» (1893), посвященная проблемам русской народной школы и образовательной реформы. Ее концептуальный ряд явно шире этих конкретных тем: у Розанова пересматривается соотношение культуры и просвещения, характерное для общественной мысли середины XIX в., – причем пересматривается с очевидным сдвигом «в пользу» культуры. По определению Розанова, «культура есть синтез всего желае-

мого в истории: из нее ничто не исключается, в нее одинаково входят религия, государство, искусство, семья, наконец, весь склад жизни личной и общественной»¹⁹.

Предметом критики Розанова становится та особенность современного ему образования, которую он связывает с влиянием «межкультурных» книг (с. 18). Пафос Розанова явственно перекликается с идеями Ницше в его работе «О пользе и вреде истории для жизни». Розанов утверждает, что и историческое человечество, и отдельный человек в каждый момент своей жизни *«любит что-нибудь одно, перед этим одним преклоняется, его считает величайшей святыней своего сердца и высшим авторитетом для своего ума»*. По словам русского философа, человек «по самой природе своей» может поклоняться только одному Богу, а когда поклоняется двум, то перед обоими лукавит. Розанов пишет:

Это-то лукавое перед всем преклонение, соединенное с холодной готовностью все предать, и есть истинный результат того синтетического воспитания, через которое проводятся подрастающие поколения Европы. Ни любители они древности, ни истинные христиане, ни самоотверженные искатели истины, – они между всем этим, вне которой либо из культур, то есть не несут на себе более ни одной из них (с. 19).

Критика представлений о преимуществах и достоинствах европейской цивилизации заменяется здесь критикой европейской же культурной «мягкотелости», которая маркируется как нечто *межкультурное*, готовое отречься от *своего*. Розанов сокрушается о том, что в России семейное и церковное воспитание все более вытесняется воспитанием государственным. По его словам, для церкви воспитанный человек – значит религиозный, для семьи – любящий, преданный. Розанов подчеркивает: «Воспитанный значит *и усвоивший* правила веры, *и знающий* сыновьи обязанности, и, наконец, просто *достаточно обогащенный* разными сведениями». Государство же создает человека, *«ко всему этому индифферентного, во всем этом темного»*. По Розанову, идея государственного воспитания – «создание человека вне духа своей культуры, синтетически собранного из всех элементов цивилизации» (с. 22–23). Внутренний смысл культуры содержится в понятии «культ», раз за разом подчеркивает автор. Впрочем, по его словам, *культурен* тот человек, который не только носит в себе какой-то культ, но и «не однообразен в идеях своих, в чувствах, навыках и всем складе жизни». И так, «культура начинается там, где возникает привязанность, где взгляд человека, *неопределенно блуждавший всюду, на чем-нибудь останавливается и уже не ищет отойти от него»* (с. 30). Поэтому Розанов связывает культуру с «нарастанием в человеке чувств уваже-

«Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру

ния и любви к чему-нибудь» (*своему* или становящемуся *своим*). Простонародное сознание, привязанное к своим ценностям, оценивается Розановым как в «высшей степени культурное». Программе воспитания «из всех культур», которая будто бы все глубже и настойчивей проникает в русскую школу, противопоставлена у Розанова программа «*строгого воспитания в единой* (какой-нибудь одной. – Ю. А.) *культуре*» (с. 42). Последняя задача не исключает сосуществования школ разных типов (например, церковной школы, классической гимназии, реального училища). Но основой всякого понимания *иного* объявляется именно *углубление в свой собственный мир*. Розанов пишет:

Мы должны исходить из того бесспорного факта, что единой культуры, единого, перед чем преклонился бы человек, нет теперь. Есть три совершенно разнородных, проникнутых духом антагонизма культы, куда человек хотел бы нести в жертву свои духовные дары: это культ античной цивилизации, христианского спиритуализма и точных внешних познаний человека о себе и природе (с. 50).

Автор уточняет: «Конечно, одну из всех культур мы предпочитаем остальным и думаем, что совпадаем в этом предпочтении с течением истории. Но знаем также, что такого предпочтения нет в образованном обществе Европы, что выйдя из строгих черт какой-либо культуры, оно несет в своих недрах только разбитые осколки всех». Собрать эти осколки ранее бывших культур в нечто целое возможно, но делать это надо так, говорит Розанов, чтобы стараться избежать их любого смешения: «Дика, груба мысль, что нужно их смешивать и тогда выйдет лучшая красота» (с. 51). В. Розанов предлагает такую методику достижения желанной цели: «Впечатления должны быть удлиненными, по возможности менее прерываемыми; они должны быть гармоничны друг другу, т. е. идти **от какой-нибудь одной исторической культуры, а не от разных**» (с. 45).

Мы так подробно остановились на розановском противопоставлении межкультурья и «настоящей» культуры не только потому, что оно представляет собой любопытный пример концептуализации интересующих нас понятий. Дело, конечно же, и не в «современном звучании» заявлений Розанова (например, в связи с разгоревшимися спорами о введении в школе курсов то ли «Закона Божьего», то ли «Основ православной культуры»). Позиция Розанова особенно интересна тем, что в русских практиках означивания культурфилософских понятий она оказывается «на перепутье», между старым и новым, «зиждительно-охранительным» и культурно-релятивным. Даже отрицая последнее, она уже не-

обходимым образом несет его в себе; подобное положение вещей, но только с обратным знаком (когда культурно-релятивное по форме несет в себе охранительное содержание) нередко воспроизводится в наши дни.

Идею Розанова о том, что, только углубляясь в свой мир, мы достигаем и других миров, стоило бы сопоставить с позицией русских символистов (Вяч. Иванова и А. Белого). Суть последней – в недостижимости никакого *своего* без опоры на *другое* (так называемый александрийский синтез культур). Позицию Розанова можно даже прямо противопоставить символистскому взгляду, усматривающему в открытости многообразию *другого* единственное достоинство современного миропонимания. А. Белый утверждал, что существо символистской позиции состоит в порыве «создать новое отношение к действительности путем пересмотра серии забытых мирозерцаний», в попытке «осветить современность цветными лучами многообразных культур»²⁰.

Впрочем, такое противопоставление взглядов В. Розанова и русских символистов будет страдать некоторой искусственностью; в интеллектуальных контекстах рубежа веков их позиции выглядят как дополняющие и часто идущие «рука об руку». Ведь каждая из них по-своему продвигает идею множественности культур; это же отчасти делал уже К. Леонтьев, когда заявлял, что культура – «это всегда своеобразное». Правда, в одном случае (у Розанова) акцент ставится на неповторимости смысла каждой отдельной культуры и необходимости быть преданным какой-то одной (именно ввиду их множественности). В другом случае, как у Белого, прокламируется парадоксальное усилие «открыть себя» культурам – всем сразу и одновременно.

Если в русской интеллектуальной истории XIX в., по крайней мере на значительном ее отрезке, оппозиция «просвещение» и «цивилизация/культура» (со всеми упомянутыми выше коннотациями) играла значимую роль, то уже на рубеже веков эта оппозиция размывалась. Прежней понятийной конфигурации не было места. На протяжении едва ли не всего XX в. популярностью пользовалась другая оппозиция – между «цивилизацией» и «культурой». «Просвещение» в эту оппозицию уже не было вписано. Оно, в зависимости от ряда уточнений, могло оказаться и «на стороне» культуры (так бывало в начале века), и «на стороне» цивилизации (рационализм, «просвещенчество», «образованщина»). В конечном счете, уже на исходе XIX в. идея многообразия культур заступила место идеи культуры как Просвещения (так или иначе понятого). Но при этом понятие «просвещение» словно «отдало часть самого себя» понятию и идее «культура»²¹. «Просвещение» семантически

«Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру

«полегчало» и как бы «выветрилось», «культура» же концептуально «уплотнилась», все вобрала в себя, причем не только из просвещения, но и из быта. «Секуляризация» этого понятия в дальнейшем не могла уже отменить высшего (почти сакрального) его значения среди всех других «русских» категорий.

Примечания

- 1 Исключение составляет единственный случай, когда «civilisation» так и осталось в русском переводе как «цивилизация», что само по себе явилось событием вполне революционным. Французский оригинал «Философических писем» и первый их русский перевод, выполненный А.С. Норовым и Н.Х. Кетчером (в редакторской правке Н.И. Надеждина), доступны в издании: Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 86–106, 641–676.
- 2 См.: Пушкин А.С. О причинах, замедливших ход нашей словесности // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.: АН СССР, 1964. Т. 7. С. 18; *Он же*. Письмо П.А. Вяземскому от 13 июля 1825 г. // Пушкин А.С. Письма. М.; Л.: Academia, 1926. Т. 1. 1815–1825. С. 140.
- 3 *Тургенев А.И.* Хроника русского. Дневники. М.; Л.: Наука, 1964. С. 262. (Здесь и далее курсив мой. – Ю. А.)
- 4 См.: *Киреевский И.В.* XIX век // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 89.
- 5 *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Там же. С. 248–249.
- 6 *Тютчев Ф.И.* Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. Ф.И. Тютчев. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 201–209.
- 7 *Герцен А.И.* Письма к путешественнику // Герцен А.И. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 2 С. 385.
- 8 *Будагов Р.А.* История слов в истории общества. М.: Просвещение, 1971. С. 128.
- 9 *Самарин Ю.Ф.* По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философией, о народных началах и об их отношении к цивилизации // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: Мысль, 1996. С. 542.
- 10 Там же.
- 11 Там же. С. 545–546.
- 12 Нередко полагают, что утверждение концепта «культура» в русском лексиконе инициировано книгой Э.Б. Тэйлора «Первобытная культура» («Primitive culture»). Ее русский перевод появился в 1872 г., сразу вслед за английским изданием 1871 г. На самом деле топика понятия «культура» в России лежит в плоскости философско-исторической проблематики, историософии, а не антропологии или этнографии, как в Европе. Русская этнография вплоть до второй половины 1880-х годов этим понятием не пользовалась.

Ю.А. Асоян

- 13 См.: *Срезневский И.* Просвещение (словарная статья) // Материалы к словарю древнерусского языка: В 3 т. М., 1893–1895. Т. 3.
- 14 *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Языки русской культуры, 1995. Т. 1. С. 475–476.
- 15 Цит. по: *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М.: Республика, 1997. С. 36.
- 16 *Гоголь Н.В.* Избранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 6. С. 70. По энергетике, напору и формульности статья Гоголя о просвещении напоминает манифест И. Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (*Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Камі, 1994.). Все надежды Кант возлагает «на публику», которая хоть и не скоро, но в состоянии «сама себя просветить». Немецкий философ убежден, что для просвещения не требуется ничего, кроме свободы «публично пользоваться своим разумом» (с. 131) и суда «открытой общественной дискуссии и критики» (с. 133). Насколько подобное понимание просвещения связано с идеей цивилизации и как далеко все это отстоит от идеи религиозного Просвещения у Гоголя, говорить не приходится.
- 17 *Соловьев В.С.* Данилевский // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 408. К. Леонтьев в свое время обвинял в изменничестве самого В. Соловьева и даже предлагал «за предательство» выслать его в Европу. Соловьев «возвращает» обвинение в измене ближайшему единомышленнику Леонтьева – Данилевскому.
- 18 О задачах русского просвещения Хомяков пишет: «Внимай ему – и все народы / Обняв любовью своей, / Скажи им таинство свободы, / Сиянье веры им пролей»... (Цит. по: *Жаба С.П.* Русские мыслители о России и человечестве. Антология русской общественной мысли. Париж: ИМКА-пресс, 1954. С. 34).
- 19 *Розанов В.В.* Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 31. Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи с указанием страницы.
- 20 См.: *Белый А.* Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1993.
- 21 Понимание культуры как просвещения с новой силой зазвучало в построениях Вяч. Иванова. См.: *Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.



Э.Н. Волкова

ЭЛЕМЕНТЫ ПОСТМОДЕРНИЗМА
В КОНЦЕПЦИЯХ П.А. ФЛОРЕНСКОГО
И В.В. НАЛИМОВА

Статья посвящена анализу концепций двух представителей русской религиозной философии. Автор стремится показать, что в них содержатся элементы представлений, характерных для постмодернизма: культура как язык, текстовая природа личности и всей реальности.

Ключевые слова: горизонт незнания, семантическое поле, символ, термин, культура как язык.

Одним из главных признаков интеллектуальной культуры постмодернизма является принципиальная критика западного (новоевропейского) стиля мышления – за его рациональность, позитивизм, веру в универсальные истины и общий прогресс человечества. Мишель Фуко доказывал, что любое знание – это «продукт властных отношений», результат борьбы различных идеологических систем за «власть интерпретаций»; согласно его концепции, владельцы индустрии культуры (прежде всего, СМИ) навязывают обществу определенный язык, а значит, и образ мысли. Жак Деррида также рассматривал традицию толкования любых текстов как попытку овладеть первоисточником, присвоить его, подчинив господствующим стереотипам мышления. Тем самым утонченная форма ницшеанской «воли к власти» была обнаружена в самом главном принципе гуманитарного знания – в его «воле к смыслам».

Между тем еще в начале XX в. великий русский религиозный философ П.А. Флоренский (которого называли русским Леонардо да Винчи) предлагал конструктивную критику господствующего научного мировоззрения, которое в значительной степени оставалось и его собственным. Он создал такой впечатляющий образ науки:

Тощая и безжизненная, как сухая палка, торчит наука над текущими водами жизни, в горделивом самомнении торжествует над потоком. Но жизнь течет мимо нее и размывает ее опоры. <...> Время влачит упрямящуюся Науку. Время разбивает ее о скалы. Время рушит каждое данное осуществление ею своего метода. <...> Признать неправду Науки – значит сказать «**да**» Времени, сказать «**да**» Жизни – ...оживить мысль (здесь и далее в цитатах слова выделены автором)¹.

По мнению Флоренского, в отличие от науки, философия – это «умная медитация жизни, претворяемой в текущее слово». Метод философии – это «ритм вопросов и ответов», причем никакой ответ не является «погранично-последним». Согласно Флоренскому, «как наука, так и философия... несмотря на свою противоположность друг другу, все же суть, в существе своем, – одно, **язык**» (с. 154).

Близкие мысли (и потому похожие слова) для характеристики природы человеческого познания находил В.В. Налимов²:

Незнание – то незнание, контуры которого мы можем обрисовать, провоцирует нас, заставляет нас искать, заставляет удивляться Миру и нашему в нем бытию. В этом удивлении жизнь наполняется смыслом. Исчезает то страшное, что современные психиатры склонны называть экзистенциальной пустотой. <...> В непрерывном расширении горизонта нашего *незнания*... наверное, прежде всего и заключается смысл нашего существования... Высветляя незнание, мы хотим прежде всего сформулировать предельные вопросы. На эти вопросы нет ответа, и в будущем мы можем надеяться не столько на ответы, сколько на углубление самих вопросов³.

Что же делает двух авторов подобных высказываний *религиозными философами* (а значит, в высшей степени традиционалистами)?

П.А. Флоренский утверждал, что претензия давать такие формулы и определения, которые осмыслены «сами в себе, вне всякого контекста», является «глубоко противохристианской». По его мнению, единственно христианский – смиренный – путь рассуждений должен быть таким: «Я говорю то, что **сейчас**, в данной комбинации суждений, в данном контексте речи и отношений **истинно**, но ни на что большее не притязаю» (с. 151). В свою очередь, Налимов стремился объединить христианскую и буддийскую модели личности на основе современной трактовки природы языка.

Общим у двух русских мыслителей является стремление синтезировать новейшие научные достижения их времени, использовать язык физики и математики для выражения (и тем самым обновле-

ния, «оживления») некоторых традиционных концепций и религиозного мировидения в целом.

В.В. Налимов считал полезным использовать некоторые математические структуры как образы, потому что все привычные для нас образы уже «исчерпали свой семантический потенциал». При этом он ссылаясь на формулу основоположника лингвистики Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира».

По мнению В.В. Налимова, представления современных физиков о природных силовых полях напоминают индийскую теорию о тончайшей субстанции, заполняющей пространство Вселенной, которая способна регистрировать все события, каждую человеческую мысль и чувство. Эту единую психическую реальность, по аналогии с физическим полем, Налимов предлагает назвать полем космического сознания или миром метасемантики. В отличие от научного и религиозного канона, это поле характеризуется философом и как упорядоченная, благотворная энергия, и как семантическое поле, несущее в себе все значения, смыслы языка.

Налимов предлагал – вполне постмодернистски – весь воспринимаемый нами эволюционирующий мир рассматривать как множество текстов. С его точки зрения, когда мы говорим о биосфере, то текстами оказываются отдельные особи, виды и другие составляющие биосферы; когда рассматриваем ноосферу, то текстами становятся сознания людей (как в личных, так и в коллективных проявлениях), а если речь идет о смысле мира в целом, необходимо признать его *текстово-языковую* структуру. Ролан Барт тоже писал о том, что культура все больше открывается нам как «символическое поле, обладающее единством»; поэтому можно предвидеть, что вскоре самые различные научные дисциплины будут изучать *культуру как язык*.

Налимов утверждал, что человеческая личность – это такой текст, через который происходит «распаковывание» семантического континуума. При этом каждая культура несет отпечаток своих великих творческих личностей, а следы самих культур сохраняются в «духовном покрывале» (семантическом поле) Земли. Русский философ сближал это понятие с коллективным бессознательным К. Юнга и ноосферой Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского. Близкий подход можно обнаружить у выдающегося (но тоже почти забытого) европейского философа XX в. О. Розенштока-Хюсси⁴, который писал:

Язык переживет любого говорящего индивида. Смертные люди, когда говорят, поднимаются до такого уровня, на котором они уже не подвержены забвению: ведь они общались и, значит, нечто оставили от себя в памя-

Э.Н. Волкова

ти друг друга. В человеческой речи навечно записывается все, что происходит во вселенной⁵.

Представление о реальности, наиболее характерное для современной (постмодернистской) культуры, можно выразить словами польского философа Г. Сколимовского:

Не существует *реальности как таковой*, которую сознание посещает и которую обрабатывает. <...> Всегда, когда мы думаем о ней, когда мы созерцаем ее (любым образом), *реальность неизменно предстает перед нами трансформированной нашими когнитивными способностями*⁶ (курсив автора).

Сравним этот тезис с текстом П.А. Флоренского:

Мы говорим: «Природа». Но природа не дана нам ведь **вне** нашей жизни с нею, и то, что мы говорим о природе, – сказали тем самым о жизни нашей мысли, о философии. Философия – слово природы, слово тайны мира, слово жизни (с. 149).

Согласно М. Мерло-Понти, человек *лингвизирует* свой мир; человек живет в мире, непрерывно пересотворяемом с помощью его собственного языка. В.В. Налимов тоже подчеркивал, что глубинные смыслы таких «больших текстов», как целые культуры (прошлые и современные), *чтобы они не угнетали, не подавляли человека*, должны все время обновляться в соответствии с меняющейся ситуацией.

Означает ли такая постановка вопроса, что реальность непознаваема? Для обоих русских религиозных философов ответ на этот вопрос был вполне определенным: нет, не означает.

П.А. Флоренский настаивал, что реальность **есть**, как и способ «пробиться» к ней (хотя и весьма непростой):

Именно потому, что нас окружают не призрачные мечты, которые перестраивались бы по нашей прихоти, а реальность, имеющая свою жизнь... она требует с нашей стороны **усилия**, чтобы были завязаны с нею новые связи, чтобы были прорыты в ней новые протоки. Это – **символы**. Они суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до сих пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем – слышим ее; символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности (с. 344).

Согласно Флоренскому, символ «дает нашему духу простор еще и еще возвращаться к слову, не наскучив им, не исчерпав его», каждый раз находя в нем «источник новых сил и новых обогащений». Такое «синтетическое слово» открывает возможность «созер-

цания с вершины, которой достигла мысль», оно открывает широкие горизонты. Но путь к подлинной реальности, по его словам, вовсе не является прямой и торной дорогой к *единственной* вершине; на этом пути нас встречают многие «камни преткновения», которые служат необходимой опорой для мысли.

П.А. Флоренский предлагал такое толкование *слова*, которое выглядит одновременно и глубоко религиозным, и почти постмодернистским. Он утверждал, что всякое отдельное слово не существует самостоятельно, но представляет собой *узел живой речи*, в которой только и определяется его значение: «Слово, понимаемое узко, должно рассматривать как свившееся в комок предложение и даже целую речь, а предложение – как распутившееся свободно слово» (с. 208).

Научные термины (технические выражения), согласно Флоренскому, служат синтезу многих слов; они «свивают в себя» сжатое описание реальности. Номенклатура классификаций в минералогии, ботанике, зоологии «есть сгущенный опыт многосотлетней истории мысли, уплотненное созерцание природы».

В качестве примера такого «сгущенного исторического опыта» Флоренский исследовал этимологию слова «термин». Он отмечал, что первоначальное его значение – граница, пограничный знак, борозда, разделяющая земли разных владельцев. Это разделение имело религиозный характер, так как было вызвано страхом задеть чужой культ (почитаемых покойников), нарушить табу. Согласно Флоренскому, в ранних культурах всех индоевропейцев имуществом владели не живые, а «усопшие, сделавшиеся богами»; могилы были их престолами, а дома сынов и внуков – храмами. Каждое поле окружалось необработанной полоской земли (символической оградой), вдоль нее совершались обряды и жертвоприношения установленным камням – термам, выполняющим функцию богоохранителей границ. И потому первично «термин» – страж порога, «хранитель границы культуры: он дает жизни расчлененность и строение ...не допуская всеобщего смешения». Термины обозначают **предел** каждой области культуры, принадлежа к этой культуре, или, выражаясь математически, «есть ее **предельное значение**» (с. 222).

Переходя от этимологии к сущности *слова*, Флоренский предлагал свою особую его интерпретацию. Согласно его концепции, слово – это не только ощущение, усилие артикуляции и слуха (**фонема**). Оно ставится перед нами предметно – «метается пред», как нечто **вне** нас; так образуется **морфема** слова, его внешняя форма. Наконец, это неподвижное тело обретает гибкость, «облекается в душу, в свой смысл» – **семему** и становится индивидуально

значимым. Но значение слова меняется даже в пределах одной речи, иногда – весьма существенно, до противоположности (например, при ироническом или саркастическом словоупотреблении). Философ пишет:

Семема слова непрестанно колыхнется, дышит, переливает всеми цветами, не имея никакого самостоятельного значения, уединенно от **этой** моей речи, вот **сейчас** и **здесь** (с. 236).

Флоренский утверждал, что «мы говорим ради семемы», нам важно высказать именно то, что **мы** хотим высказать. Однако для этого необходимо взаимное понимание тончайших, часто неожиданных оттенков смысла, которое возможно только на фоне уже происходящего «духовного соприкосновения».

Философ подчеркивал, что образование семемы есть «величайшее собирание внимания в одну точку, в одно острие». Пока слово не употребляется, семема пребывает словно мертвой, но как только слово попадает в поток живой речи, его семема оживает и наполняется внутренней силой и значением.

Флоренский отмечал, что опасности угрожают языку с двух сторон: от попыток строить искусственный, «рациональный» язык (вроде эсперанто), но также и от попыток выразить в языке «темное первоощущение мира, – весь океан подсознательного и сверхсознательного, колышущийся за тонкою корою разума» (с. 166). Чайковский писал о даре музыканта среди ночной тишины слышать, будто «земля, несясь по небесному пространству, тянет какую-то низкую, басовую ноту». Звуками ночи, «реющими, сплетающимися, звенящими и порхающими», жили Тютчев и Фет⁷. Флоренский подчеркивал, что хотя поэт *почти поет*, «в том-то и трудность, что хочется не воспеть, а именно **высказать** несказанное» (с. 169).

Флоренский напоминал, что провозглашением свободы индивидуального языкового творчества мы обязаны сначала романтикам, а потом декадентам и футуристам. Он пишет:

Когда речь была понята футуристами как речетворчество, и в слове ощутили они энергию жизни, тогда, опьяненные вновь обретенным даром, они заголосили, забормотали, запели. <...> На хмельной напиток слова слетались подростки и юношество, лучшие его распространители. <...> Интерес скандала, разгоревшегося около футуризма, счастливо содействовал его успеху. <...> Свою правду эти «баячи-будетляне», т. е. поэты будущего, не высказывали, а выкрикивали, облекая дурашливыми парадоксами. <...> Всех поражала оригинальность, смелость, неожиданность, крайность, молодость (с. 172–173).

Не является ли эта оценка языковой ситуации начала XX в. вполне адекватной для характеристики массовой культуры наших дней?

П.А. Флоренский подводил итог своим размышлениям о противоречивости языка такими словами:

Итак, в языке все живет, все течет, все движется (тезис). Язык предстает духу как целое, уже готовое, сразу обозреваемое... (антитезис). Именно противоречивостью этою, в ее предельной остроте, и возможен язык. <...> Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении – индивидуальным. <...> Слова синтезируют в себе энергии человека и мира⁸.

П.А. Флоренский доказывал, что убеждение в магической силе слова составляет всеобщее достояние разных народов на протяжении веков и тысячелетий, и он сам разделяет это убеждение:

Когда люди ближе были к истокам райской сплошной экстатичности, тогда слово, по признанию новейших лингвистов, не говорилось, а вырывалось из переполненной сверхсознательными переживаниями груди (с. 269–270).

И потому Флоренский тоже часто предпочитал использовать эмоционально насыщенные образы для выражения своих философских постулатов. Например:

Можно сказать, что в слове исходят из меня гены моей личности, гены той личностной генеалогии, к которой принадлежу я. И потому, словом своим входя в иную личность, я *зачинаю* в ней новый личностный процесс (с. 271).

В отличие от Флоренского, В.В. Налимов был убежден, что адекватные представления о процессах человеческого мышления требуют *нового* языка. Он показал, что *смыслы* слов поддаются вероятностному исчислению, а семантика определяется вероятностно задаваемой структурой смыслов. Согласно Налимову, существует «нераспакованный» (непроявленный) семантический континуум (поле), в котором «спрессованы» все смыслы мира, а каждый его «квант» (слово) содержит в себе весь семантический потенциал. При этом *слова* характеризуются смысловой размытостью, а *язык* остается открытым для спонтанной смысловой перестройки. Такой язык свободен от закона исключенного третьего, – соответственно, он свободен от жесткого разграничения истинности и ложности. Именно в семантическом поле происходит порождение творческих импульсов, причем хранящиеся в нем

архетипы служат ключами, открывающими путь к интуиции человека; чтобы это произошло, человеческое сознание должно быть открыто по отношению к собственным глубинам.

Понимание текста, по Налимову, – это порождение особых «фильтров» при каждой новой ментальной и жизненной ситуации. Под действием таких фильтров происходит «распаковывание» смыслов, «спрессованных» в его семантическом поле («свившихся в комок», по Флоренскому). Новые тексты и раскрывшиеся через них смыслы создают новые условия бытия человека; здесь Налимов, как отмечает он сам, близко подходит к представлениям М. Хайдеггера. Собственно понимание – это *перепонимание* того, что ранее уже было кем-то понято, т. е. *распаковано* на смысловом континууме, но оставалось еще скрытым (считалось несущественным, «мало весящим»). Понимание возможно только путем порождения такого фильтра, который приближает чужой текст – чужую смысловую ориентацию – к нашей собственной. Поэтому понимание – это способность найти в чужом тексте нечто свое, или «найти самого себя новым в чужом».

По Налимову, классические философские и священные тексты – не просто важные факты истории, а узловые точки человеческой мысли, которые можно и нужно без конца реинтерпретировать (по-новому «распаковывать» их смыслы), так как в них «спрессованы» проявления тысячелетней мудрости. Преобразующие личность тексты несут в себе те смыслы, которые человек смутно ожидал (был подготовлен к их восприятию), но сам не мог найти.

Налимов подчеркивал, что человек способен не только к пониманию, но и к *непониманию*, сопротивлению новому – особенно чужому новому. При этом философ ссылаясь на знаменитый тезис Уайтхеда: «Мир стоит лицом к лицу с тем парадоксом, что он ждет нового и в то же время охвачен ужасом перед потерей прошлого, знакомого и любимого». Именно поэтому «непонимание почти всегда вызывает агрессию, так что степень агрессивности может служить мерой непонимания». Между текстом и возможностью его понимания часто стоят *парадигмы* культуры, защищающей свою смысловую целостность. Новая, достаточно драматическая ситуация иногда порождает более радикально действующий *фильтр*, резко меняющий систему смыслов⁹.

Налимов предлагал исходить из многоуровневой схемы функционирования человеческого сознания, которую можно представить так. Первый (верхний) уровень – это логическое мышление (тот слой сознания, где смыслы подвергаются раскрытию через обычную, формальную логику). Второй уровень – это особое пред-

мышление, иногда именуемое интеллектуальной интуицией; здесь происходит отбор (из всех возможных слов) базовых понятий и раскрываются их смыслы. Третий уровень – это «подвалы сознания», где осуществляется встреча индивидуального сознания с архетипами коллективного бессознательного (по терминологии К.-Г. Юнга). Четвертый, нижний, слой (именно в структуре *сознания!*) представлен *телесностью* человека, которая активно взаимодействует со всеми тремя уровнями, в том числе – с интеллектуальной деятельностью человека. Согласно Налимову, выход в измененные состояния сознания может происходить не только спонтанно, но и при помощи целенаправленного воздействия на тело – через релаксацию, регулирование ритмов дыхания, сердцебиения и т. п. Такую «восточную» практику Налимов называет *самогипнозом*, который позволяет разрушать «семантическую капсулу» индивидуума и отправляться в путешествие по семантическим пространствам.

Философ утверждал, что процесс порождения текста осуществляется в «подвалах сознания», где мы непосредственно взаимодействуем с образами. Пережитое там передается на уровень предмышления, где создается обстановка, благоприятная для появления тех или иных фильтров для зарождающихся представлений. Под действием каждого фильтра уже на верхнем (логическом) уровне происходит *редукция* «размытых» слов-образов к их «точечным» (атомарным) значениям. С точки зрения Налимова, редукция – это «серьезное огрубление смыслов», но она необходима для построения изящных и строго логичных концепций. Однако из-за этой редукции мы видим только «надводную часть айсберга сознания», как правило, забывая о его глубинах (и тем самым легко соскальзывая «с ледяной вершины» к догматизму)¹⁰. По мнению Налимова, этот метод – вовсе не единственно возможный способ осмысления мира; он является наследием античности, закрепленным средневековыми схоластами (отточившими логическую мысль). В качестве примера альтернативного метода философ напоминает о приемах дзен-буддизма, позволяющих раскрывать смысл текста с помощью *коанов*, или *мондо* («бесед огневой скорости»); в этом случае логически структурированная мысль не успевает созреть, и понимание происходит на уровне спонтанно возникающих образов и представлений.

По Налимову, способность человека к пониманию в разных культурах «различным образом распределялась по уровням сознания». Например, западные мыслители тщетно пытались строго логически определить свободное поведение – в отличие от поведения детерминированного; ведь «мы не свободны от смыслов, так как

постоянно стремимся овладеть ими». М. Мерло-Понти выражал эту мысль крайне жестко: «В силу того, что мы находимся в мире, мы *приговорены* к смыслам».

Западная культура породила представление, что «способность порождать нетривиальные фильтры» появляется у человека только в трагических ситуациях (раскрывающих суть его личности). Так, во французском персонализме трагизм рассматривается как изначальная, недоступная рациональному познанию предельность, которая поддерживается нескончаемой озабоченностью будущим. Однако основная устремленность восточной (прежде всего, буддийской) личности – выход из поля страдания, отказ от привязанностей, порождающих трагические противостояния; в этой традиции «только отказавшись от смыслов, мы можем обрести великий покой».

Одной из основных особенностей любого человека Налимов считает его способность к непрекращающемуся внутреннему диалогу с самим собой. Наше сознание изначально двумерно: «дневное сознание» задано парадигмой современной культуры, а «ночное» унаследовало архаические функции воспринимать угрозы, исходящие от окружающего мира, и «предвидеть будущее». По мнению Налимова, именно с «ночной составляющей» личности З. Фрейд пытался установить контакт с помощью психоанализа. О. Розеншток-Хюсси писал:

Мысленно мы как бы разговариваем сами с собой. <...> *Таким образом, мир мысли – удвоение мира речи путем объединения говорящего и слушающего внутри одного сознания.* Свобода говорить с самим собой делает нас подлинными властителями мироздания¹¹.

Итак, личность, по Налимову, – это *текст*, интерпретирующий себя самого, способный стать многомерным и вступить в связь с другими личностями-текстами (в том числе – с самим собой как с *другим*). Если согласиться с постмодернистами, что из-за множества интерпретаций всякий текст по существу иллюзорен, человеческая личность тоже оказывается иллюзорной. Ведь личность – это «спонтанно возникающий и самочитаемый текст», который может подключаться к «спонтанным вибрациям вселенской семантики». Если между этими вибрациями и текстом-личностью возникает резонанс, рождается «харизматическая» способность человека слышать то, что не слышат другие; тогда можно говорить о *трансценденции его личности*. Подобный опыт знаком мистикам, поэтам, ученым – всем творческим людям, умеющим спонтанно или целенаправленно возвращаться к детской восприимчивости психики. Взрослея, дети учатся перенаправлять потоки творческой энергии

к верхним уровням сознания, *мысленно* осваивать их, оформлять в слова; это происходит с помощью тех фильтров (*осмысления, интерпретации*), о которых писал Налимов.

Из этой теоретической модели следует, что широта, «многомерность» человеческого сознания состоит в его способности раскрываться, выходить за свои пределы без саморазрушения. Согласно Налимову, мы расширяем свою личность, выходя за границы парадигмы своего времени, вживаясь в культуры прошлого, становясь «гражданами *вневременной* вселенной».

Налимов пишет: «Что есть личность? <...> Это роковой вопрос для человека. Умение выстоять перед этим вопросом, не испугаться его, не уклониться от него, будет определять возможность человека выжить в этом Мире, быстро идущем в непонятное будущее»¹². Я думаю, что с такой постановкой вопроса могли бы согласиться и П.А. Флоренский, и многие современные приверженцы постмодернизма.

Примечания

- 1 *Флоренский П.А.* Мысль и язык // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 127–128. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.
- 2 В.В. Налимов – ученый и философ, недостаточно известный и оцененный на родине. Физик по образованию, инженер и математик, он с 1936 г. за свои религиозные убеждения подвергался репрессиям (18 лет провел в тюрьмах, лагерях Колымы и в ссылке). С 1965 г. В.В. Налимов был профессором МГУ, разрабатывал проблемы философской антропологии и «вероятностной модели языка».
- 3 *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989. С. 14, 19.
- 4 Ойген Розеншток-Хюсси (1888–1973) был автором нового оригинального метода исследования действительности путем анализа человеческой речи. По словам К. Гарднера, его труды переживают сейчас «второе рождение» в Германии и США.
- 5 *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994. С. 127.
- 6 Цит по: *Налимов В.В.* Указ. соч. С. 41.
- 7 Поэтический образец такого рода творчества предлагает и сам Флоренский: «Солнце, нисходя в свои брачные покои, звучит неизъяснимо торжественною хвалою. И звездные лучи, сталкиваясь в мировых пространствах, звенят, как ломающийся ноябрьский ледок. И молчание храма, древнего наслуженного храма, пропитано осевшими на стенах песнопениями. Все звучит, и все просит об ответном звуке. Но ответный звук... не может воплотиться в слово, и “неиз-

Э.Н. Волкова

реченные глаголы” бьются крылами о стены тюрьмы своей» (*Флоренский П.А.* Указ соч. С. 167–168).

- 8 Ту же мысль П. Флоренский образно выражал так: «Слово, как посредник между миром внутренним и миром внешним, т. е. будучи амфибией, живущею и там, и тут, устанавливает, очевидно, нити своего рода между тем и другим миром» (Там же. С. 166).
- 9 С.С. Аверинцев выражал готовность понять даже неприемлемое для него стремление революционеров на свой лад овладеть смыслом истории. Его интерпретация выглядит так: «Ницше, звавший прочь от Христа, знал, чем соблазнять – волей к власти, к мощи и опасности, героической позы. Действовал соблазн: была ваша история – будет наша, была ваша слава – будет наша, и мы, мы смотрим на прошлое отечества (как и человечества) сверху вниз. <...> Святыни были проданы... прежде всего, за упоительную иллюзию: история – послушная глина под *нашими* руками. Это страшно; но разве это так непонятно?» (*Аверинцев С.С.* По поводу статьи А. Зубова «Пути России» // *Континент.* М.; Париж, 1994. Вып. 81. С. 176).
- 10 Любопытную иллюстрацию неприменимости строго логических построений приводит С.С. Аверинцев: «Деликатная категория грамматического лица, которая в определенных контекстах просто безразлична с точки зрения формальной логики, сплошь да рядом определяет корректность или некорректность высказывания внутри христианского дискурса. Мытарь сказал о себе “я грешник”, – и был прав; Фарисей сказал об этом Мытаре: “он грешник”, – и поступил дурно» (Там же. С. 175).
- 11 *Розенток-Хюсси О.* «Идет дождь», или Язык стоит на голове // *Философские науки.* № 1–6. 1994.
- 12 *Налимов В.В.* Указ. соч. С. 24.

О.В. Гавришина

ПРОБЛЕМА КАНОНА В ИСТОРИИ ФОТОГРАФИИ

В статье обсуждаются три конкурирующие версии канона в фотографии, возникшие в течение краткого периода – с 1900-х по 1930-е годы. Первые две – пикториальная и авангардная – оказались подчинены логике канона, ориентированного на традиционную историю искусств, но с учетом специфики «современного искусства». Особое внимание уделяется структуре и значению книги Б. Ньюхолла, посвященной коллекциям фотографии в Музее современного искусства в Нью-Йорке; книга представляет победившую версию канона. Во второй части статьи рассматриваются тенденции последних десятилетий, когда вновь были востребованы авангардная и пикториальная программы.

Ключевые слова: медиум, модернизм, версии канона, пикториалисты, тиражируемость, история фотографии, Музей современного искусства в Нью-Йорке, постановочная фотография.

Фотография как средство создания и тиражирования изображения тесно связана со смысловой структурой современной эпохи. Время возникновения фотографии буквально совпадает с началом социального и культурного режима модерности. В 1839 г. об изобретении фотографического процесса почти одновременно было объявлено во Франции и Великобритании. Это произошло в результате экспериментов по закреплению изображения на светочувствительной поверхности, которые в Европе активно велись с середины 1820-х годов. В то же время изобретение фотографии предполагало опору на новые представления о физиологии зрения и статусе изображения, созданного без посредничества человека. Фотография очень быстро стала массовым способом создания и тиражирования самых разных изображений – от портрета и пейзажа до репортажа и криминалистической фотографии.

Хотя выставки фотографии, публикации книг фотографий, фотографические общества возникли очень рано¹, все эти формы оценки качества фотографии оставались маргинальными. В XIX в. и речи не было о формировании самостоятельного канона в фотографии. Изначально смысловая структура фотографии связана с настоящим, текущим моментом и в этом качестве противостоит полюсу истории, классики, канона. В таком смысле категория «канон» к фотографии просто неприложима.

Серьезное внимание к специфическим возможностям фотографии как средству изображения в начале XX в. указывает на осознание самостоятельного потенциала настоящего. Складывание канона в области фотографии не означало ее подчинения критериям отбора, заимствованным из других сфер (например, живописи). Напротив, это был динамичный процесс, за которым стояла борьба разных позиций и направлений. Вопрос о формировании фотографического канона по сути является вопросом о культурной рефлексии условий современности.

В 1900–1930-е годы возникли три альтернативные версии канона в фотографии. Наиболее ранней по времени (преобладавшей до 1920-х годов) была версия, сформулированная в русле международного движения пикториалистов. Показательна в этом отношении деятельность американского фотографа Альфреда Стиглица, который был создателем фотографического общества нового типа – «Фотосецессион». С 1903 г. Стиглиц начал издавать журнал «Camera Work», в котором публиковали свои работы как американские, так и европейские фотографы-пикториалисты; он же содержал галерею «291», где выставлялись их работы.

Со временем пикториальная фотография оказалась вписана в утвердившийся канон (который далее будет охарактеризован в качестве третьей версии) как одно из направлений художественной практики, однако при этом подчиненное иным критериям понимания фотографии. Важно рассмотреть критерии фотографического собственно в пикториальной фотографии как критериев независимых и предлагающих альтернативную версию организации фотографического канона.

На первый взгляд, движение пикториалистов очень близко к деятельности многочисленных фотографических обществ и клубов фотолюбителей, распространившихся на рубеже XIX–XX вв. Приближенная к живописной манере стилистика снимков, подчеркнутое внимание к композиции, идеализированные объекты, «возвышенные» сюжеты – все это подвергалось потом жесткой критике со стороны фотографов следующего (авангардного) поколения.

Однако, привлекая живопись и графику в качестве оправдания фотографии, сторонники этого движения одними из первых выдвинули положение об автономности и самодостаточности фотографического изображения. Вопрос о каноне в фотографии предполагает не просто выделение определенной группы фотографий, к которым применим критерий качества, а выработку критерия, который был бы применим *ко всем фотографиям без исключения*. Говоря о пикториальной версии канона, следует куда большее внимание уделять не стилистике снимков, а технике печати, качеству отпечатка, материальным характеристикам снимка; Стиглиц и другие участники движения придавали этому исключительное значение². Именно на этом основании пикториалисты выбирали «предшественников»³.

Попытка пикториалистов придать фотографии столь высокий статус нова и радикальна и в этом смысле имеет «модерную» природу. В то же время необходимо подчеркнуть известную архаичность пикториалистов в понимании предмета изображения, что не всегда очевидно сегодня. Пикториальная фотография, являясь фотографией по технике, не является фотографией (в современном понимании) по типу изображения. Характерным примером может служить известный снимок Стиглица 1907 г. «Палуба четвертого класса» («The Steerage»). Зачастую его используют как образчик социальной фотографии, отражающей массовую эмиграцию в США в начале XX в. Однако, не говоря уже о том, что снимок был сделан на пароходе, плывущем из Америки в Европу, а не наоборот, понимание фотографии у Стиглица существенно отличалось от программы документалистов. Позже Стиглиц подробно рассказал о том, как этот снимок был сделан.

Сцена заворожила меня: круглая соломенная шляпа, труба парохода, склоняющаяся влево, лестница, склоняющаяся вправо, белые сходни с цепными перилами; белые перекрещенные на спине подтяжки на мужчине внизу; круглые железные детали механизмов на нижней палубе; мачта, врезающаяся в небо и образующая треугольник. Я стоял не в силах пошевелиться какое-то время. Я видел соотношение форм, а сквозь него проступало новое видение, которое захватило меня: простые люди, ощущение корабля, океана, неба, чувство освобождения, чувство, что я вырвался из толпы, называемой «богатые».

<...> Я направился к главной лестнице парохода, спустился в каюту, схватил свой фотоаппарат «Graflex» и поспешил обратно, не переставая думать о том, не переменял ли позу человек в соломенной шляпе. Случись это, картины, которую я видел, больше бы не существовало.

О.В. Гавришина

<...> Никто не сдвинулся с места. У меня была только одна подготовленная пластина негатива. Удастся ли мне запечатлеть то, что я чувствовал? С замирающим сердцем я открыл затвор фотоаппарата. Если мне удастся задуманное, этот снимок превзойдет все мои прежние работы. Это будет визуальный образ, основанный на соотносящихся друг с другом формах и глубочайших человеческих чувствах, – шаг вперед в моей собственной эволюции, неожиданное открытие⁴.

В этом описании больше всего поражает то, что для Стиглица фотографическое изображение выстраивается как умозрительная конструкция. Даже время здесь предстает как совсем не фотографическое, оно как бы останавливается (к удаче фотографа). Как тип изображения пикториальная фотография стремительно устаревает в 1910-е годы, и зачастую нам трудно не увидеть в этом изображении документальное свидетельство, в соответствии с позднейшей логикой.

Несмотря на позднейшие противоречия, можно проследить общее в пикториальной и авангардной фотографии 1920-х годов⁵: сторонников и той и другой интересует специфика фотографии как медиума, но исходят они из разных оснований. Пикториальная версия построения фотографического канона, предполагающая акцент на материальных характеристиках снимка, оказалась очень мало востребована в XX в.

В конце 1910-х годов в европейском авангарде произошло радикальное переосмысление идеи искусства. Одним из источников его нового понимания стала именно фотография со всеми присущими ей характеристиками – тиражируемостью, случайностью снимка, способностью к фиксации социальной реальности. Фотографическое изображение легитимировалось, причем его связь с реальностью стала считаться не недостатком, а достоинством. Более того, был оценен потенциал фотографии как средства преобразования социальной и политической реальности.

Александр Родченко и Эль Лисицкий в России, Ласло Мохой-Надь и фотографы круга Баухауза в Германии, Мэн Рей и другие сюрреалисты во Франции – все эти фотографы не только экспериментировали с ракурсом, коллажной техникой, двойной экспозицией и т. п., но и создавали новые формы экспонирования и публикации фотографии. Возник новый тип иллюстрированного журнала (например, «СССР на стройке»), представлявшего, по сути, монтажный принцип изображения. Выставка «Film und Foto» в Штутгарте (1929 г.) и другие выставочные проекты этого времени предложили новый вариант осмысления и построения выставочного пространства.

Деятели европейского авангарда выделяли неустранимые социальные и политические коннотации изображения в новой медийной ситуации. Теперь фотография – это не одиночный снимок: напротив, подчеркивается ее серийность, включенность в некое целое, рамки которого должны сознательно устанавливаться. Кроме того, была утрачена значимость индивидуального авторства, и на первый план вышел коллективный характер производства и потребления изображений.

Если о каноне европейского авангарда (в традиционном понимании) говорить трудно, то можно и нужно говорить о его альтернативном подходе к установлению смысловой иерархии (и не только в области фотографии). Современность не нуждается в постоянных, внешних критериях иерархии: любая значимость подвижна, ее эффект возникает из текущей, мгновенной ситуации, которая всегда имеет идеологическое измерение. Это не означало, что авангардных фотографов совершенно не интересовали предшественники. Так, именно сюрреалисты «открыли» французского фотографа XIX – начала XX в. Эжена Атже, при жизни никогда не претендовавшего на статус художника. На выставке в Штутгарте были представлены 11 его фотографий, а снимок «Затмение солнца», помещенный на обложке журнала «Сюрреалистическая революция» (1926 г.), стал хрестоматийным примером. Однако фотография Атже (как и любая случайная фотография) важна для авангардистов только потому, что на уровне изображения она передает идею множественности и смысловой неоднозначности контекста. С точки зрения авангардистов, любая фотография, удовлетворяющая этим требованиям, может войти в канон.

Художественный язык авангарда, в том числе и фотографии, стал языком искусства и культуры второй половины XX в. Однако победила иная, третья, версия канона, исходившая из иной логики понимания природы фотографического изображения. Во многом она была направлена против политической ангажированности авангарда⁶.

Исторически формирование канона в фотографии (его третьей версии) произошло благодаря Музею современного искусства в Нью-Йорке (МоМА)⁷; в частности, велика заслуга кураторов коллекций фотографии – Бомонта Ньюхолла и Джона Жарковски.

В 1937 г. в МоМА прошла масштабная выставка «Фотография, 1839–1937». Здесь впервые были представлены снимки разных эпох и жанров, а иллюстрированный каталог выставки, созданный Б. Ньюхоллом, стал одним из первых обобщающих трудов по истории фотографии; это издание, дополненное и многократно переизданное, до сих пор сохраняет свое значение.

Если внимательно рассмотреть структуру книги Ньюхолла⁸, становится очевидной ее эклектичность: выделение 16 глав основано на разных принципах. В ней не выдержан даже хронологический принцип, так как внутри тематических глав автор вынужден возвращаться к истокам фотографии – к середине XIX в. За экскурсом в историю ранних экспериментов в сфере оптики (начиная с *камеры обскуры*) идет глава о дагерротипе как первом массовом способе фотографирования; следующая глава посвящена другой технике, с которой связано изобретение фотографии, – калотипу. Важно понимать, что дагерротип уже в 1840-е годы был весьма распространенным типом изображения (особенно во Франции и США). При этом каждый дагерротип является уникальным изображением, если не были экспонированы последовательно две пластины. Калотип же, напротив, хотя и относится к негативно-позитивным процессам и, следовательно, подлежит тиражированию, в ранний период был распространен очень мало и использовался чаще всего просвещенными любителями. Так что обе эти главы в значительной мере зависят от уникального, во всяком случае редкого, фотографического материала. Примечательно, что внимание к дагерротипу и калотипу, которые уравниваются по значению в книге Ньюхолла, исторически объяснялось разными причинами. Дагерротип изучался как техническое достижение, калотип пропагандировался в фотографических обществах: ранние калотиписты стали точкой отсчета для выстраивания своей «родословной» в пикториальной фотографии рубежа XIX–XX вв.

В главе, представляющей портретную фотографию, мы сталкиваемся с проблемой случайности подборки снимков. Уникальные, легко узнаваемые портреты французской артистической элиты середины XIX в., выполненные Надаром, соседствуют здесь с массовыми студийными портретами, характеризующими ту или иную их разновидность. Разнородностью материала отличается и глава, посвященная ранней художественной фотографии (было бы интересно рассмотреть, на чем основан и кем впервые провозглашен авторитет и художественный статус каждого из фотографов); однако в этом случае, в отличие от предыдущего, мы всегда имеем дело с авторской фотографией.

Седьмая глава книги Ньюхолла названа «Новая форма коммуникации». Сюжеты ее фотографий включают эпизоды Крымской войны и Гражданской войны в США, представляют сцены строительства железных дорог, грандиозные панорамы американского Запада и альпийские виды. Здесь же – фотографии городов Египта, Японии, лондонских трущоб, индустриальные пейзажи и многое другое. В этой главе авторская фотография вновь соседствует

с анонимной; кроме того, значительное внимание уделяется технике тиражирования снимков (например, стереоскопическим карточкам). В следующей главе, рассказывающей о различных попытках фиксации движения, эклектичность материала еще больше возрастает: фотография, представляющая строгие научные эксперименты, соседствует с ранней любительской и репортажной.

Логика изложения в следующих трех главах приближается к структуре истории искусств: здесь последовательно представлены пикториальная, «буквальная» (straight) и авангардная фотографии. Все снимки – авторские, уделяется внимание стилистическим особенностям работы фотографов, принадлежащих к разным художественным группам и объединениям.

Последние главы (двенадцатая и следующие) посвящены главным образом фотографии XX в. и во многом дополняют издание 1937 г. Здесь говорится о новой (по сравнению с XIX в.) технической характеристике фотографии – *моментальности* снимка, причем представлена как любительская (Ж.-А. Лартиг), так и профессиональная фотография (А. Кертеш, А. Картье-Брессон, Brassai, Л. Модел). Отдельная глава характеризует документальную фотографию – главным образом американскую 1930-х годов (У. Эванс, Д. Ланг, М. Бурк-Уайт). Выделение этого корпуса работ очень важно как один из результатов деятельности МоМА (и лично Ньюхолла), однако, по сути, автор приравнивает его к авангардной или пикториальной фотографии. Так на уровне структуры книги выявляется напряжение между документальной и художественной фотографией.

Представляя фотожурналистику, Ньюхолл широко привлекает материал XIX в., прослеживая развитие техники переноса фотографии в многотиражные периодические издания. 16-я глава называется «Новые тенденции» и посвящена развитию фотографии в контексте художественных практик второй половины XX в.

Мы столь подробно охарактеризовали структуру книги Ньюхолла, чтобы показать, насколько гетерогенным является фотографический материал и насколько сложно его подчинить единым критериям отбора. Однако при всей эклектичности построения в книге Ньюхолла четко прослеживается определенный принцип: единицей анализа для него вновь становится отдельный снимок. Фотографический канон представляется как набор отдельных фотографий, которые по тем или иным основаниям заслуживают внимания. Этот принцип далеко не очевиден и является отголоском ожесточенных споров о природе фотографии в 1910–1920-х годах.

Построение фотографического канона в МоМА было одновременно выражением ученической преданности⁹ и резкого неприятия авангарда. Особенно ярко это проявилось в деятельности Джона Жарковски, третьего куратора коллекции фотографии¹⁰. Конструкция этого канона выглядит архаичной, возвращая традиционные категории «шедевр» и «гений» (гениальный автор, пусть даже анонимный). В отличие от авангардистов, единицей анализа для кураторов МоМА является отдельная фотография, хотя принцип отбора ее авторов существенно отличается от пикториальной программы. В первую очередь и Ньюхолла, и Жарковски привлекают фотографы, в работе которых явно представлена рефлексия (или это качество может быть им вменено), – и в этом их близость к программе авангардистов. Однако для рефлексии требуется дистанция, которая у Ньюхолла и в еще большей степени у Жарковски возвращается как дистанция эстетическая, что означает существенный отход от авангардной позиции.

В этом смысле показательна судьба выставки 1955 г. «Семья людей» («The Family of Man»)¹¹, организованной вторым куратором коллекции фотографии МоМА Эдвардом Стайхеном. Взгляды Стайхена на фотографию существенно отличались от позиции его предшественника (Ньюхолла) и его преемника на должности (Жарковски). Выставка была эпической по масштабу и беспрецедентной по количеству посетителей в разных странах. Все фотографии были распределены по следующим темам: романтические отношения, супружество, рождение ребенка, материнство, детские игры, семья, совместная трапеза, труд, познание мира, танцы и музыка, человеческие эмоции, войны и политические потрясения XX в., надежда на возрождение жизни. Снимки перемежались с текстами пословиц разных народов, цитат из Библии и классической литературы.

Парадокс рецепции этой выставки в среде фотографов, кураторов и художественных критиков заключается в том, что их внимание полностью сосредоточилось на содержании фотографий, а не на специфическом способе их представления (который, безусловно, был заявлен)¹². Между тем, в отличие от других кураторов, Эдвард Стайхен являлся крупнейшим фотографом первой половины XX в. и обладал огромным опытом работы. Он начинал как пикториалист, занимался аэрофотосъемкой, в 1920-е годы стал одним из первых фотографов моды, а во время Второй мировой войны возглавлял фотоотдел ВМФ США. Для того чтобы отобрать 503 фотографии для выставки, Стайхен просмотрел около 2 млн снимков. Визуальное решение экспозиции разработал Герберт Байер – фотограф и дизайнер круга Баухауза, эмигрировавший в США.

Все фотографии были напечатаны для выставки заново, в крупном масштабе (размеры изображения человека часто были сопоставимы с его реальным ростом). Таким образом, пространство выставки может быть уподоблено журнальному развороту, где значение отдельного снимка зависит от расположенных рядом изображений (монтажный принцип). Однако в 1950-е годы авангардный посыл этой выставки совершенно не считывался, сопоставления изображений казались навязчивыми и плоскими. Некогда революционный изобразительный медиум выглядел средством трансляции банальных идей и сентиментальных мотивов¹³.

К концу 1930-х годов потенциал преобразования социальной и политической реальности, которую деятели авангарда приписывали фотографии, оказался исчерпанным. Формальные характеристики медиума были почти полностью подчинены содержанию. Значение «фотографического» сосредоточилось внутри одного снимка: именно такое понимание было заложено в канон фотографии, который окончательно сформировался к 1970-м годам¹⁴.

Современный подход к пониманию природы фотографического изображения учитывает утвердившийся канон, однако существенно его пересматривает¹⁵. Показательно, что канон по версии Ньюхолла в целом завершается 1970-ми годами, и это связано не только с датой последнего пересмотра текста. Перечень имен фотографов, упомянутых в последнем издании Ньюхолла, может быть дополнен такими значительными фигурами художественной сцены 80-х, как Синди Шерман, Нэн Голдин, Джефф Уолл. Однако в рамках концепции МоМА их фотографии непротиворечивым образом будут подчиняться логике отдельного произведения как шедевра. Последним значительным изменением принципов отбора материала 1970-х годов стало включение в канон цветной фотографии.

В то время как МоМА продолжает представлять моно- и групповые выставки, основанные на эстетике отдельного отпечатка, возрастает интерес к фотографии в собственно художественных практиках. По точной формулировке Дэвида Кампани, «с 1960-х годов искусство становится фотографическим»¹⁶. Подчеркнем, что смысловая связь выстраивается именно так: фотография в целом (как медиум) обретает значимость для понимания природы искусства, а не просто появляется возможность причислить какие-то отдельные фотографии к числу художественных произведений. Иными словами, в новых условиях происходит актуализация собственно современной (современной) природы фотографии. Яркое выражение эта тенденция находит в концептуализме 1960–1970-х годов и в тех современных художественных практиках,

где акцент делается на серийности, способности фотографии к документированию, конвенциях различных визуальных жанров, а также на посреднической роли медиа для выстраивания персональной и коллективной идентичности.

В тесной связи с новыми художественными практиками работает новое поколение критиков 1970–1980-х годов, открыто заявляющих о своей приверженности не только эстетической, но и политической программе европейского авангарда. Особенно показательна с этой точки зрения деятельность группы авторов, связанных с журналом «October» (издается с 1976 г. в США).

В эти же годы начинается также пересмотр отношения к книгам, иллюстрированным фотографиями, а также к старинным фотоальбомам в фондах библиотек¹⁷.

Что касается публикации работ по истории фотографии, изменения последних десятилетий выражаются здесь в первую очередь в учете альтернативных контекстов бытования фотографии (по отношению к музею, галерее и художественному каталогу). Можно упомянуть работы, посвященные, например, фотографии в журналистике, уличной фотографии, естественно-научной фотографии¹⁸. В этих изданиях существенно расширяется круг рассматриваемого фотографического материала и, что важнее, привносится новый институциональный контекст. Несколько иначе выглядят попытки представить варианты национальных историй фотографии или же «всемирной истории» фотографии. Та или иная национальная история фотографии чаще всего предполагает привнесение элемента своеобразия, экзотики, она представляется своего рода комментарием к основной истории¹⁹. В то же время «всемирная история» фотографии включает основной канон и дополнения к нему²⁰. Само введение фотографического материала в рамки истории (как базовый принцип его структурирования) неизбежно выявляет напряжение между смысловыми конструкциями «история» и «фотография».

Чрезвычайно показательны с этой точки зрения характерные для последнего времени внимание к феномену фотоальбома (photobook). Подобные издания в соответствии с авангардной логикой рассматриваются не как вторичная форма публикации в книге определенного набора оригинальных фотографий. Фотоальбом – это первичная форма, в которой фотографическое изображение только и обретает смысл – в конкретном полиграфическом исполнении, в столкновении с другими снимками и с белым листом, а также благодаря тексту, шрифту, орнаменту.

В начале 2000-х годов почти одновременно выходят в свет два издания, посвященных истории фотоальбома («Открытая книга:

история фотоальбома с 1878 г. по настоящее время» и двухтомник «Фотоальбом: история»). Набор рассматриваемых фотоальбомов в этих двух изданиях во многом совпадает, однако принцип представления материала отличается разительно. Оба автора двухтомной истории фотоальбома²¹, англичанин Мартин Парр и американец Джерри Бэджер, являются замечательными фотографами, и само их внимание к фотоальбому указывает на расширенное понимание природы фотографии. Однако у них история фотоальбома куда ближе к конвенциональной. Фотоальбомы подвергаются примерно такой же классификации, как и отдельные снимки в истории Ньюхолла. При значительном объеме текста, сопровождающем иллюстрации (небольшого размера), читатель сталкивается с довольно жесткой авторской интерпретацией: каждый фотоальбом наделен определенным значением – «документ», «пропаганда», «художественный эксперимент» и т. д.

В отличие от этого издания, в «Открытой книге», подготовленной Эндрю Ротом²², основной объем занимают фотоальбомы, представленные в хронологическом порядке (с общей вступительной статьей). Каждому альбому обычно посвящен целый разворот книги: на одной его стороне помещена обложка альбома, на другой – нескольких его характерных разворотов с фотографиями, по качеству воспроизведения близких к факсимиле. Информация о каждом фотоальбоме минимальна – по сути, это его развернутое библиографическое описание. «Историчность» подхода ограничивается использованием хронологического принципа. Читатель оказывается один на один с библиотекой тщательно отобранных фотоальбомов, которые выполняют функцию взаимной интерпретации. Сама «Открытая книга» является не чем иным, как цельным фотоальбомом, и в этом смысле саморефлективным изданием. Это впечатление усиливается тем, что в «Приложении» к книге на разлинованных листах показаны все стадии подготовки фотоальбома – от станков и команды, работавшей над изданием, до его обложки (все это – на примере работы американского фотографа Роберта Франка²³). Отсылка к идеям производственной эстетики 1920-х годов, видимо, осуществляется здесь и всерьез, и как ироничный жест.

Подобная стратегия, актуализирующая понимание фотографии в качестве тиражного медиума с подвижным значением, сегодня встречается не так уж редко. Тот же Мартин Парр выпускает альбомы с открытками из своей коллекции, построенные похожим образом. Так, в альбоме «Скучные открытки, США»²⁴ без всяких пояснений воспроизводятся американские открытки 1950-х годов (с царапинами, стертыми уголками, иногда почтовыми штемпелями).

Перед нами предстают вереницы автомобильных развязок и шоссе- ских дорог, аэропортов, провинциальных банков, торговых центров, мотелей с точным воспроизведением палитры цветной печати тех годов. Только лаконичное указание на последнем листе – «Коллекция Мартина Парра» (и странный эпитет «скучные» в названии альбома) может заронить в неискушенном читателе сомнение в том, что перед ним – случайный набор изображений. Предметом книги становится фотооткрытка как медиум – специфическая банальность ее сюжетов, сочетания цветов, которые обретают характер историчности. Однако вполне можно представить себе наивного «созерцателя» фотоальбома, которого заинтересуют именно аэропорты и мотели 1950-х годов, и он не заметит условности изображения.

Таким образом, понимание природы фотографии, сформулированное в кругах европейского авангарда 1910–1920-х годов, оказывается востребованным в академической и художественной среде начиная с 1970-х годов.

Влияние авангардной программы построения фотографического канона (то почти неосознанное, то открыто провозглашаемое) прослеживается на протяжении всего XX в. Однако в последние десятилетия, особенно в начале XXI в., неожиданно начинает актуализироваться пикториальная программа: растет внимание к физическим характеристикам негатива и отпечатка, к технике печати, материальным свойствам поверхности фотографии. В этом, как представляется, просматривается ранее не осознававшийся потенциал пикториальной фотографии для понимания современности. Не изображение как таковое, а сама техника печати выявляет «модерную» природу фотографии. В практике фотографов это проявляется, с одной стороны, во все возрастающем внимании к так называемым альтернативным фотографическим процессам (по сути, к фотографической технике XIX в.), с другой – в попытках воспроизвести эти процессы при помощи цифровой печати. Кроме того, при публикации фотографий в книгах все чаще становится значимым воспроизведение не только изображения, но и технических характеристик конкретной фотографии, которые приобретают, как мы пытаемся показать, совсем не техническое значение.

Эти тенденции нашли неожиданное подтверждение в политике цен на аукционах фотографии: сенсацией стала сумма в 2928 тыс. долл., заплаченная за фотографию Эдварда Стайхена «Пруд при лунном свете» (1904, платиновый отпечаток)²⁵. До этого рекордом считалось приобретение в 1999 г. фотографии Мэн Рея «Стеклянные слезы» более чем за 1 млн долл.²⁶

Еще более примечательной является тенденция к переосмыслению значения фотографического в русле пикториализма на уровне изображения. Речь идет о том внимании, которое сегодня уделяется постановочной фотографии, причем не только практике отдельных фотографов (весьма представительной с 1980-х годов), а самому принципу постановочности изображения. Можно говорить о радикальной попытке описать заново природу фотографического изображения, исходя из этого принципа. Так, каталог выставки, организованной в Национальной галерее Канады, можно рассматривать в качестве альтернативной истории фотографии; ее характерное название – «Играя роль. Фотография как театр»²⁷. По структуре эта история близка к базовому канону (выстроена по хронологии, охватывает разнородный фотографический материал), однако ее отличает решительный отказ от прежнего понимания специфики фотографического медиума. Теперь документальность фотографии рассматривается как частный случай постановочности, а не наоборот. Такое понимание очевидным образом сближается с позицией пикториалистов (в отношении предмета изображения) и позволяет рассматривать значение фотографии, связанное с современностью, как *локальные*, а не универсальные характеристики медиума.

Итак, складывание канона в области фотографии носило динамический характер и было сопряжено со столкновением разных позиций в отношении статуса и ценности современности. Несмотря на то что некоторым спорам о природе фотографического изображения скоро исполнится 100 лет, они по-прежнему не утратили актуальности.

Примечания

- ¹ В 1851 г. фотография была представлена на знаменитой выставке в Хрустальном дворце в Лондоне. В 1844 г. один из изобретателей фотографии, Уильям Генри Фокс Тэлбот, издал первую книгу с фотографиями – «The Pencil of Nature» («Карандаш природы»).
- ² Все выпуски журнала «Camera Work» содержали оригинальные фотогравюры.
- ³ В журнале «Camera Work» 1840-х годов неоднократно публиковались работы Дэвида О. Хилла и Р. Адамса, выполненные в технике калотипа (когда в качестве негатива использовалась бумага). Это обеспечивало особый характер отпечатка, в котором контуры изображения были растушеваны.
- ⁴ *Stevenson S., Forbes D. A Companion Guide to Photography in the National Galleries of Scotland. Edinburgh: National Galleries of Scotland, 2001. P. 126.*
- ⁵ В последнем выпуске журнала «Camera Work» были сформулированы принципы так называемой буквальной (straight) фотографии. Профессиональный

- путь многих крупнейших фотографов XX в., особенно в США, начинался с пикториальной фотографии.
- 6 Это не помешало авангардной фотографии, подчиненной иной логике, стать важнейшей составляющей новой версии.
 - 7 Официально отдел фотографии в музее был создан в 1940 г., однако активная экспозиционная деятельность в области фотографии началась в конце 1930-х годов.
 - 8 Мы пользуемся пятым, пересмотренным и дополненным, изданием: *Newhall B. The History of Photography from 1839 to the Present*. N.Y.: The Museum of Modern Art, 1982. 320 p.
 - 9 Не следует упускать из виду институциональный контекст, МоМА – один из первых музеев *современного* искусства.
 - 10 *Szarkowski J. The Photographer's Eye*. N.Y.: The Museum of Modern Art, 1966. 156 p. Эта книга, ставшая очень редкой, была переиздана МоМА в 2007 г. См. также: *Szarkowski J. Looking at Photographs*. N.Y.: The Museum of Modern Art, 1973. 216 p.
 - 11 *The Family of Man / Created by E. Steichen*. N.Y.: The Museum of Modern Art, 1983 [1955]. 192 p.
 - 12 Здесь мы во многом следуем за аргументами Джона Робертса. См.: *Roberts J. The Art of Interruption. Realism, Photography and the Everyday*. Manchester: Manchester University Press, 1998. P. 122–127.
 - 13 *Барт Р. Великая семья людей // Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С.Н. Зенкина*. М.: Изд-во им. Сабашиных, 2000 [1957]. С. 215.
 - 14 В 1973 г. в Музее современного искусства в Нью-Йорке прошла выставка, в качестве каталога которой была опубликована книга Жарковски «Looking at Photographs». И фотографии выставки, и книга добрались до России через 30 лет. См.: *Жарковский Дж. Вглядываясь в фотографии. 100 снимков из коллекции Музея современного искусства в Нью-Йорке*. Нью-Йорк: Музей современного искусства, 2003. 216 с.
 - 15 См. напр.: *The New History of Photography / Ed. by M. Frizot*. Koeln: Koeneemann, 1998 [1994]. 776 p.
 - 16 *Art and Photography / Ed. by D. Company*. L., 2003. P. 14.
 - 17 *Crimp D. The Museum's Old, the Library's New Subject [1981] // Crimp D. On the Museum's Ruins*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993. P. 66–83.
 - 18 *Westerbeck C., Meyerowitz J. Bystander: A History of Street Photography*. Boston, N. Y.; L.: Bulfinch Press, 1994. 446 p.; *Jeffrey I. Revisions: Alternative History of Photography*. L.: Lund Humphries Publishers, 1999. 119 p.
 - 19 См., напр.: *Bennett T. Photography in Japan 1853–1912*. N.Y.: Tuttle Publishing, 2006. 320 p.; *Dutch Eyes: A Critical History of Photography in the Netherlands*. Ostfildem: Hatje Cantz, 2007. 560 p.
 - 20 *Rosenblum N. A World History of Photography*. N.Y.: Abbeville Press, 1997. 712 p.
 - 21 *Parr M., Badger G. Photobook: A History*. N.Y.: Phaidon Press, 2004. Vol. 1. 320 p.; Vol. 2. 336 p.

Проблема канона в истории фотографии

- 22 The Open Book: A History of the Photographic Book from 1878 to the present. Goeteborg: Hasselblad Center, 2004. 423 p.
- 23 Роберт Франк – особенно примечательный в этом отношении фотограф. Он запретил воспроизведение своих снимков в изданиях, не оформленных с его участием.
- 24 Boring Postcards USA. Collection Martin Parr. L.; N.Y.: Phaidon Press, 2000. 176 p.
- 25 Показательно, что до этого средняя цена на отпечатки такого типа составляла несколько тысяч долларов. См.: *Гольдин М.* Триумф фотографии // Искусство. 2006. № 2. С. 68–71.
- 26 *Badger G.* Collecting Photography. N.Y.: Mitchell Beasley, 2003. P. 131.
- 27 Acting the Part. Photography as Theatre / Ed. by L. Pauli. L.; N.Y.: Merrell, 2006. 176 p.



О.В. Новиков

МОДЕЛИ ВЛАСТИ И ЗНАНИЯ В ТЕОРИИ МИШЕЛЯ ФУКО

В статье анализируются три основные модели власти, представленные в работе Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать» (и в цикле его лекций), а также ключевые понятия данной концепции. Автор показывает, что заинтересованность власти в определенной «объективности» знания не отменяет универсальной схемы взаимодействия власти и знания, разработанной М. Фуко.

Ключевые слова: «театр казни», нормализующее наказание, дисциплинарное общество, иерархический надзор, биовласть, расовый дискурс, модель власти, социальная практика.

В своей знаменитой работе «Надзирать и наказывать»¹ М. Фуко подробно рассматривает три основные модели власти: «театр казни» (или «королевская» модель), «дисциплинарная» и «биовласть». Кроме того, и в этой монографии, и в цикле лекций «Нужно защищать общество» (прочитанных в Коллеж де Франс)² Фуко уделяет большое внимание своеобразному дискурсу «гуманистических реформ», подготовившему две последние модели власти.

А первую из них, «театр казни», Фуко в основном относит к Средневековью и практикам королевской власти, датируя угасание этого «мрачного карательного празднества» (несмотря на его отдельные яркие вспышки) периодом 1830–1848 гг. [с. 14].

Согласно Фуко, формами преступления против королевской власти становятся оспаривание ее непрерывности и легитимности, отказ от исполнения обязанностей, связанных с налогами, податями, воинской службой. Но автор акцентирует внимание на случаях прямого покушения на жизнь короля (несмотря на их редкость), так как тело короля в рассматриваемой модели власти получает

расширительное толкование – как «тело» самой власти [с. 44]. И потому ответом на подобное преступление могла быть только казнь и пытка – «*ропись Короля на теле преступника*», которая «вписывается в судебный церемониал, призванный произвести, вывести на всеобщее обозрение истину преступления» [с. 50–52]. По мнению Фуко, в данном случае речь идет не о справедливости, а скорее о *месте* короля преступнику (которые как бы уравниваются): «В исполнении обычного наказания, в строжайшем соблюдении юридических форм действуют активные силы мщения» [с. 78].

Однако Фуко вводит еще одно характерное понятие – «терпимая противозаконность» [с. 119] – как важный элемент «микрофизики власти» в условиях несовпадения практической ситуации с идеально-юридической. В некоторых случаях, когда вассал *не желает* исполнять волю сюзерена, а подданный – волю государя, от власти требовалась терпимость, попустительство, чтобы социальное напряжение не оказалось чрезмерным [с. 119–120]. Существовало своего рода «пространство терпимости», использование которого подданные считали своей неотъемлемой привилегией и часто были готовы пойти на бунт, чтобы ее отстоять. При этом «верхи» и «низы» проявляли неожиданную солидарность: землевладельцы поддерживали крестьян, уклонявшихся от уплаты податей в казну, «новые предприниматели» поощряли отказ ремесленников выполнять цеховые правила, и даже контрабанда пользовалась широкой поддержкой населения. Такая ситуация фактически работала на экономическое развитие, но против легитимности королевской власти [с. 121].

Ситуация «театра казни», как и внутренние трения «механики власти» вообще, ярко проявлялась в тех случаях, когда осужденный в глазах народа превращался в героя. Фуко пишет:

Он представал как борец с законом, богачами, сильными мира сего, судьями, полицией и охранниками, с налогами и их сборщиками, и люди могли отождествить себя с ним. <...> Если осужденный изображался кающимся, признающим приговор, просящим прощения за преступления у Бога и людей, то он претерпевал очищение: он умирал как своего рода святой. Но и неукротимость претендовала на величие: не сдаваясь под пытками, осужденный выказывал силу, которую не могла сломить никакая власть [с. 98].

Таким образом, в самих процедурах, предназначенных для укрепления власти (пытках и казни), создавались предпосылки для ее ослабления. И потому в дополнение к «театру казни» суверенная власть обращалась за помощью к историческим аргументам, чтобы доказать «свое величие и свою непрерывность»; по сло-

вам Фуко, именно эту традиционную функцию выполняла история до XVII в. (и даже позже).

Несмотря на то что в модели «театра казни» правосудие осуществлялось тайно, «при установлении истины надлежало подчиняться определенным правилам»; доказательства варьировались по степени важности и достоверности, причем особое значение придавалось признанию преступника, который в результате начал играть роль «живой истины» [с. 57–58]. Таким образом, безличная, внесубъектная машина правосудия встречает субъекта и даже начинает его «конструировать» (хотя у Фуко этот процесс в полной мере тематизируется при рассмотрении «дисциплинарной» и «гуманистической» моделей власти). Иначе говоря, во внутренне конфликтной системе «театра казни» преступник парадоксальным образом *признается источником легитимации власти*.

Термины «истина» и «знание» вводятся Фуко как социальный эпифеномен власти: «функция дознания с применением пыток – добывание истины», причем этот механизм ассоциируется еще и с «судом Божьим» [с. 59–62].

Недостаточная действенность пытки и казни как инструментов власти привела ряд юристов к пониманию необходимости реформы правосудия. Начало формирования концепции этой реформы Фуко датирует второй половиной XVIII в., ее фактическое становление – рубежом XVIII–XIX вв., а завершение относит к 1840 г. [с. 17, 23–24]. Автор связывает реформу правосудия в Англии с именами Ромильи, Макинтоша и Ф. Бакстона [с. 23], во Франции – с именами Беккариа, Дюпати, Лакретелю, Дюпору, Пасторэ, Тарже, Бергасса и другими [с. 108].

Позицию реформаторов Фуко кратко формулирует так: «Необходимо, чтобы уголовное правосудие прекратило мстить и стало наказывать» [с. 106]. Их главная максима – «*мерой* наказания должна быть *гуманность*» [с. 108]. Оказалось, что повышение уровня жизни сопровождается ростом преступности и изменением ее характера (от «кровавой» к «мошеннической»). Фуко отмечает: «Противозаконность, наиболее характерная для низших классов, посягает на собственность, направлена на насильственное перераспределение собственности» [с. 126].

Реформаторы юридической системы поняли, что «казни не пугают народ», а могут побуждать его к дальнейшим преступлениям; поэтому казни должны быть отменены из-за неэффективности [с. 93–94]. Телесные наказания начинают рассматриваться реформаторами как «признаки варварства» и «доказательство слабого влияния разума и религии на человеческое сознание» [с. 17]. Теперь судей призывают обращать внимание не только на состав

преступления, но и на личность преступника (в том числе его возможное безумие) и на обстоятельства его жизни. В 1832 г. во Франции было введено понятие «смягчающие обстоятельства», которое сделало возможным изменение приговора в зависимости от диагноза подсудимого [с. 31]. По словам Фуко, после этого судят «уже не преступления, а *душу* преступников», а это не значит «вершить правосудие» [с. 29].

Наступление «эры карательной сдержанности», когда начала действовать «дисциплинарная» модель власти, Фуко относит к началу XIX в. [с. 22]. Эту модель автор считает синтезом двух форм власти, описанных выше, и подчеркивает, что теперь основное внимание переносится на прагматически осмысленную дисциплину и воспитание привычки к должному действию. С точки зрения Фуко, метамоделью власти теперь является тюрьма, причем в рамки этой конструкции он включает и такие, казалось бы, совсем не тюремные институции, как школа, больница, производство, торговля и даже семья. Основным действием «дисциплинарной» власти Фуко считает *исправительное и нормализующее наказание*, которое тесно связано с возможностью рационального использования тела преступника (его физической силы, работы). Постепенно проявляется тенденция к «смягчению страданий, лишение их нарочитой зрелищности», а «отвращать от преступления» теперь должна неизбежность наказания [с. 14]. Результатом этой «техники исправления» является воссоздание «покорного субъекта, индивида, подчиненного привычкам, правилам, приказам, власти, которая постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом» [с. 189–190]. Способ осуществления контроля подразумевает «непрерывное, постоянное принуждение, озабоченное скорее процессами деятельности, чем ее результатом» [с. 200].

Фуко видит в этой практике предпосылку будущих норм «дисциплинарного» общества, с его специфической атмосферой «войны и соперничества». Он приводит такой пример: «В иезуитских коллежах... работа, учение и классификация осуществлялись в виде состязания, столкновения двух армий» [с. 213]. В процессе действия «дисциплинарной» власти используются эффективные тактики суммирования экономической и технологической значимости [с. 244–245].

Наиболее развитой формой тюрьмы как дисциплинарного института Фуко называет особое «паноптическое устройство» – карцер³. Оно расчленяет пространство на сегменты, легко просматриваемые надзирателем (который сам остается невидимым), и заключенный стеснен осознанием постоянного наблюдения

за ним. Это лишает власть индивидуальности и «автоматизирует» ее; в результате подчинение узника является продуктом его собственного состояния и в физическом насилии больше нет нужды. Паноптикон удобен власти еще и тем, что предметом наблюдения может быть не только заключенный, но и приставленный к нему надзиратель [с. 293–299]. Фуко утверждает, что «карцерная система соединяет в одном образе дискурсы и архитектуры, принудительные правила и научные предложения, реальные социальные последствия и непобедимые утопии, программы исправления делинквентов и механизмы, укрепляющие делинквентность» [с. 397]. Однако из-за карцерной ситуации в народе возникает «страх перед темным, тайным сговором между теми, кто отстаивает закон, и теми, кто нарушает его» [с. 416]. Теряет свою силу разделение на законное и противозаконное, которые оказываются органичными частями «карцера».

Распространение в обществе дисциплинарных практик означало воздействие власти «посредством установления новых объективностей» [с. 452]. Согласно теории Фуко, любое знание о человеке конвенционально, зависит от интересов и планов власти, являясь ее инструментом [с. 42]. В частности, *экзамен* выполняет функции «церемонии объективации», связывая дисциплинарное знание с дисциплинарной властью. В результате экзамена создается знание об особенностях индивида, которое может быть зарегистрировано и включено в экономию власти. Комбинируя «иерархический надзор» и «нормализующее наказание», экзамен осуществляет «функции распределения и классификации» [с. 274–282].

В своих лекциях в Коллеж де Франс М. Фуко уделит особое внимание концепции «биовласти» (власти над жизнью), которая сложилась в результате поиска более высокой эффективности управления, чем возможная при предыдущей модели. Автор относит время становления «биовласти» к концу XVIII – началу XIX в., но отмечает, что эта модель переходит в XX в. и сосуществует с дисциплинарными механизмами (с. 263–265).

Фуко говорит о «биовласти» как о «власти принуждения к жизни», или, по крайней мере, о ее «нормативном регулировании». При этом власть направлена не на индивидуума, а на некую «статистическую массу», народонаселение как «единое тело». Фуко специально отмечает, что процесс регулирования «биовласти» не тождественен дисциплинарным репрессиям (с. 38), и для него оказывается недостаточным дискурс «наказание за правонарушения» (адекватный предыдущим моделям власти).

При этом «биовласть» вовсе не манкирует карательными и дисциплинарными функциями, обосновывая свои действия благом

народа, нации. В некоторых случаях термин «мера наказания» заменяется термином «мера пресечения» (наказанию как бы позволено исчезнуть), подчеркивается забота о здоровье и трудоспособности населения. В дискурсе «биовласти» нет виновного и караемого, зато есть экономия – во благо «лучших», более достойных (за счет менее достойных).

На предыдущих этапах объектом власти было тело конкретного человека, а в «гуманистической» модели, как мы видели, еще и его «душа»: судят и карают (либо подвергают дисциплинарным мерам) индивидуума. И только в модели «биовласти» рассматривается «тело массовое, коллективное», в его статистических характеристиках (включая продолжительность жизни и численность популяции). В частности, еще в XIX в. «областью стратегического значения» оказывается сексуальность, которая вписывается в масштабные биологические процессы. По словам Фуко, сексуальность представляет «точку пересечения дисциплины и регуляции, тела и населения» (с. 265). Предметом интереса (контроля) власти является старение населения, его трудоспособность, статистика несчастных случаев в городах (с. 258–259). Соответственно содержанием регламента становится жизнь статистической массы, и «субъектом нарушения» часто признается некое множество, которое может получить название «раса». Фуко связывает разворачивание этого понятия в сфере власти с «трансформацией в биологическом духе» теории постоянной борьбы (с. 77).

При характеристике «биовласти» мы взяли словосочетание «субъект нарушения» в кавычки, поскольку оно подразумевает вину в смысле личной ответственности (нет субъекта – нет вины). В случае же «расового» дискурса речь идет не столько о вине той или иной расы, сколько о ее полноценности. Так формируются *расистские* представления о «высших» и «низших» расах, причем «полноценные» имеют больше права на жизнь, свободу и ресурсы, чем «неполноценные», и власть пренебрегает интересами представителей «низшей» расы (с. 269).

«Биовласть» берет на себя функцию рационального обеспечения оптимальной жизнедеятельности статистического индивида, сталкиваясь при этом со сложностями и парадоксами, связанными с сохранением своих дисциплинарно-карательных функций. «Расовый» дискурс (а затем и «расистский», и «нацистский») является способом преодолеть эти сложности⁴. Испытывая потребность карать, такая «биовласть» использует спекуляцию наукой и общим благом, но прежде всего – спекуляцию благом *своей* нации. Рассуждение, оперирующее идеей избранности одного человеческого сообщества, имеет ряд неоспоримых удобств для власти:

она получает поддержку в деле дискриминации «неполноценных» и одобрение даже болезненного процесса очищения собственной расы (якобы ведущий к ее конечному успеху). Фуко показывает, что готовность так думать укрепляет «мобилизационный ресурс» сообщества, особенно в крайних вариантах «биовласти», приближающихся к нацистской идеологии.

Обеспечивая возможность дискриминации того или иного субъекта при помощи медицины, власть тем самым признается в собственном бессилии (либо нежелании) обеспечить его «жизненные потребности» (с. 266). Это работает до тех пор, пока большинство тоже признает некоего индивидуума «неадекватным» и пока таких субъектов настолько мало, что они не влияют на позиции власти в обществе. Когда же эти условия перестают выполняться, население замечает, «что король голый», и власть (по крайней мере, ее проводники) лишается легитимации.

Мы делаем вывод, что чем больше расхождение между мотивацией, декларируемой властью (действовать во благо большинства), и ее действительной мотивацией, тем выше вероятность распада властных функций. Тем самым мы описываем своего рода механизм саморегуляции модели «биовласти», который срабатывает в случае осознания опасности несовпадения декларации и практики.

Еще одна возможность дисфункции власти сопряжена с войной, которую «биовласть» рассматривает как способ очистки рас (с. 271). Действует установка, согласно которой в живых остаются наиболее жизнеспособные, лучшие, и потому чем больше погибших, тем чище раса. Тем самым расизм в сочетании с войной начинает противоречить главному императиву «биовласти», так как численность собственной расы неизбежно сокращается – вплоть до полного уничтожения. Согласно Фуко, именно такая ситуация явно складывается при нацистских режимах, но она свойственна и войне как таковой с конца XIX в. (с. 272–274).

Функционирование любой из моделей власти существенным образом зависит от того, что думают о ней живущие в эту эпоху люди: государи, чиновники, исследователи, исполнители, правонарушители и бунтовщики. Убежденность подданных в том, что они должны вести себя в определенных рамках, «именно таким образом» – важнейший ресурс легитимности власти. Может быть, его значение даже выше, чем силовые или экономические ресурсы; во всяком случае, он уж точно больше всего интересует самого Фуко. Обеспечить согласие индивидуумов со своей политикой, их готовность к послушанию (добровольному или вынужденному) – одна из самых насущных задач власти при любой ее модели.

Фуко показывает, как именно специфика моделей власти проявляется в их отношениях со знанием, которое производится в рамках определенных практик, общественных институтов (политических и образовательных). Он ставит главный вопрос: каким образом это знание принимает участие в игре власти, сочетая запланированную легитимацию с конструктивной, симулятивной или деконструктивной критикой?

Попробуем кратко сформулировать некоторые выводы из теории «власти и знания» М. Фуко (с. 42–43). Как мы видели, в модели «театра казни» производится знание о теле преступника и его вине; казнь преступника восстанавливается «блеск славы» суверена и утверждается неопорочимость его власти. Существует и тайное знание, связанное с «терпимой противозаконностью», и юридическое знание о легитимности власти, основанное на праве наследования короны.

В рамках «дисциплинарной» модели власти знание производится динамично и в изобилии; прежде всего, это знание об индивидуе, о том, какими ресурсами он обладает и как их можно использовать. Кроме того, это знание об эффективности ситуации, при которой неизбежная передача этих ресурсов в пользу власти осуществляется как бы сама собой (например, без тирана, отдающего приказ палачу, как в «театре казни»). Это знание контроля и принуждения, но и знание «души», которое появляется в концепции гуманистических реформ.

Знание «биовласти» – это знание медицинское и статистическое, знание о воспроизводстве человека и его способности к производству. В этом отношении «биовласть» сближается с властью «дисциплинарной» и нередко использует ее приемы, в частности в рамках националистического дискурса, который служит оправданием болезненных и нежелательных элементов функционирования «биовласти» (предпринимаемых ею карательных мер). Производится знание о «статистическом индивидуе», от положения которого зависит оценка компетентности власти и успешности «биополитики». Скрытым остается знание о том, что войны, напасти и мобилизации, которые так часто подстерегают общество, могут быть не только следствием внешней агрессии, но и необходимым элементом самой «биовласти». Скрыты также и конвенциональность расистского дискурса, и фиктивность дискурса «чистоты крови».

В своих работах Фуко неоднократно подчеркивает, что знание *производится* властью как в смысле выраженного предпочтения определенного содержания (направленного на ее легитимацию), так и в плане создания и поддержки тех институтов и процедур, которые поставляют знание необходимого типа. Однако власть заин-

тересована и в определенной независимости, «объективности» знания (точнее, в ее видимости), так как именно такое знание способно легитимировать и усилить власть. Тем самым формируется своего рода «круговорот» (знание производится властью и производит его) – тем более эффективный, чем менее корпус знаний детерминирован соображениями соответствия предписанной картине. В свою очередь власть, оказывая знанию и его проводникам социальную поддержку, порождает предпосылки своей успешности. Таким образом, из теории Фуко следует, что власть заинтересована не в том, чтобы полностью предопределить содержание знания, а скорее в том, чтобы побудить (или заставить) знание развиваться в определенном направлении. Но как только определенный дискурс знания придет в конфликт с интересами проводников текущей модели власти, он будет или подавлен различными способами, или востребован представителями власти, конкурирующими с первыми.

Необходимо подчеркнуть, что заинтересованность власти в определенной «объективности» знания не отменяет универсальной схемы Фуко, в рамках которой понимается взаимодействие власти и знания.

Примечания

- 1 *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 478 с. Ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы в квадратных скобках.
- 2 *Фуко М.* Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975/76 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 83. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы в круглых скобках.
- 3 См. описание карцера у Фуко: «По периметру – здание в форме кольца. В центре – башня. В башне – широкие окна, выходящие на внутреннюю сторону кольца. Кольцеобразное здание разделено на камеры, длина которых равна толщине здания. В камере два окна: одно выходит внутрь (против соответствующего окна башни), а другое – наружу (таким образом, вся камера насквозь просматривается). Стало быть, достаточно поместить в центральную башню одного надзирателя, а в каждую камеру посадить по одному умалишенному, больному, осужденному, рабочему или школьнику» (*Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 293).
- 4 *М. Фуко* говорил: «Государства, которые в самой большой степени способны убивать, оказываются в то же время неизбежно расистскими. Конечно, здесь нужно рассмотреть пример нацизма. В конечном счете, нацизм на деле демонстрирует развитие вплоть до пароксизма новых механизмов власти» (*Фуко М.* Нужно защищать общество. С. 273).

Р.Н. Штембульский

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ «ЭСТЕТИЧЕСКОЕ» СООБЩЕНИЕ: СПЕЦЭФФЕКТЫ «РЕАЛЬНОСТИ»

В статье выдвигается гипотеза, что в современных условиях интенсивной информатизации «эстетическое впечатление» от полученного сообщения подменяется спецэффектами красоты. Такое впечатление, как принято считать, привносится автором сообщения, или, по крайней мере, его получателем. Данные спецэффекты появляются в канале «сообщение–адресат», и подмена «инициируется» самой семиотической системой. Она функционирует как особый защитный механизм против множественного (неоднозначного) прочтения. Получатель сообщения увлекается эффектами поверхностной красоты, что блокирует возможность разнообразной его интерпретации.

Ключевые слова: эстетическое, эффекты, сообщение, адресат, красота, система, структура, код, технические средства.

1

В заключении своей статьи «Эффект реальности» Ролан Барт выдвигает тезис о возможности «радикального пересмотра всей многовековой эстетики “изображения”»¹. При этом именно *эстетическое* становится причиной, по которой не только слово «изображение», но и слово «реальность» употребляются в тексте Барта в кавычках, указывая таким образом на специфический эффект (спецэффект) реальности. Барт пишет:

Истина этой иллюзии в том, что «реальность», будучи изгнана из реалистического высказывания как денотативное означаемое, входит в него уже как означаемое коннотативное; стоит только признать, что известного рода детали непосредственно отсылают к реальности, как они тут же начинают неявным образом означать ее².

© Штембульский Р.Н., 2009

К такому выводу автор приходит, двигаясь от характерного для реалистической литературы XIX в. подробного описания фрагментов и сцен реальности. Барт ставит вопрос о целесообразности подобных отступлений от основного повествования, что свидетельствует о вполне классическом (в том числе и среди семиотиков) понимании *эстетического* как иррационального и избыточного³. При этом автор напоминает, что в одном из важнейших течений западно-европейской культуры – риторике – такое описание «отнюдь не выводилось за рамки смысловых категорий, и ему приписывалась цель, вполне признанная литературой как социальным институтом»⁴. Цель эта – «красота»; на протяжении долгих веков описание выполняло *эстетическую функцию*⁵ (здесь и далее курсив мой. – Р. Ш.).

Актуальность проблемы заостряется еще и тем, что с некоторыми уточнениями⁶ «сюда же относится и нынешнее развитие *технических средств*, форм и институтов, порожденных постоянной потребностью удостовериться в дополнительной “реальности”»⁷.

2

В свете приведенных цитат складывается основная проблематика данной статьи: спецэффекты, «красота» и *технические средства*, которые выступают своего рода рамкой, ограничивающей выдвигаемые ниже предположения. Интеграция эстетического, цель которого «красота», в семиотическую структуру коммуникативного сообщения наиболее очевидно, как мы считаем, проявляется именно *на фоне* действия современных технических средств интенсивной репрезентации и коммуникации. Речь идет о популярных телеканалах и интернет-сайтах, супермаркетах, о пространстве музеев и центров столиц, о компьютерных программах и т. п. Обнаружение в этом контексте *спецэффектов* и «красоты» позволяет нам выдвинуть следующую гипотезу: «эстетическое впечатление» от полученного сообщения, которое, как принято считать, привносится автором, или, по крайней мере, переживается читателем, подменяется спецэффектами красоты, встроенными в канал «сообщение–адресат». Такая подмена, как мы считаем, инициируется самой *семиотической системой*, чьи коды встроены в данное сообщение. Система формирует своего рода защитную реакцию на разнообразные и непрогнозируемые прочтения сообщения. Получатель сообщения увлекается этими спецэффектами, что блокирует для него возможность множественных прочтений сообщения.

Здесь проявляется достаточно известная коллизия двух «источников» – сообщения/системы и автора. Однако читатель ока-

зывается также в интересной и парадоксальной ситуации. Здесь мы будем опираться на работу Умберто Эко «Отсутствующая структура»⁸. Рассмотрим, как формируются условия этой парадоксальной ситуации с точки зрения семиотической трактовки эстетического сообщения.

Наибольший интерес для нас будет представлять трансформация канала «сообщение–адресат» как стратегия, направленная на самосохранение системы и блокирование ее модернизации (реструктуризации). Это может быть система групповой идентичности, существующие культурные порядки или «язык Соссюра» (langage). Далее мы постараемся несколько расширить перспективу семиотического рассмотрения, обращаясь к модели «структура – слово – событие», разработанной Полем Рикёром как раз в полемике с семиотикой и структурализмом⁹. После необходимых терминологических уточнений мы увидим, что модель Рикёра включает не только фазу порождения сообщения, на чем в основном сосредоточен Эко, но также крайне важное для нас *возвратное движение* сообщения. Перспектива и возможность такого движения от получателя к семиотической системе и должны, как мы считаем, «мотивировать» систему к производству защитных эффектов.

3

Научная карьера Умберто Эко, как известно, начиналась с исследований средневековой эстетики, а первое увлечение остается навсегда (это отмечает сам автор в своих известных рекомендациях к написанию дипломной работы). Судя по последним публикациям Эко («История красоты» и «История уродства»), это действительно так. По существу, именно опора на *эстетическое* в одной из ключевых работ Эко позволяет ему обнаружить Отсутствующую Структуру. Раздел «Эстетическое сообщение»¹⁰ уже в самом начале «Отсутствующей структуры», по существу, приводит автора к основным выводам его работы, которые он лишь подкрепляет «появившимися тогда исследованиями Деррида и Фуко (Делёз еще не опубликовал своего “Различия и повторения”»)¹¹.

Раздел «Эстетическое сообщение» Эко начинает с обращения к «известной классификации функций сообщения, предложенной Р.О. Якобсоном и принятой среди семиотиков». Там же Эко пишет:

Сообщение обретает эстетическую функцию, когда оно построено так, что оказывается *неоднозначным и направлено на самое себя*, т. е. стремится привлечь внимание адресата к тому, как оно построено¹².

Если неоднозначность сообщения угрожает трансформировать его в шум, то самонаправленность («авторрефлексивность сообщения», по терминологии Эко), по-видимому, гарантирует внимание адресата к еще неясному, но уже интересному сообщению. Эко не учитывает тем не менее ситуацию «безразличного восприятия», когда адресату достаточно лишь факта получения сообщения, привлекательного своей «красивостью» (грубо говоря, «непонятно, но приятно»). Важно подчеркнуть, что такая привлекательность не имеет какой-либо рациональной или прагматической обусловленности: по существу, мы имеем дело с кантовским «незаинтересованным созерцанием». С методологической точки зрения дополнительная информация, как предполагается, изначально заложенная в эстетическом сообщении, просматривается *на всех его уровнях* – от физических носителей до идеологических ожиданий¹³. По существу, это то, что в классической эстетике называют «целостностью произведения», когда все составляющие, от замысла до формальных элементов, объединяются единой линией композиционно-смыслового решения¹⁴. В семиологическом ракурсе такая конструкция сообщения трактуется как «что-то вроде сети изоморфных соответствий, которая и *составляет специфический код данного произведения*»¹⁵.

Появление такого кода имеет принципиальное значение еще и потому, что он оказывается некоей *сетью-ловушкой*, оплетающей сообщение (произведение) и удерживающей его от мозаичных нагромождений, распада. В эстетическом сообщении наряду с общим кодом конвенциональной системы «вырисовывается» еще и особый, неповторимый код – авторский «идиолект»¹⁶, который не улавливается в конфигурациях основного кода (терминология Эко). Естественно, что авторский идиолект мы не знаем заранее, а потому имеем дело с ситуацией, постоянно открытой для интерпретаций и перепрочтений (к чему и призывает нас Эко в работе «Шесть прогулок в литературных лесах»).

Здесь, таким образом, помимо известных проблем ограничения интерпретаций или «смерти автора», следовало бы еще задаться вопросом о том, как соотносятся авторский и основной коды, существующие в одном сообщении? Должно ли это «раздвоение» (своеобразная семиотическая шизофрения) непременно приводить к противостоянию кодов?

В «Отсутствующей структуре» мы найдем лишь тезис, что художественная критика связывает эстетическое сообщение с «нарушениями норм». Эко прямо указывает на «дестабилизирующее» действие авторских идиолектов, что непременно должно работать на «создание ситуации неоднозначности»¹⁷. Однако вряд ли

авторский код способен целиком перекрыть (сокрыть) основной: скорее мы имеем дело с функциональным конфликтом. Вспомним хотя бы о том, что называется «структуралистским бессознательным»¹⁸ и что должно говорить нам о закрытости и недостижимости кодов – как общего, так и авторского. Противостояние двух кодов, вероятно, реализуется в гибких и амбивалентных формах, иначе мы имели бы дело или с чем-то крайне оригинальным (понятым лишь самому автору), или крайне тривиальным (относящимся к рутинной повседневности).

«Всякое произведение искусства, – пишет Эко, – *ставит под вопрос код, тем самым его возрождая*»¹⁹. Действительно, любое сомнение выявляет именно то, в чем сомневаются, и это есть не только сомнение, но и определенное утверждение. История культуры дает нам многие образцы того, как авторский идиолект, первоначально вызывающий сомнения и подозрения, с течением времени превращается во что-то очень знакомое и близкое. При этом «опасный» идиолект вызывает всевозможные имитации и подражания, а иногда и институализируется, приходя к «*систематическому состоянию*». С другой стороны, первоначальное нарушение основного кода способно «воссоздавать его целостность», реконструируя его через выявление «невообразимых ходов, о которых и не подозревали»²⁰.

Теперь, когда прояснились принципиальные моменты в отношениях между двумя кодами, мы должны ввести позицию адресата, который, ничего не подозревая о кодах, все еще *остается увлеченным привлекательностью эстетического сообщения*. Здесь и обнаруживается парадокс ситуации. Адресат, оставаясь «привязанным» (привлеченным) к полученному сообщению, вместе с тем не перестает испытывать подозрения по отношению к нему. По существу, именно такое состояние описывает в своей недавней работе «Под подозрением» Борис Гройс²¹.

Скорее всего, наилучший способ разрешения затруднительного положения, в котором оказывается получатель сообщения с эстетической функцией, следует искать в самой этой функции, или, точнее, в том, что называется «красота»; приведенные в начале статьи слова Ролана Барта указывают и на это. В таком случае мы должны ограничить поле нашего рассмотрения такими сообщениями, цель которых – производство «красивого» (с ощущением «эстетического»).

Такое ограничение (сужение) разрешает затруднительное положение адресата тем, что для него теперь нет необходимости – в отличие от семиолога Умберто Эко – «разбираться в том, как устроено полученное сообщение». Понятно, что речь здесь идет

об известном тезисе насчет «снижения активности» субъекта²². В имплицитной форме подобный тезис просматривается и в «Отсутствующей структуре» Эко – например, через указания на различные идеологические подоплеку кодов²³. Тем не менее задачи, на которые указывает сам автор, имеют все же методологический характер и касаются формирующейся на наших глазах новой семиологической дисциплины. Более отчетливо конфигурацию стратегии по ограничению *эстетическим* канала «сообщение–адресат» можно увидеть в известной работе Поля Рикёра «Конфликт интерпретаций»²⁴.

4

Здесь, разумеется, следует сделать краткие терминологические пояснения. «Событие» – это акт, в котором осуществляется сообщение (Рикёр говорит о фразе). Сам акт при этом оказывается актом дискурса²⁵. «Структура» суть то, что со времен Соссюра называется языком (*langage*, словарь плюс учебник грамматики). «Слово» – инициатор акта перехода (дискурса) от структуры к событию; это знак, переходящий из потенциального «словарного» состояния в употребление во фразе (событие). В модели «структура – слово – событие» различие между «структурой» и «системой» не принципиально²⁶. При экстраполяции этой модели на отношения «сообщение – адресат» «событием» будет получение адресатом сообщения, а «фразой» – само сообщение, которое составлено из «слов» (знаков), актуализированных из «системы». Аналогом «системы» Рикёра является «основной код» У. Эко (конвенциональная система культуры²⁷), «противостоящий» авторскому идиолекту как компоненту персональной, личной культуры.

Для Рикёра ключевым моментом является переход от структуры к событию, однако не менее интересным представляется движение в обратном направлении – от события к структуре (точнее, процесс возврата слова-знака в систему, язык, культуру). Рикёр неустанно повторяет: «Употребление, или использование [знака], находится на пересечении языка и речи». Согласно его концепции, слово (взятое как знак речи) значительно больше и одновременно значительно меньше фразы: «...слово – это название, в то время как фраза – это говорение, причем слово... позиционирует себя во фразе». Непрерывная жизнь слова обеспечивается его уникальной способностью: «Обретая новое употребление – как бы незначительно оно ни было, – слово возвращается в систему»²⁸.

Таким образом, слово (знак) одной стороной обращено к своему словарному истоку, «сохраняя след» того, откуда оно вышло и куда непременно должно возвратиться (оказываясь частичкой структуры, укорененной в сообщении); другой своей стороной слово обращено к будущему событию, собственной актуализации в сообщении. Непрерывающаяся жизнь слова обеспечивается, как было только что сказано, его уникальной способностью возвращаться обратно в систему.

Каждый случай такого возврата Рикёр называет «проекцией полисемии»²⁹. «Фрагмент реальности», который слово затягивает обратно в систему, и есть то новое значение, с которым возвращается старое слово. Так, выкристаллизовывая эту «инородную частичку» в своих «структурных решетках», система архивирует и накапливает³⁰. И этот обмен действительно стоит эпитета: Рикёр употребляет выражение «чудесное явление», которое предстает как процесс «соперничества двух различных факторов – *экспансионистского* фактора и фактора *перегрузки*»³¹.

Таким образом, система проявляет способности *масштабироваться*, принимая все новые и новые значения. Подобная стратегия со стороны системы, по всей видимости, выступает как определенная компенсация или контрнаступление против «экспансионистских устремлений (желаний)» слова, несущих угрозу перегрузки (перезагрузки?) и модернизации системы. Здесь, как и в случае двух кодов, мы снова должны поставить вопрос о противостоянии. Действительно ли экспансия слова противостоит экспансии системы?

По всей видимости, в нормальных (традиционно-повседневных) ситуациях проблема противостояния никогда не проявляется полностью. Иначе это привело бы или к разрушению «структурной решетки» системы от перегрузки смысловой проекцией знака, или к стагнации дискурсивных пространств из-за тотальной гегемонии структурных порядков, устремленных к нормализации и архивированию. Рикёр пишет: «Экспансия и, соответственно, перегрузка прерываются взаимным ограничением знаков внутри системы»³². Эту ограничивающую деятельность Рикёр и называет упорядоченной полисемией.

Так, противостояние трансформируется в «*желание расширяться*», которое одновременно возникает в двух «противоположных» лагерях («слово» и «система»), но при этом оно скрывается за *употреблением, использованием, актуализацией* знака. Здесь мы должны исключить трактовку «желания системы» в духе всевозможных конспирологий и теорий заговора, хотя бы кратко указав на соответствующие контексты. Это позволит нам также проявить

крайне интересную и важную взаимосвязь, возникающую между «желанием» и референциальной отсылкой, с которой мы начинали статью.

В «Конфликте интерпретаций» Поля Рикёра понятия «система», «реальность» и «желание» действительно тесно связаны, но здесь мы встречаемся с известными трудностями перевода. Дело в том, что немецкое слово «Bedeutung» (в работе Готлоба Фреге «Ueber Sinn und Bedeutung», «Смысл и соотнесенность») Рикёр связывает с английским «reference», ссылаясь на специальное исследование Питера Гича и Макса Блэка³³. Поэтому у Рикёра мы читаем: «Соотнесенность – Bedeutung – укореняет наши слова и наши фразы в реальности»³⁴. Дэвид МакФадьен³⁵ в частной беседе с нами утверждал, что английское слово «reference» имеет важный оттенок *неосознанного желания*³⁶. При этом семиотическая отсылка, как известно, является указанием на предмет, который отсутствует в момент использования знака, замещающего этот предмет. Именно этот смысл, как мы полагаем, несет в себе французское «désir» («желание»), употребляемое Полем Рикёром³⁷.

Значит, важно не только имеющееся у системы «желание расширяться», но и определенная *«технологическая бессознательность»* системных операций. Напомним в этой связи, что «структуралистское бессознательное» Поль Рикёр иронически обозначает как «кантовское категориальное, комбинаторное бессознательное; конечный порядок – или конечность порядка, который сам этого не осознает»³⁸.

Можем ли мы теперь сказать, что система и знак, система и сообщение, закодированное – хотя и частично – по правилам данной семиотической системы, действуют сообща? Если знак (который в процессе его употребления следует рассматривать как дискурс) развивается по правилам системы, значит, он выступает своеобразным агентом, поставляющим новые значения для системы. Вероятно, именно это и позволят системе реализовать свои экспансионистские «замыслы» по превращению пространства реальности в собственные символические провинции. Конечно, система при этом всегда рискует лопнуть от перегрузки, если слово спроецирует чрезмерно масштабные или новые «смыслы». Но ведь как раз для такого случая вырабатываются *более технологичные, более гибкие виды памяти и форматы записи в архивы*, что действительно дает возможность системе масштабироваться, эффективно усваивая все новые и новые проекции смыслов. При этом меняются не только технологии (например, дискета, CD, DVD, «флешка»), но также значительно повышается эффективность порождения и трансляции (репрезентации) дискурса (сотовая связь, гипер-

маркеты и т. п.). Здесь в пору вернуться к высказанному нами выше предположению о снятии (разрешении) – через эстетизацию – подозрений в отношении полученного сообщения, а также отметить и освобождение адресата от необходимости разбираться в устройстве такого сообщения (У. Эко).

5

Итак, сообщение с эстетической функцией в силу своей *неоднозначности* (авторский «идиолект») действительно представляет определенную угрозу для системы конвенциональных установлений. Однако, как было показано, высокотехнологичная система способна сквозь актуализацию знаков укорениться в сообщении и его контролировать. В таком случае автореференциальность сообщения, выступающая с точки зрения получателя как эстетическая привлекательность, и есть тот компонент, который привносится уже не кодами авторского идиолекта (как полагает Эко), но кодами основными, конвенционально разделяемыми.

Однако при переходе структуры в событие (когда слово становится фразой в акте дискурса) системность знаков, казалось бы, должна утрачиваться, и если это так, то система оказывается уже не способной оказывать какое-либо влияние на получателя, поскольку фраза просто оказывается несистемной. Тем не менее, поскольку слово после каждого употребления во фразе возвращается обратно в систему, канал «структура – слово – событие» *остается открытым в оба направления*.

Такая открытость, во многом обусловленная «технологизированным желанием» системы расширяться, действительно может приводить к тому, что Ролан Барт называет референциальной [referense] иллюзией, исключаящей реальность из денотативного уровня высказывания и переводящей ее на уровень коннотаций. Означаемое как бы замещается референтом, который напрямую смыкается с означающим – возникает «эффект реальности». При этом происходит явный семиотический сбой: дискурс включает «высказывания, гарантированные одним лишь референтом»³⁹. Интересно, что Умберто Эко обнаруживает подобные «эффекты реальности» в сообщениях с эстетической функцией: «Мы склонны считать, что все, что мы *видим* в произведении, в нем *действительно есть*»⁴⁰.

Такое замещение буквально прямым (индексным) указанием на объект, по существу, приводит лишь к *прочтению того, что лежит на поверхности*. Примечательно, что оба автора, характеризую

механику референциальных подмен внутри символических конструкций, используют сходные метафоры: Ролан Барт говорит о «непрерывно вращающемся турникете»⁴¹, Умберто Эко – о «веере коннотаций»⁴². Обе метафоры явно указывают на некую мерцающую (динамическую) иллюзорность – «слепое» механическое (технологическое) вращение, которое создает иллюзию движения, но проецирует на поверхности лишь траекторию окружности.

В условиях технологически повышенной репрезентации, сталкиваясь с неоднозначным, но при этом авторефлексивным сообщением, мы не можем от него отделаться, а потому и обращаемся ко всему, что в нем видим. Понятно тогда нежелание адресата разбираться в только что полученном «красивом» сообщении, но смотреть лишь на то, что видно невооруженным глазом, увлекаясь «красивыми» *спецеффектами*.

Так «эстетическое» в сообщении (произведении) парадоксальным образом играет и против самого автора произведения, наивно желающего вложить в него нечто возвышенное. Современное искусство это хорошо понимает, но понимают это и медиа, технологически ассимилировавшие то, что за ненадобностью оставило искусство.

Примечания

- 1 Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. Косиков Г.К. М.: Прогресс; Универс, 1994. С. 400.
- 2 Там же.
- 3 См., напр.: Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие. М.: Мир, 1966. С. 197–201, 207.
- 4 Барт Р. Указ. соч. С. 393–394.
- 5 Там же.
- 6 Уточнение касается вводного «предположим» (Esto), что, как пишет Барт, всегда подразумевается «в зачине всякого классического текста (то есть подчиненного правдоподобию в его древнем смысле)». Там же. С. 399.
- 7 Там же. С. 398. Слова Барта относятся к фотографии; сегодня мы скажем о «телевидении высокой четкости» (HD TV).
- 8 Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2004. 544 с.
- 9 Этот контекст узаконивает и одновременно ограничивает переход от семиотических установок Умберто Эко к философии Поля Рикёра. Интересно также и то, что сам Эко в «Отсутствующей структуре» значительное внимание уделяет критике онтологического структурализма Леви-Строса.
- 10 См. соответствующую главу в работе У. Эко.

- 11 Там же. С. 9.
- 12 Там же. С. 98.
- 13 Там же. С. 104.
- 14 Отсюда и возможность реставрации: «Когда эстетика утверждает, что целостный облик произведения искусства можно угадать даже в том случае, когда оно неполно, разрушено, попорчено временем, это объясняется тем, что код сохранившихся слоев произведения позволяет восстанавливать код отсутствующих частей, провидя их» (Там же. С. 106). В свете этого положения особенно интересно выглядит трактовка Юргеном Хабермасом идей Жака Деррида о «письме», хранящем следы прошлого: «В катастрофическом контексте перегруженности субстрат письменного знака – единственное, что не поддается распаду. Написанный текст обеспечивает слову, которое мимолетно, переходящее в слабой передаче голосом, долговечность; истолкование должно предшествовать расшифровке. Часто текст до такой степени поврежден и разорван, что интерпретаторам последующих поколений совершенно закрыт доступ к его содержанию. Но и от непонятого текста остается обозначение, остается знак – *материя остается жить как след исчезнувшего духа*». См.: Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне*. М.: Весь мир, 2003. С. 176.
- 15 Эко У. Указ. Соч. С. 105. Курсив Эко.
- 16 Там же. С. 106.
- 17 Там же, сноска 63.
- 18 Следует обратить внимание на следующую, вполне программную, методологическую установку Эко: «Как только язык начинают понимать как некую силу, действующую за спиной человека, как “сигнификативную цепь”, которая строится в соответствии с собственными вероятностными закономерностями, онтологический структурализм (уже не структурализм) перестает быть методологией изучения культуры и превращается в философию природы» (Там же. С. 32).
- 19 Там же. С. 118. Здесь все же следует указать, что сообщение с эстетической функцией – это не только произведение искусства. Эстетическое вовсе не обязательно проявляется лишь в таких произведениях, как специально подчеркивает Эко (Там же. Гл. 1. 5). Об этом же говорит и Моль, отмечая, что Оскар Уайльд несколько «...упрощал вопрос, сводя эстетическую информацию лишь к искусству в собственном смысле слова». См.: Моль А. *Теория информации...* С. 204.
- 20 Эко У. Указ. соч. С. 118.
- 21 Гройс говорит о «темном субмедиальном пространстве», которое как бы незримо просвечивает сквозь видимую медиаальную поверхность, но которое никогда не означено и в этом смысле всегда «под подозрением» (см.: Гройс Б. *Под подозрением. Феноменология медиа*. М.: Художественный журнал, 2006. 200 с.). Потому здесь и встает вопрос и о доверии к эстетическому, и о подозрении: от простого «что-то здесь не так!» и «излишней» многословности и/или эмоциональности до «субмедиального подозрения» Гройса.

- 22 Борис Дубин связывает эту тенденцию с выходом литературы на рынок массового потребления (см.: *Дубин Б.В.* Интеллектуальные группы и символические формы. Очерки социологии современной культуры. М.: Новое издательство, 2004. С. 29). Е.В. Волкова отмечает: «Речь может идти об особом психологическом эффекте, при котором *признаки активности остаются за границами ее осознанности для воспринимающего субъекта*» (см.: *Волкова Е.В.* Произведение искусства в сфере художественной культуры. М.: Искусство, 1979. С. 181).
- 23 Умберто Эко пишет: «В мире знаков семиология раскрывает мир идеологий, нашедших свое выражение в уже устоявшихся способах общения» (см.: *Эко У.* Указ. Соч. С. 38).
- 24 См. раздел «Структура – слово – событие» в кн.: *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.
- 25 См. раздел «Речь как дискурс» в той же работе.
- 26 О разъяснениях Рикёра относительно терминов «структура» и «система» см.: Там же. С. 124–125.
- 27 Эко пишет: «...В тот миг, когда семиология устанавливает факт наличия кода, значение уже не есть психологическая, онтологическая или социологическая данность: *это факт культуры, который описывается с помощью системы отношений, устанавливаемой кодом и усваиваемой данным сообществом в данное время*» (*Эко У.* Указ. Соч. С. 79, курсив Эко).
- 28 Там же. С. 136.
- 29 Там же. С. 137.
- 30 В том случае, если мы рассматриваем отношение «структура–событие» как движение информационных сообщений, тезис о том, что информация – это единственный ресурс, который увеличивается от его использования, оказывается вполне оправданным.
- 31 Там же.
- 32 Там же.
- 33 «Термины “bedeuten” (нем. “значить, означать”, “иметь значение”) и “bedeutung” (нем. “значение”) обычно употребляются как “mean” (англ. “значить, означать”) или “meaning” (англ. “значение”). Такое употребление распространено в немецких работах, которые цитирует Фреге, и сам он, указывая на цитаты, употребляет эти термины в том же самом значении. Однако в английском языке принято употреблять “meaning” в значении, которое у Фреге соответствует “Sinn” (нем. “смысл”), а не “Bedeutung”. Расселовские “indicate” (англ. “показывать, указывать”) и “indication” (англ. “указание, признак”) не подходят, т. к. “indicate” предпочтительнее употреблять для “andeuten” (нем. “намекать, давать понять”; “предвещать”). То употребление, которое мы здесь приводим, достаточно верно отражает мысль самого Фреге. Философская же терминология, такая как “referent” (терм. “референт”), “denotation” (терм. “денотат”) или “nominatum” (лат. “называть”), могла бы дать неверное представление о стиле Фреге» (перевод мой. – *Р. III.* Приводится по изданию: *Geach P., Black M.*

Систематическое «эстетическое» сообщение: спецэффекты «реальности»

- Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege. N. Y.: Philosophical Library, 1952. IX, Glossary). См. также разъяснения терминологических затруднений с “reference”: *Эко У.* Указ. соч. С. 62–65; *Рикёр П.* Указ. Соч. С. 107; *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Уральский университет, 1999. С. 375 (комментарий издателей), а также работу *С.К. Ogden, I.A. Richards* “The Meaning of Meaning”.
- 34 *Рикёр П.* Указ. Соч. С. 136.
- 35 David MacFadyen – доктор филологических наук, профессор и заведующий кафедрой славянских языков Университета Калифорнии в Лос-Анджелесе (UCLA).
- 36 Жак Деррида в работе «Голос и феномен» переводит немецкое «bedeutung» на французский язык как «vouloir-dire» (буквально – «хотеть сказать»). В.И. Молчанов анализирует полемику, возникшую вокруг этого перевода, в работе: *Молчанов В.И.* Одиночество сознания и коммуникативность знака // *Логос.* 1997. № 9. С. 5–24.
- 37 См., напр.: *Ricoeur P.* Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire. Aubier, 1963. P. 95.
- 38 *Рикёр П.* Указ. соч. С. 65. Интересно, что именно на этот тезис Рикёра будет ссылаться Эко, проводя обширную критику идей Клода Леви-Строса (см.: *Эко У.* Указ. соч., гл. 3. III).
- 39 *Барт Р.* Указ. соч. С. 399.
- 40 *Эко У.* Указ. Соч. С. 118.
- 41 Ролан Барт пишет: «Никогда не надо забывать о том, что миф – это двойная система... Можно сказать, что значение мифа представляет собой некий непрерывно вращающийся турникет» (*Барт Р.* Указ. соч. С. 88).
- 42 *Эко У.* Указ. Соч. С. 107.



Г.Н. Савельева

О ЕВРОПЕЙСКИХ ИСТОКАХ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ:
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД

В статье обсуждаются актуальные проблемы русской культуры, которые рассматриваются в контексте общеевропейской истории. Методологической базой исследования послужил междисциплинарный анализ археологических, этнолингвистических и литературных материалов.

Ключевые слова: европейское единство, диалектный континуум, индоевропейцы, славяне, Древняя Русь, культурные контакты.

Главное теоретическое положение, которое мы попытаемся доказать на основании анализа археологических, этнолингвистических и литературных источников, состоит в следующем: современная Россия – это европейская страна, ее культура (традиции, язык, литература) сложилась в ходе единой истории Европы. Самобытность русской культуры, ее своеобразие – это то качество, которым обладает и любая другая европейская культура¹.

Европейское единство формировалось разными путями. Первое его проявление – общие закономерности развития материальной культуры и образа жизни европейцев, засвидетельствованные археологией².

Уже в нижнем палеолите в Восточной Европе археологи выделяют две разные традиции обработки камня³. Большинство исследователей объясняет это тем, что существовало два основных потока продвижения древнейших людей на эту территорию – с юга (из ранее заселенных регионов Кавказа и Малой Азии) и с запада, из Центральной Европы. А.А. Формозов отмечает, что «эти два направления в расселении людей нижнего палеолита... надолго определили своеобразие путей развития палеолитической культуры на Русской равнине, тяготевшей к Центральной Европе, и на Кавказе, тяготевшем к Передней Азии»⁴.

© Савельева Г.Н., 2009

Наиболее явные черты сходства археологических культур Западной и Восточной Европы наметились с верхнего палеолита, когда в этой части света появился человек современного вида (кроманьонец). Переход к верхнепалеолитической технологии и образу жизни у всех европейцев произошел 35–37 тыс. лет назад независимо от влияний из Азии. Найденные на их стоянках каменные, а затем и костяные орудия охоты и труда постепенно становятся все более сложными и тонкими, в поздних культурах появляются зооморфные и антропоморфные статуэтки, различные украшения⁵.

На европейской территории России археологи выделяют шесть географических областей, где верхнепалеолитические культуры имеют ряд местных особенностей. Самые древние стоянки, имеющие черты сходства с западноевропейскими, обнаружены в бассейне Днестра, в верховьях Дона (возле современных сел Костенка и Боршево), а также на Клязьме (стоянка Сунгирь). Найденные здесь орудия, домашний инвентарь и украшения сближают эти культуры с Виллендорфской, Ориньяжской и Солютрейской западноевропейскими культурами. Знаменитая Капова пещера в Приуралье славится многоцветными рисунками того же типа и возраста, как изображения на стенах пещер южной Франции и Испании⁶.

Чем моложе возраст археологических культур, тем сложнее картина их распространения и тем больше расходятся их датировки для Западной и Восточной Европы. В эпоху неолита, меди и бронзы (IV тыс. до н. э. – VII в. до н. э.) на территории всей Европы происходил постепенный переход к производящему хозяйству (земледелию и скотоводству), формировались первые культурно-исторические общности. В Западной и Центральной Европе в начале III тыс. до н. э. возникло пахотное земледелие, распространявшееся с юга на север и от центра к окраинам. На юге Восточной Европы (в Крыму, Причерноморье) эта технология появилась даже раньше (в IV тыс. до н. э.), но в ее лесной зоне, на северо-востоке – только в VI–V вв. до н. э.; до этого здесь преобладало примитивное подсечно-огневое земледелие и лесное скотоводство.

Собственная металлургия пришла в Западную Европу из юго-западной Азии через Трою, Балканы и Северное Причерноморье. Сплавы меди с мышьяком и оловом известны здесь с XVIII в. до н. э., а «настоящий» (средний) бронзовый век начался с XV в. до н. э. В эпоху поздней бронзы (XII–VII вв. до н. э.) всюду появились щиты и шлемы воинов, ножи, различные инструменты из этого металла; были найдены даже груженные бронзой затонувшие корабли. В тот же период в Западной Европе возникли каменоломни, шахты и соляные копи, появились ткани из льна и шерсти,

была изобретена упряжь для лошадей, начало использоваться колесо (в боевых и погребальных колесницах, а затем и в простых повозках). Появились большие корабли, изображения которых сохранились на скалах Скандинавии и в Пиренеях. Возникли первые протоденежные средства обмена – свинцовые топоры, янтарь, стеклянные бусы. Изучение погребений этого времени свидетельствует о появлении социального расслоения в связи с возникновением племенных союзов и протогосударственных образований⁷.

Археологические культуры раннего бронзового века Восточной Европы (III тыс. до н. э.) – Майкопская на Кубани, Трипольская в долине Днепра, Древнеямная (распространенная от Урала и Прикаспия до Днестра) – связаны с центрально-европейскими культурами *Шнуровой керамики* и *Боевых топоров*⁸. Поздний бронзовый век (XIX–XVIII вв. до н. э.) характеризуется расширением Приднепровской контактной зоны с Балкано-Дунайским регионом. В степях Восточной Европы формируется *Срубная* культурная территория, а в ее лесной зоне появляются вооруженные всадники⁹.

Начиная с III тыс. до н. э. по всей территории Европы постепенно распространяются однотипные технологии и похоронные ритуалы, оружие и орудия труда, предметы бытовой культуры. В одних случаях это свидетельствует о возникновении культурных и экономических связей между различными регионами Европы, в других – о массовых миграциях носителей различных культур.

В поисках соответствий между каждой археологической культурой и ее носителем (этносом, который эту культуру создал) можно использовать метод ретроспекции. Он позволяет продвигаться в глубь веков как бы по ступеням – например, от культур, достоверно славянских (относящихся к раннему Средневековью), к тем древностям, с которыми славяне имели только генетические связи (прямые или косвенные). Предполагаемая цепочка этой ретроспекции выглядит так: русские – восточные славяне – протославяне – балто-славянская языковая общность – древнеевропейская диалектная общность – индоевропейцы. Поэтому нам придется начать анализ с лингвистических концепций, «ныряющих на максимальную глубину» истории – именно к индоевропейцам.

Современные представления (и дискуссии) относительно структуры, времени и места образования семьи индоевропейских языков представлены, в частности, работами Дж.П. Мэллори¹⁰, В.В. Седова¹¹, В.В. Мартынова¹² и О.Н. Трубачева¹³. Попробуем представить общую для этих исследователей картину формирования славянского (а затем и русского) языка и этноса.

Начало распространения по территории Евразии носителей языков индоевропейской семьи (и начало ее дивергенции) относится к периоду V–III тыс. до н. э., а отдельные индоевропейские языки формировались с II тыс. до н. э. Основные пути миграции индоевропейцев в Центральную Европу (несколькими волнами) пролегали через среднеазиатские степи, Нижнее Поволжье и Северное Причерноморье. Среди них были воинственные кочевники-скотоводы, которые использовали лошадей, строили укрепления на холмах, хоронили умерших под курганами и постепенно ассимилировали неиндоевропейские земледельческие сообщества «старой Европы».

Судя по гидронимам, в степях Евразии от индоевропейцев отделилась древнеевропейская диалектная общность, сначала слабо расчлененная. Она окончательно оформилась в течение III тыс. до н. э. в средневропейских областях – к северу от Альп. Это тот диалектный континуум, в пределах которого была возможна нормальная языковая коммуникация. Длительность непрерывной эволюции индоевропейских языков и этносов предполагает древность их диалектных различий, но не отменяет их единства. Образование отдельных групп индоевропейской языковой семьи происходило и благодаря интеграционным процессам изначального диалектного членения, и благодаря дивергенции языков.

Существовала «временная пограничная зона», отделявшая протобалтийское (балто-славянское) языковое состояние от протославянского, имевшего дочерний характер; это период между мирным внедрением италийского этноса (XII в. до н. э.) и скифским нашествием (VI–V вв. до н. э.). Согласно В.В. Мартынову, проникновение италийских элементов в праславянский язык частично вытеснило балтийские (или изменило их семантику). После того как скифы заняли большую часть протославянской территории, сформировался иранский ингредиент праславянской лексики, в том числе сакрального характера.

Итак, самостоятельный праславянский язык, который начал развиваться обособленно со второй половины I тыс. до н. э., имел в своем составе три ингредиента: балтийский, италийский и иранский. Ареал носителей праславянского языка на Дунае охватывал Венгерскую низменность, часть Трансильвании, нижней Австрии и полосу позднейших южнославянских территорий.

Кроме интеграции и дивергенции, происходил и вторичный процесс сближения уже оформившихся языков (их конвергенция) в результате интенсивного взаимодействия в контактных зонах. Длительные конвергентные языковые отношения между славянскими и германскими языками существовали с V в. до н. э.

и продолжались в историческое время, но особо выделяются два периода: прагерманский (V–III вв. до н. э., бассейн Одера) и готский (I–IV вв. н. э., бассейны Вислы, Припяти и Днепра). Менее изученные славяно-кельтские языковые контакты происходили на западной периферии ареала распространения древнеевропейских языков.

Самая древняя археологическая культура, имеющая отношение к будущему рождению славянского этноса, – это культура *Курганных могил* (XV–XII вв. до н. э.), распространенная на территориях от верховьев Рейна до Тисы. Ее носители говорили на диалектах древнеевропейской языковой общности, вели земледельческо-скотоводческое хозяйство, имели развитую бронзовую металлургию. Постепенно на ее основе сформировалась средневропейская культура *Полей погребальных урн* (XIII–VII вв. до н. э.). Здесь существовало плужное земледелие, появились общины специалистов-ремесленников, укрепленные поселения. Похоронный обряд включал кремацию умерших и захоронение их останков в урнах на бескурганных могильниках. Широкое распространение получили не только бронзовые орудия труда и оружие, но и сосуды, и различные украшения. *Лужицкая* культура, представлявшая собой одну из локальных групп этой общности, занимала бассейны Вислы, Одера и часть правобережья Эльбы.

На поздней стадии развития культуры *Полей погребальных урн* начались массовые миграции ее носителей в разных направлениях: в глубь Франции (до Атлантического побережья), северные районы Испании, Нидерланды, на Британские острова, в Италию и бассейн Дуная. К началу железного века в Европе (VIII–VII вв. до н. э.) эта археологическая культура перестала существовать как единое целое, так как ее широко расселившиеся носители активно взаимодействовали с различными доиндоевропейскими племенами.

Лужицкая культура продолжала существовать и в начале железного века, причем ее территория к этому времени расширилась на восток до водораздела Вислы с Днестром и Днепром. Лужицкое население, наряду с племенами культуры *Шнуровой керамики*, принимало участие в этногенезе и протославян и протобалтов.

На основе *Лужицкой* культуры в IV–I вв. до н. э. возникла новая – *Подклёшевых погребений*, которая постепенно расширялась от бассейна Вислы и Одера до Волыни и Припятского Полесья. Носители этой новой культуры говорили на праславянском языке, а ближайшими их соседями были германские племена (создавшие *Ясторфскую* культуру), что способствовало древнейшему взаимопроникновению лексики германского и славянского языков. Именно эти германцы перенесли древнеевропейский этноним «венеты/

венеды» на своих славянских соседей; значительно позже возник и этноним «славяне» (от *слыть, слову/слыву* в значении «слышаться, быть понятным»). Кроме того, со II в. до н. э. развивалось славяно-кельтское взаимодействие в бассейне Вислы, где позже сложилась *Пражско-Корчакская* культура, считающаяся уже «достоверно праславянской»¹⁴.

В последние века до нашей эры обширные пространства Северного Причерноморья были заселены ираноязычными племенами скифов и сарматов, а северные области Восточноевропейской равнины принадлежали племенам балтской группы. Во II в. н. э. в Верхнем и Киевском Поднепровье, а также на Волини и в верховьях Южного Буга уже доминировал славянский этнос.

В конце II – начале III в. на территории Румынии и Молдавии, в низовьях Дуная и Днестра расселились германоязычные готы. Их соседом в Причерноморье было население *Черняховской* культуры, которая в III–IV вв. простиралась от низовьев Дуная до Северского Донца. Еще в первые века нашей эры здесь произошла славянизация ираноязычного населения, возник славяно-иранский симбиоз. Первое заселение славянами Среднего Подунавья и Балкан в конце IV столетия произошло уже после того, как славянское население испытало иранское воздействие (на юге России сохранилось множество гидронимов иранского происхождения). У скифов и сарматов славяне заимствовали имена божеств – Хорс и Семаргл, переработали элементы иранской солярной мифологии. Слово «анты» также имеет иранское происхождение и означает «крайний, находящийся в конце, позади»; вначале этот этноним относился к племенной группе скифо-сарматского населения, а затем был перенесен на всех славян данного региона. Среди разнородного славянизированного населения региона были и загадочные «русы»: это слово на иранских языках означает «светлый, белый, блестящий». Однако готы по-прежнему называли всех своих славянских соседей общим для всего германского мира именем славян – венетами.

Во второй половине I тыс. славяне широко распространились по территории Европы – от Балтийского моря до Пелопоннеса и от Эльбы до среднего течения Волги; они постепенно включали в свой состав разные этносы аборигенного населения этих территорий.

В IV в. племена гуннов из Средней Азии (вместе с аланами и уграми Приуралья и Прикаспия) стали продвигаться к Юго-Восточной Европе. Гуннским нашествием был razoren весь ареал *Черняховской* культуры, затем они «огнем и мечом» прошли по Фракии и вторглись в пределы Римской империи. На рубеже V–VI вв. началось переселение славянских племен из Центральной Европы

в северном направлении (под давлением вторгшихся на эти территории аваров). В результате на побережье Балтийского моря, к востоку от реки Одер, возникла культура *Суков-Шелижи*, в Чехии – *Пражская*. На рубеже VI–VII вв. славяне создали *Фельдбергскую* культуру (в районе Мекленбурга) и культуру *Торнау* (в Нижней Силезии и к западу от Одера и Нейсе). Другие славянские племена двинулись на юг, к Дунаю, завоевав и часть византийских провинций на Балканском полуострове. А славяне, оставшиеся на территории современной Словакии, Богемии и Моравии, создали здесь свое племенное политическое объединение («королевство Само»), которое на короткое время сумело отстоять свою независимость. Все это активно влияло на этногенетические процессы Центральной Европе¹⁵.

В период VII–X вв. отток различных групп славянского населения из Дунайского региона происходил многократно. Этому способствовала активизация здесь романоязычных волохов («влахов» русских летописей), а в X в. – разгром венграми Великой Моравии (державы западных славян).

Славяне, расселившиеся к X в. на Восточноевропейской равнине, стали основой образования древнерусской народности, язык которой лингвисты также именуют древнерусским. В состав этой народности входили многие финские и балтские племена, к этому времени вполне обрусевшие. В течение нескольких столетий, даже в период феодальной раздробленности Древней Руси, понятие «Русская земля» относилось ко всей стране, населенной восточными славянами.

С X в. сформировалось единое древнерусское дружинное сословие, культура которого имела и славянские, и скандинавские, и финские, и степные (хазарско-венгерские) элементы. Традиции дружинников значительно отличались от культур окружающего земледельческого населения. Зарождающееся купеческое сословие формировалось из представителей разных племенных образований, что также способствовало созданию единой этноязыковой среды Древней Руси¹⁶.

Как полагает О.Н. Трубачев, уже дописьменный древнерусский язык имел сложный лексический состав и включал «высокую лексику» (понятия *Бог, вера, душа, рай, святой, грех* и т. п.), что обеспечивало возможность адекватного перевода религиозной терминологии с греческого языка. Древнерусский язык «не поддавался» романизации не потому, что был архаичнее других европейских языков, а благодаря «выбору веры» Древней Руси через союз с Византией.

* * *

Необходимо признать дискуссионность, спорность многих положений, представленных выше. Чтобы проверить их на степень достоверности, обратимся к литературным источникам.

Образ Восточной Европы, созданный античными авторами¹⁷, содержит многочисленные мифологические элементы. С началом греческой колонизации Северного Причерноморья реалистичные сведения о жизни и быте его населения переплетаются с их явной идеализацией. Геродот в своей «Истории» уже приводит несколько версий одних и тех же событий, что некоторые современные исследователи считают началом научной критики источников. Фантастичность античных «периплов» сохраняется вплоть до эпохи эллинизма. Греки могли называть скифами или сарматами всех врагов античной цивилизации – славянские, финно-угорские, тюркские племена.

Римская «Певтингерова карта» содержит ряд топонимов и этнонимов, которые позволяют сторонникам теории «Дунайской прародины славян» (таким, как О.Н. Трубачев) считать их славянскими названиями. Но как называли славян античные источники? Иордан (VI в. н. э.) утверждал, что имя «венеды» относится и к славянам, живущим на Дунае, и к антам Причерноморья. Значит, анты – это не славяне (возможно, скифы и сарматы?). Однако ряд других древних авторов отождествляет славян и антов.

Византийские источники¹⁸ насыщены литературными штампами и подражаниями античным образцам. Современные источниковеды спорят о том, когда в них впервые упоминаются росы и кто это такие. Византийский император Константин Багрянородный отличает росов (как он называет *дружинников* киевского князя) от славян, которых он считает *данниками* князя и росов. Одна из версий этимологии слова «рос» – от древнескандинавского «гребцы»; тогда получается, что «росы» – это самоназвание варягов. Однако, согласно Михаилу Пселлу (XI в.), в войнах Византии принимали участие дружины и варягов, и росов. Во многих византийских источниках образ страны Руси близок античной Скифии, причем ее население именуется по-разному – скифами, меотами, хазарами, галатами.

Судя по официальным византийским документам (договорам, императорским актам), в XII в. русско-византийские политические и культурные связи ослабли; судя по житийной литературе, речам риториков, наоборот расширились и укрепились.

Западноевропейские источники¹⁹ создают не менее противоречивую картину. Так, в «Бертинских анналах» Пруденция (конец IX в.) в составе византийского посольства к королю франков

названы представители «народа Рос», в которых почему-то заподозрили разведчиков «из народа шведов» (норманнов).

Сама датировка ряда источников оказывается спорной: большинство историков относит «Баварский географ» к XI–XII вв., но гипотеза о его датировке 2-й половиной IX в. позволяет дать оригинальную интерпретацию содержания этого источника (как содержащего сведения о подготовке миссии Кирилла и Мефодия). В таможенных уставах начала X в. упомянуты «руги», в аналогичных документах XII в. – «рузарии»; некоторым исследователям это дает повод считать и тех и других «русскими купцами», имеющими торговые поселения в местах переправы через Дунай.

Западноевропейские источники в значительной степени ставят под сомнение привычные образы древнерусских князей, а также традиционную картину «выбора веры» и христианизации Руси. Если доверять этим источникам, то окажется, что еще в середине X в. княгиня Ольга вела политику «активного лавирования» между Западной и Восточной церквями. Кроме того, на Руси действовало множество безвестных немецких миссионеров, деятельность которых была приписана св. Бонифацию (в его житиях). Со второй половины XII в. в Новгороде, Смоленске и Киеве существовали немецкие подворья, где строились католические (латинские) церкви, жили монахи-ирландцы; при нападении татар всех киевских католиков взял под свою защиту Папа римский. С начала XIII в. авторитетные посольства неоднократно призывали русских князей признать авторитет папства. Папа Григорий IX ставил условием своей поддержки их в борьбе с татаро-монголами принятие греко-католической унии их подданными.

Судя по «Хроникам» Титмара Магдебургского (начало XI в.), Владимир Святой – «великий и жестокий распутник», который принял христианскую веру только по настоянию своей жены-гречанки. Еще одна новость: убийца святых Бориса и Глеба – не Святополк Окаянный (как мы привыкли думать), а его брат Ярослав Мудрый, возвеличенный древнерусской литературой.

Скандинавские источники²⁰ тоже рисуют негативный образ этого князя: он выглядит слабовольным, нерешительным, скупым (по отношению к своим дружинникам-норманнам). Кроме того, эти источники позволяют уточнить образ Древней Руси, представленный в «Повести временных лет». Однако необходимо учитывать, что в скандинавских сагах XII–XIII вв. сведения о реальных событиях переплетаются с фантастическими сюжетами древнегерманской мифологии и эпоса. Многие имена «конунгов» Руси легендарны, но встречаются и реальные персонажи; неизвестно, идентичен ли князю Игорю (сыну варяга Рюрика) «конунг

Ингвар», упоминаемый во многих сагах. В скандинавской среде зародился и сюжет о смерти героя «от коня своего», который в «Повести временных лет» отнесен к киевскому князю Олегу. В сагах часто используются сюжеты западноевропейской куртуазной литературы, образы сказаний о нибелунгах, французских романов о Тристане и Изольде.

Традиционная версия о том, что «Гардарики» (название Руси в скандинавских источниках) означает «Страна городов», может быть поставлена под сомнение. Ведь «гардр» у норманнов – это усадьба, хутор, небольшое поселение; именно они встречались на пути по Волхову к Ладожскому озеру, раньше всего освоенному варягами. Постепенно этот топоним распространился на всю территорию Древней Руси, вовсе не свидетельствуя о множестве ее процветающих городов.

Тексты саг о службе викингов в других странах подчинены литературным стереотипам и не могут служить прямыми историческими источниками. И все же некоторые исследователи обнаруживают в них ценные сведения о торговых связях Древней Руси со скандинавскими странами. В одних сагах Русь предстает как языческий мир (с волшебниками, колдунами и прорицателями), в других – это вполне христианская страна, крещенная византийским епископом (которого доставили на Русь герои саг).

Сопоставлять сведения различных источников, критически анализируя, «деконструируя» их тексты – бесконечно сложная, но увлекательная задача. Она становится еще интереснее, если постоянно принимать во внимание те образы Древней Руси, которые возникают на страницах ее литературных памятников. Эти образы представлены в работах И.Н. Данилевского²¹, М.С. Киселевой²², В.М. Истрина²³ и О.В. Творогова²⁴.

Тем не менее можно утверждать, что древнерусская культура и культура средневековой Европы, так плохо понимающие друг друга, судя по ряду источников, вновь и вновь встречаются и активно взаимодействуют, обнаруживая множество сходных черт. Сопоставив литературные произведения одного жанра – «Поучения» древнерусского князя Владимира Мономаха и «Поучения» Людовика 1X Святого²⁵, мы найдем в них новые подтверждения единства всей европейской культуры (включая русскую), что вовсе не отменяет своеобразия отдельных культур.

Научные представления о русском летописании данного периода представлены, в частности, работами Д.С. Лихачева, Т.В. Гимона и А.А. Гиппиуса²⁶. Авторы обращают внимание на сходство формы и внутренней организации ирландских, английских, франкских, западославянских анналов и русских летописей.

Во всех этих литературных памятниках погодные статьи не образуют связного повествования, текст отличается дискретностью. И к анналам, и к летописям вполне применима характеристика Д.С. Лихачева: «Каждая запись до известной степени самостоятельна, но между ними чувствуется все же пропущенная связь, возможность других записей о других событиях»²⁷.

В западной раннесредневековой письменности историки литературы находят прямые аналогии с русской Начальной летописью: к ней близки по структуре «История франков» Григория Турского, «История готов, вандалов и севов» Исидора Севильского, «Церковная история народа англо» Беда Досточтимого и другие литературные памятники. Яркие параллели с «Повестью временных лет» можно обнаружить также в скандинавской историографии, в польской Хронике Галла Анонима, чешской Хронике Козьмы Пражского.

По целому ряду социокультурных параметров Киевская Русь X–XI вв. сближается не с Византией, а с молодыми христианскими государствами Средней Европы – Чехией, Венгрией, Польшей, скандинавскими странами. По мнению Д.С. Лихачева, до начала противостояния православной Руси и католического Запада ситуация «благоприятствовала их общим культурным переживаниям и взаимному влиянию»²⁸. Обнаруженная Т.В. Гимон и А.А. Гиппиус «общность анналистического принципа европейской и русской исторических традиций»²⁹ может объясняться как их типологическим сходством, так и влиянием одной традиции на другую. В условиях интенсивных церковных и династических контактов Руси с Западом было вполне возможно общее знакомство русских книжников с европейской практикой ведения погодных записей.

Таким образом, рассмотренные литературные источники различного типа, как и археологические, и этнолингвистические данные, подтверждают общий вывод: культура России – древняя и современная – всегда была и остается неотъемлемой частью культуры Европы.

Примечания

- ¹ Сахаров А.Н. История России – органическая часть истории человечества // История человечества: В 8 т. М.: ЮНЕСКО; Магистр-пресс. 2003. Т. 1. С. 3–6.
- ² Седов В.В. Славяне. Историко-археологическое исследование. М.: Языки славянской культуры, 2002. 624 с.
- ³ Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем Средневековье. М.: Языки славянской культуры, 2004. 416 с.

- 4 Там же. С. 30.
- 5 *Отт М.* Европа в период верхнего палеолита и мезолита // История человечества. С. 233–239.
- 6 *Алексеев В.П.* Верхний палеолит на территории бывшего СССР // Там же. С. 250–254.
- 7 *Мюзи Ж.-П.* Введение (к т. 2) // Там же. С. 331–334.
- 8 *Мерперт М.Я.* Европейская часть бывшего СССР в эпоху неолита и халколита // Там же. С. 588–592.
- 9 *Мерперт М.Я.* Восточная Европа в эпоху меди и бронзы // Там же. С. 370–371.
- 10 *Мэллори Дж.П.* Индоевропейский феномен: лингвистика и археология // Там же. С. 82–92.
- 11 *Седов В.В.* Указ. соч.
- 12 *Мартынов В.В.* Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян. М.: Эдиториал, 2004. 110 с.
- 13 *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003. 489 с.
- 14 *Седов В.В.* Указ. соч. С. 48.
- 15 *Херрманн Й.* Славяне, авары и королевство Мервингов // История человечества. С. 229–232.
- 16 *Седов В.В.* Указ соч. С. 96.
- 17 *Подосинов А.В.* Античные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М.: Логос-Пресс, 2003. С. 59–70.
- 18 *Бибииков М.В.* Византийские источники // Там же. С. 73–148.
- 19 *Назаренко А.В.* Западноевропейские источники // Там же. С. 280–295.
- 20 *Глазырина Г.В., Джаксон Т.Н., Мельникова Е.А.* Скандинавские источники // Там же. С. 425–557.
- 21 *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XIII вв.). М.: Аспект-Пресс, 2003. 388 с.
- 22 *Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. 256 с.
- 23 *Истрин В.М.* Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (XI–XIII вв.). М.: АСАДЕМ, 2003. 384 с.
- 24 *Творогов О.В.* Произведения Владимира Мономаха // История русской литературы XI–XVII вв. М.: Просвящение, 1985. 462 с.
- 25 *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. М.: Ладомир, 2001. С. 21.
- 26 *Гимон Т.В., Гитциус А.А.* Русское летописание в свете типологических параллелей // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. М.: ИМЛИ РАН, 2005. 272 с.
- 27 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 261.
- 28 Там же. С. 261.
- 29 *Гимон Т.В., Гитциус А.А.* Указ соч. С. 186.



А.И. Венгеров

БОГОИСКАТЕЛЬСТВО,
РЕВОЛЮЦИЯ И СОЦИАЛИЗМ В РОССИИ:
ВЗАИМОСВЯЗЬ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК

В статье рассматриваются противоречивые процессы в русской культуре конца XIX – начала XX в., связанные с творческим подъемом Серебряного века, революционным движением и религиозными исканиями русской интеллигенции. Она обнаружила трагический разрыв между Идеалом и Действительностью, верила в необходимость радикальных перемен. Автор доказывает, что представителей богоискательства и богостроительства объединяло желание найти ответы на самые важные вопросы истории и жизни, преобразовать, обустроить все сферы жизни общества на религиозной основе.

Ключевые слова: Серебряный век, богоискательство, богостроительство, плюрализм эстетических систем, Религиозно-философские общества.

Культуру России конца XIX – начала XX в. сегодня принято называть Серебряным веком, или русским культурным Ренессансом. Несмотря на различные оценки правомерности этих терминов, они довольно часто служат обозначением времени, отличающегося небывалым многообразием ярких культурных феноменов.

Именно в этот период истории, непростой в социальном и политическом отношении, в России сложилась особая атмосфера творческого подъема. Чувство приближающихся перемен мирового значения толкало художников на поиски новых форм искусства, способствующих преобразованию действительности.

По-новому осмыслялась роль личности в художественном процессе: произведение искусства приравнивалось к поступку, исторической деятельности. Процесс художественного творчества оказывался соположенным творчеству жизни, что придавало художнику

черты бога-демиурга. По выражению Л. Долгополова, «художник открывал какую-то истину людям и самому себе – она неизбежно носила не только отвлеченно-философский, но и конкретно-исторический характер»¹.

На рубеже веков, во многом под влиянием В.С. Соловьева, складывается оригинальная русская философия, появляется новая музыка С. Прокофьева, А. Скрябина, И. Стравинского, литературная жизнь достигает высочайшей степени полифоничности и сложности. На литературной арене конца XIX – начала XX в. активно проявляют себя такие разные по своим философским и художественным принципам писатели, как Д. Мережковский и Л. Толстой, А. Блок и А. Чехов, Ф. Сологуб и И. Бунин, А. Белый и М. Горький.

Плюрализм эстетических систем и философских концепций – важная черта культуры порубежной эпохи. При этом возрастающая роль творческого субъекта и самобытности его произведений сосуществовала с тягой художников и мыслителей к построению универсальных концепций, к решению общемировых вопросов. В этом заключается своеобразный парадокс культуры Серебряного века.

С конца XIX в. общество переживало новую волну увлечения религией. По словам Н. Бердяева, «пробудилось религиозное волнение внутри русской культуры»². А.Н. Бенуа позже вспоминал: «Мы все были в те годы мучительно заинтересованы загадкой бытия и искали разгадку ее в религии и в общении с людьми, посвятившими себя подобным же поискам»³.

Многообразие творческих концепций переходило в многообразии концепций религиозных, выходящих за конфессиональные и богословские пределы. Остро осознавался приход эры религиозного модернизма, понимаемого как необходимое условие прогресса человечества. В одном из писем к Р.В. Иванову-Разумнику А. Белый вспоминал, что однажды, сидя за чашкой чая, М. Горький «с величайшей серьезностью» предложил ему «написать благовестие От Ондreja БелогО, утверждая, что в этом нет ничего странного, что человек вступил в такую пору, что может (каждый!) написать благовестие от себя»⁴.

Несмотря на насыщенность творческой жизни, культурный и социальный мир представлялся мыслителям того времени расколотым и противоречивым, существование человека в нем – трагическим. Тоска по синкретичному мировоззрению и единению людей направляла творческую активность интеллигенции к поиску ответов на самые жгучие вопросы современности именно в религии, что традиционно называют *богоискательством*. Стремление

же к самостоятельному построению новой религии получило обозначение *богостроительства*. К последнему направлению обычно относят А.В. Луначарского, В.А. Базарова и М. Горького.

Однако и богоискателей, и богостроителей объединяло желание найти ответы на самые важные вопросы истории и жизни при помощи религиозного дискурса. Недаром Д. Мережковский писал о М. Горьком: «Русских интеллигентных “богоискателей” ненавидит он и презирает, а сам приближается к ним как никто»⁵. Общим для представителей обоих направлений был «дух поиска», стремление отыскать не столько Бога, сколько «божественный ответ» на противоречия бытия. Поэтому термин «богоискательство» употребляется и в широком смысле, включающем «богостроительские» мотивы.

Сама эпоха была, по существу, «богоискательской». К этому направлению относят идеи «Нового религиозного сознания» (Д. Мережковского, З. Гиппиус и Н. Бердяева), деятельность Религиозно-философских обществ в Санкт-Петербурге, Москве и Киеве, православную философию С. Булгакова, творчество В. Розанова, интуитивизм Н. Лосского, критику А. Вольнского, философию всеединства В. Соловьева и античную метафизику Вяч. Иванова. Кроме того, термин «богоискательство» не без основания применяется к творчеству Ф. Достоевского и Л. Толстого.

Подобное разнообразие философских концепций и эстетических феноменов позволяет утверждать, что богоискательство – это целый пласт культуры, дух времени, ориентация культурного самосознания. Сами богоискатели были склонны соотносить свое творчество прежде всего с духовными традициями русской литературы. Н. Бердяев писал по этому поводу:

Великое томление, неустанное богоискание заложено в русской душе, и сказалось оно на протяжении целого столетия. Богоискатели отражали наш мятежный, враждебный всякому мещанству дух. Вся почти русская литература, великая русская литература, есть жизненный документ, свидетельствующий об этом богоискании, о неутоленной духовной жажде⁶.

Бердяев особо подчеркивал, что богоискательство характерно не только для русской интеллигенции, но и для всей русской культуры – как смыслового единства:

В народе всегда была такая религиозная жажда, в низах народной жизни, в русском сектантстве, и в народном православном благочестии было то же богоискание и богопокорство, что и в верхах народного организма, у богоискателей мыслителей, художников и пророков⁷.

Литературный критик А. Волынский тоже утверждал:

На всем своем протяжении русская литература искала Бога. Ее еще не коснулись томления современной души, она еще цвела первой юностью, а в центре ее уже стоял религиозный вопрос, в широком и притом свободном истолковании⁸.

Итак, о богоискательстве следует говорить как о духовном феномене русской культуры в целом или, по крайней мере, как о традиции русской литературы классического периода (хотя принцип «искания Бога» стал доминирующим именно на рубеже столетий).

Еще в начале XIX в. образованными слоями русского общества была осознана проблема несоответствия христианского идеала и существующей официальной Православной церкви. Административное подчинение церкви государству, использование церкви в целях государственной пропаганды, полицейское преследование за «отпадение от веры» – все это способствовало снижению значения исторической церкви в религиозном опыте культурной элиты. А.С. Пушкин писал о представителях духовного сословия его времени:

Бедность и невежество этих людей, необходимых в государстве, их унижает и отнимает у них самую возможность заниматься важною своею должностию. От сего происходит в нашем народе презрение к попам и равнодушные к отечественной религии⁹.

Неудовлетворенные государственной церковью, многие образованные люди России в поисках новых религиозных идеалов обращались к католицизму, масонству, идеализированному «народному православию» или к западной философской традиции. А. Пушкин и Н. Карамзин, В. Жуковский и П. Чаадаев, А. Грибоедов и А. Дельвиг, как и многие другие, были членами различных масонских лож. Лев Толстой выделял несколько типов отношения к религии в русском обществе:

В моей молодости были три или, вернее, четыре категории, на которые можно было разделить в этом отношении общество: первая – очень небольшая группа – *люди очень религиозные, бывшие еще раньше масонами, иногда шедшие в монахи* (здесь и далее курсив мой. – А. В.); вторая – процентов семьдесят – *люди, исполнявшие по привычке церковные обряды*, но в душе совершенно равнодушные к религиозным вопросам. Третья группа – люди неверующие, официально исполнявшие обряды в случае необходимости, и, наконец, четвертая – вольтерьянцы, люди неверующие и открыто, смело высказывающие свое неверие. Таких было мало, процента два-три¹⁰.

А.И. Венгеров

В своей записке для Религиозно-философских собраний (которые проходили по инициативе интеллигенции с 1901 г. до их запрещения Священным Синодом в 1903 г.) В. Розанов с горечью констатировал:

«Нет религиозной жизни», жалуются... Да взгляните: религиозная-то жизнь в обществе есть, и даже горяча, но она стала личной, внутренней, комнатною, а не храмовою, потому что в храме, как и всяком не моем месте, я чувствую себя чуждым и ненужным¹¹.

На рубеже столетий соединение «людей культуры» и церкви осознавалось уже как невозможное. Зинаида Гиппиус вспоминала:

В октябре тысяча восемьсот девяносто девятого года, в селе Орлине, когда я была занята писанием разговора о Евангелии, а именно о плоти и крови в этой книге, ко мне пришел неожиданно Дмитрий Сергеевич Мережковский и сказал: «Нет, нужна новая Церковь». Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна как лик религии евангельской, христианской, религии Плоты и Крови. *Существующая Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени*¹².

Но поиски нового Идеала русской интеллигенцией никогда не замыкались исключительно областью богословия и религии: у многих богоискателей социальные проблемы даже первенствовали над религиозными.

Уже стало общим местом утверждение, что в центре внимания русской литературы XIX в. была социальная несправедливость, страдания «маленького человека». «Русская литература, – писал В.В. Розанов, – есть сплошной гимн униженному и оскорбленному»¹³.

Проблемы преодоления многообразных противоречий русской жизни стояли и перед литературной критикой (Белинский, Писарев, Чернышевский и многие другие), философией (западники и славянофилы), искусством (критический реализм передвижников).

Раскол между социальными чаяниями и действительностью воспринимался русскими мыслителями катастрофически. Аким Волынский обратил внимание на одну важную черту образа Ивана Карамазова, помогающую понять социальную специфику богоискательства:

Уже бывало, что люди, на верхах своего рационалистического мышления, не «принимали» идеи Бога, но еще не бывало в этой именно умствен-

ной сфере, среди европейской рационалистической образованности, в ее смелейших подъемах, чтобы люди не принимали идеи мира, от него уходили с сатанинским негодованием. Одни уходили от мира к Богу, другие от Бога к миру, но не было таких, которые уходили бы и от Бога, и от мира¹⁴.

Нужно заметить, что Иван не просто уходит «и от Бога, и от мира», он уходит от Бога *из-за мира*, причем, не отрицая самой *идеи Бога*. «Ну, представь же себе, может быть, и я принимаю бога, – засмеялся Иван, – для тебя это неожиданно, а?»¹⁵ – говорит он Алеше.

Г. Флоровский утверждал, что весь смысл религиозных исканий определяется одним основным вопросом: «Как сделать христианство вновь влиятельным в жизни?»¹⁶ Э. Гиппиус писала: «Мы хотим религии, которая бы оправдала, осветила, приняла жизнь»¹⁷. Открывая заседания Религиозно-философских собраний, В.А. Тернавцев (чиновник особых поручений при обер-прокуроре Синода), мессиански провозглашал:

Возрождение России может совершиться на религиозной почве. Религиозно-общественное возрождение России – к нему как к единственному и непостыдному своему исходу должны сойтись все недоумения нашего времени, завершительного в истории не только России, но и всего рода человеческого¹⁸.

Таким образом, основная интенция богоискательства в русской культуре заключается в том, что и религиозный, и социальный раскол между идеалом и действительностью должны быть преодолены в новом, едином религиозно-общественном Идеале. Богоискательство не мыслит обновления общества отдельно от религии – и наоборот, религиозного модернизма без модернизма общественного. Политический кризис и нарастающая революционная активность нагнетали обстановку, готовя не только социальный, но и культурный взрыв.

Богоискательство стремилось обосновать необходимость наступления Царства Божьего на земле, обретения Града Небесного, нового золотого века гармонии и единения. Д. Мережковский называет эти мотивы едва ли не главным стержнем всей русской культуры:

За что посажен в Шлиссельбургскую крепость Новиков, только помысливший о Царстве Божиим; за что повешены декабристы, впервые сказавшие: «да будет всем один Царь на земле и на небе – Христос»; за что объявлен сумасшедшим Чаадаев, который только и делал, что говорил

А.И. Венгеров

«да придет Царство Твое»; за что погиб Гоголь, бежавший из мертвого царства мертвых душ, – то самое сказано и в этом предсмертном завете Достоевского: «Церковь есть воистину царство и определена царствовать, и в конце своем должна явиться, как царство на всей земле»¹⁹.

Важно отметить, что на рубеже столетий надежда на близкое пришествие Тысячелетнего Царства была характерна не только для религиозно настроенной интеллигенции, но распространялась и в народной среде (особенно у сектантов). Корни их искренней веры уходили в глубокий мифологический пласт русской культуры – с его ощущением разрыва между Богом и миром.

Проследим этот аспект русского богоискательства на примере двух писателей, которых принято считать антагонистами: творчество Ф. Достоевского приходится на расцвет этого направления, М. Горького – на самый его конец. Герой рассказа Достоевского «Сон смешного человека» рассказывает о жителях фантастической планеты:

У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих, и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с целым вселенной²⁰.

Сходный мотив необходимости для каждого человека будущего «единения со всей вселенной» присутствует и у М. Горького, – но уже как социалистический идеал единения с народными массами:

Мне кажется, что социализм должен переродиться в культ, что его основной стержень – сознание человеком своей связи с массой – окрепнет лишь тогда, когда избыток опыта жизненного, излишек доказательств в пользу исторической, логической необходимости осуществления социализма, когда этот избыток и излишек образует жизнерадостное, активное чувство родства всех и каждого со всеми²¹.

Собственно говоря, процесс глобальной «социализации» (т. е. слияния всех в единый народ) М. Горький и называет богостроительством:

Когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю, – бог погиб, бог – разрушился. <...> Будет время – вся воля народа вновь сольется в одной точке; тогда в ней должна возникнуть необоримая и чудесная сила, и – воскреснет бог!²²

Итак, богоискательство (в широком смысле) – это попытка изменить, преобразовать, обустроить на религиозной основе все сферы жизни общества, в том числе и социально-политическую. И хотя многие русские социалисты и марксисты нарочито объявляли себя материалистами и атеистами, их творчество часто обнаруживало глубокое проникновение религиозных идей и образов. Важно подчеркнуть, что в самой языковой практике мыслителей разного толка прослеживалась та «религиозная энергия русской души», о которой говорил Н. Бердяев²³.

Известный американский исследователь русской культуры Дж. Х. Биллингтон предостерегал своих коллег от применения западных моделей познания к анализу русской общественной мысли:

Отличительной характеристикой российской культуры с 1840-х до начала 1880-х гг. была чрезвычайная озабоченность особого рода, которую русские называют «общественной мыслью». В западной культуре для этой разновидности мысли точного эквивалента нет. Она столь прихотлива и литературна, что не поддается дискуссии в терминах традиционной нравственной философии или новейшей социологии. Устремления ее не были в первую очередь политическими и выразимы скорее на языке психологии или религии²⁴.

О трудности взаимопонимания России и Европы говорил Д. Мережковский: «Русская революция – не только политика, но и религия, – вот что всего труднее понять Европе, для которой и сама религия давно уже только политика»²⁵.

Таким образом, даже объявляя себя учением, враждебным всякой религии, социализм подспудно питался религиозными идеалами и архетипами. В свою очередь, расширенное понимание религии (как процесса обустройства жизни человечества в соответствии с Высшими Принципами) давало повод открыто отождествлять социалистическое учение с религиозным. «Социализм, – писал А.В. Луначарский, – это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил – новая религия»²⁶.

Социально-философские концепции богоискателей-христиан и богостроителей-марксистов объединяет стремление преодолеть разломы русской культуры, но они подходят к этой проблеме с двух разных сторон. Однако в сложное переплетение их мыслей вторгалась практика революционного действия, вступающая в тонкое взаимодействие с теорией на многих уровнях. Даже сейчас, с позиций исторической ретроспективы, практически невозможно провести четкую границу между богоискательством, социализмом

и революционным учением, которое в России объявляло себя «новой религией». Легко представить себе схему, в которой понятия «богоискательство», «социальная рефлексия» и «революционная активность» соединены двусторонними стрелками, обозначающими взаимосвязи и взаимовлияния этих трех культурных практик (в плане теории и в плане действия).

Действительно, основная интенция богоискательства – обновление религии и социального устройства в новом синтетическом единстве. Чем же могло быть богоискательство, как не революционной активностью в сфере религии? Но ведь основной пафос богоискательства в том, что обновление должно затронуть не только церковь, но и всю жизнь, от начала и до конца. Не вызывает сомнения, что нельзя отождествлять революционную практику и творческую активность, но необходимо отметить их нелинейную связь – и на общекультурном уровне, и на уровне метатекстуальных смыслов.

Для демонстрации такой связи рассмотрим пример богоискательства Льва Толстого. Конечно, этот классик русской литературы не социалист и не революционер, он не принимает насилия и проповедует любовь. Но одновременно с этим Толстой пишет разгромные статьи в адрес официальной Православной церкви, он – враг государства и враг культуры. Великий старец из Ясной Поляны идеализирует мужика, народную культуру и испытывает отвращение к культуре «высокой» (элитарной). Лев Толстой хочет основать «практическую религию», и на уровне концептуальных интенций его творчество имеет революционную направленность.

Философская и жизненная трагедия Толстого коренится в его интенсивном переживании разрыва между Идеалом и Действительностью. Принимая безусловную правоту Евангельской Истины, писатель с ужасом видел, что общество практически живет вовсе не по евангельскому закону, и настойчиво искал путь к изменению этой ситуации.

Хотя ключевыми фигурами богоискательства конца XIX – начала XX в. в России считались Ф. Достоевский и В. Соловьев, Лев Толстой во многом задавал тон духовной жизни образованного общества. Н. Бердяев называл творчество Толстого «сильным катализатором» богоискательства:

Всеми признается, что зачинателем религиозного брожения в России является Л. Толстой, он пробил брешь в религиозном индифферентизме русской интеллигенции, и запросы религиозного сознания поставил в центре внимания²⁷.

Несколько заседаний Религиозно-философских собраний сопровождались жаркими дискуссиями по вопросу об отлучении Льва Толстого от Русской Православной Церкви.

Итак, богоискательство как целостный дискурс русской культуры имеет как социальную, так и революционную составляющую, находясь с ними в одном историко-культурном пространстве. Переплетаясь на уровне мифологических систем, эти три практики вполне могли переходить (и переходили) одна в другую в плане поступка, конкретного действия.

В своей фундаментальной работе по проблемам взаимосвязи русского религиозного сознания, революции и коммунистического режима Н. Бердяев выявил их общую мифологическую компоненту. Выводы этой работы принципиально важны для понимания общекультурного значения богоискательства:

Русский коммунизм, если взглянуть на него глубже, в свете русской исторической судьбы, есть деформация русской идеи, русского мессианства и универсализма, русского искания царства правды, русской идеи, принявшей в атмосфере войны и разложения уродливые формы. Но русский коммунизм более связан с русскими традициями, чем это обычно о нем думают, традициями не только хорошими, но и очень плохими²⁸.

Таким образом, богоискательский пласт культуры, помимо огромного влияния на теоретическую мысль и искусство России, оказал существенное влияние на всю историческую динамику и судьбы страны.

Сложное переплетение богоискательской, социальной и революционной сфер культуры в XIX – начале XX в. имели первостепенное значение и для формирования новых мифологических систем мысли уже в другой, советский, период истории России.

Примечания

- 1 Долгополов Л. О русской литературе конца XIX – начала XX века. Л.: Сов. писатель, 1985. С. 13.
- 2 Цит. по: Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Харвест, 2006. С. 481.
- 3 Бенуа А.А. Мои воспоминания. М.: Наука, 1980. Т. 2. С. 290–291.
- 4 Белый А., Иванов-Разумник: Переписка. СПб.: Феникс, 1998. С. 288.
- 5 Мережковский Д.С. Не святая Русь. Религия Горького // Максим Горький: pro et contra. СПб.: РГХИ, 1997. С. 849.
- 6 Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998. С. 36.
- 7 Там же. С. 41.

А.И. Венгеров

- 8 *Вольнский А.* Достоевский. СПб.: ДНК, 2007. С. 55.
- 9 *Пушкин А.С.* Заметки по русской истории XVIII в. // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Л.: Наука, 1977–1979. Т. 8. С. 91.
- 10 Цит. по: *Гольденвейзер А.И.* Вблизи Толстого. М.: Худож. лит., 1959. С. 122–123.
- 11 *Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.).* М.: Республика, 2005. С. 41.
- 12 *Гиппиус З.* О Бывшем (1899–1914) // Гиппиус З. Дневники: В 2 кн. М: НПК «Интелвак», 1999. Кн. 1. С. 89.
- 13 *Розанов В.В.* Возле «Русской идеи» // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 286.
- 14 *Вольнский А.* Указ. соч. С. 234.
- 15 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М.: Наука, 1984. Т. 14. С. 214.
- 16 *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 461.
- 17 *Гиппиус З.Н.* Указ. соч. С. 197.
- 18 *Записки петербургских Религиозно-философских собраний.* С. 6.
- 19 *Мережковский Д.* Революция и религия // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. М.: ОГИ, 1999. С. 156.
- 20 *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. М.: Наука, 1982. С. 112–114.
- 21 *Горький М.* Письмо к Г.А. Алексинскому. Цит. по: *Никитин Е.Н.* «Исповедь» М. Горького: Новое прочтение. М.: Наследие, 2000. С. 60.
- 22 *Горький М.* Исповедь // Горький М. Полн. собр. соч.: В 25 т. М.: Худож. лит., 1971. Т. 9. С. 60.
- 23 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: АСТ, 2006. С. 237.
- 24 *Биллингтон Дж. Х.* Икона и Топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М.: Рудомино, 2001. С. 441.
- 25 *Мережковский Д.С.* Предисловие // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Указ. соч. С. 60.
- 26 *Луначарский А.В.* Религия и Социализм. СПб.: Шиповник, 1908. Т. 1. С. 48–49.
- 27 *Бердяев Н.А.* Политический смысл религиозного брожения в России (1903) // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis.* СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1907. С. 137.
- 28 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл... С. 407.

КОНЦЕПТЫ ЦАРСТВЕННОГО СВЯЩЕНСТВА НА ДРЕВНЕМ ВОСТОКЕ И В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Предлагаемая статья акцентирует внимание на образе Иисуса Христа как царя-священника «по чину Мелхиседека» в раннехристианском богословии. Ближневосточные представления о царственном священстве могут пролить свет на особенности формирования этого образа.

Ключевые слова: царь-священник, божественность власти, мифология Древнего Египта и Месопотамии, священный брак, левиты, преодоление смерти.

Автор *Послания к евреям*¹ утверждает, что Иисус Христос «наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр. 5: 10) – в противоположность левитскому священству. Что же могло быть известно о Мелхиседеке той аудитории, которой адресовано Послание?

В первой книге Ветхого Завета о нем говорится как о «царе Салимском» и «священнике Бога Всевышнего», который вышел навстречу патриарху Аврааму и благословил его хлебом и вином (Быт. 14: 17–19). Это значит, что Мелхиседек, один из ханаанских правителей, совмещал царские и жреческие функции. С древнейших времен через Ханаан осуществлялись связи между Египтом и Междуречьем, а в эпоху Нового царства эта территория считалась провинцией Египта. Религиозная культура Ханаана не была самостоятельной, причем она зависела и от шумеро-аккадской, и от египетской. Поэтому для понимания, что такое «священство по чину Мелхиседека», стоит обратиться к рассмотрению традиций двух этих великих цивилизаций.

Начнем с традиционного представления о «божественной царственности». Древнейшее египетское свидетельство о нем относится

к первой половине IV тыс. до н. э.: на фрагменте сосуда из Нагады изображена корона, напоминающая красную корону царей Нижнего Египта династической эпохи, которая символизировала божественность их власти². Это подтверждается многочисленными древнеегипетскими эпиграфическими источниками, в которых генеалогия царей недвусмысленно возводится к Богу.

Египтяне видели в монархии, существующей в историческом времени и пространстве, воспроизведение ситуации «начала мира», когда его единственным, безраздельно властвующим царем был сам Бог. Согласно религиозным взглядам египтян, до того, как Бог-Творец воцарился на земле, Он пребывал в состоянии пассивности, передаваемом словом *nty*³. Производное от него понятие, Нун, было связано с образом *предвечной водной Бездны* как «божественности самой по себе» (вне идеи творения). Один из текстов, описывающих переход Божества от состояния пассивности к воцарению, гласит: «Был Я Атумом, когда один пребывал в Нуне. Был Я Ра в Его славных явлениях, когда начал Он править тем, что сотворил»⁴. Имя Атума, Создателя и Владыки мира, содержит коннотации с полнотой и целостностью, но в то же время означает «небытие», точнее – «инобытие» как нечто противоположное «частичному эмпирическому бытию»⁵. Имя Ра, напротив, выражает идею *проявления* трансцендентного Божества. Таким образом, под *воцарением* Бога на земле египтяне понимали проявление Его сил.

Представления древних шумеров о генезисе царской власти имели много общего со взглядами египтян. Шумеры верили, что «во время оно, когда на земле еще никто не носил ни тиары, ни короны, ни скипетра, усыпанного ляпис-лазурью», небесные врата были заперты Семеркой богов. Тогда инсигнии власти лежали перед небесным престолом Ана (главы шумерского пантеона), который впоследствии спустил их на землю и передал земным властителям⁶. Поскольку Месопотамия традиционно состояла из независимых городов-государств, «царственность» (*nam-lugal*), спущенная с Небес (т. е. из «божественного мира»), непрерывно переходила из города в город, от династии к династии. Небесный престол божественного Владыки и атрибуты Его мощи и власти являлись для шумеров «первообразами» символов власти всякого легитимного земного царя. Правители Египта и Месопотамии считались носителями божественной власти на земле, тем самым скрепляя связь Небес и Земли.

Древние египтяне верили, что владычество Бога создает совершенный порядок мира, гарантирует торжество в нем Правды и Справедливости (Маат). Считалось, что принцип Маат «вписан» Создателем в творение, что он проявляется в жизни природы,

общества и в личной жизни каждого человека. Маат именовалась любимым творением Ра, Его возлюбленной супругой и дочерью, исшедшей из тела Ра.

Как справедливо отмечал Х. Ринггрен, обитателям Междуречья также была известна идея божественного порядка, который должен быть реализован в делах человеческих. Этот же автор подчеркивает: «Предполагалось, что государственные законы соответствуют богоустановленному миропорядку и выражают его»⁷. Строгая регламентация всех сторон жизни составляла, как известно, специфику месопотамской культуры с древнейших времен.

Однако и древние египтяне, и шумеры отчетливо сознавали, что живут они в мире несовершенном, где творится неправда, ведутся войны, порождаются смуты, а, стало быть, Бог не является его полновластным Царем. Судя по историческим источникам, в Месопотамии постепенно утвердилось представление, что Верховный Бог Ан правит исключительно на Небесах, власть же Его на земле является скорее номинальной; фактически Ан превращается в *deus otiosus* («отдыхающего бога», которого не принято беспокоить ни просьбами, ни хвалебными гимнами). А Богом, который почитался шумерами как царствующий на земле, стал Энлиль (сын Ана), который впоследствии был отождествлен с вавилонским Белом (Мардуком) и ассирийским Ашшуром. Текст *О Гильгамеше, Энкиду и Подземном мире* гласит: «После того, как Небо отделилось от Земли, Ан себе Небо унес, а Энлиль себе Землю забрал»⁸.

Древнеегипетские тексты, относящиеся к заупокойному культу, изобилуют намеками на причины несоответствия нынешнего состояния мироздания его первоначальному совершенству. Согласно мифологии, известной по многочисленным аллюзиям в *Текстах пирамид*, ряду позднейших египетских текстов и трактату Плутарха «Об Исиде и Осирисе», недолжное состояние мироздания обусловлено разладом (егип. «хенену»⁹) между членами божественной Девятерицы. В Гелиопольской космогонии девятку богов составляли Атум, Шу и Тefнунт, Геб и Нут, Осирис, Исида, Сет и Нефтида (Pug. 1655a-b)¹⁰. Разлад, порожденный убийством Осириса Сетом, положил начало времени, в котором владычествует смерть. В последующей схватке между Сетом и Хором (сыном Исиды, рожденным ею от мертвого Осириса) Око Хора было «вырвано, попорано, расчленено, опустошено». Но Хор – это еще и Превечный Владыка Небес, и его Око может быть отождествлено с Оком Ра – «органом творения».

Образом божественного Ока с древнейших времен было солнце: как оно согревает землю и сообщает жизненные энергии всему существу, так и божественное Око наделяет все существа жизнью,

которую имеет внутри Себя Тот, Кому это Око принадлежит. Колоссальная животворящая сила Ока на челе Ра одновременно является всепожирающим огнем для врагов Божьих на земле и для нарушителей Маат за порогом смерти. Попрание божественного Ока приводит к тому, что Владыка Небес становится отделенным, отчужденным от мира, не способным более в нем царствовать. При этом земной мир, отторгнутый от мира божественного, обречен на неминуемый распад и смерть.

Шумерская традиция также доносит до нас, хотя и не столь отчетливо, отголоски древних преданий об искажении изначального строя мироздания. В шумерском предании говорится об удалении божественной царственности на Небеса, о разрыве связи между Небом и Землей. Свирепый потоп, обрушившийся на землю, стал для древних обитателей Междуречья парадигмой всевозможных бедствий; разрушение своего города (или потерю его независимости) шумеры и аккадцы объясняли так же, как и сам потоп: «нас покинула небесная царственность». Символом этого горестного события была передача статуи божественного покровителя города в руки победителей.

Отстранение от активного участия в земных делах Творца мира и человека (часто именуемого Отцом) – сюжет мифологии и преданий многих народов¹¹. Как правило, этому событию придается огромное значение: считается, что оно положило конец первоначальному этапу истории мира и поставило человека перед выбором дальнейшей «стратегии жизни». В результате этого выбора каждый народ оказывается по ту или иную сторону от грани, разделяющей религиозную и магическую культуры: первая ищет пути исправления мира, возвращения золотого века всевластия Небесного Владыки, вторая – способы выживания в мире, где правит не Творец, а иные боги. В эпоху зарождения государственности на юге Междуречья и в долине Нила обе великие культуры выбрали религиозный вариант отношений между Богом и человеком.

В Египте миссия восстановления Бога в правах Царя возлагалась на правителя, который почитался как земное воплощение Хора (Бога Вышнего), как образ Божества. Царская генеалогия в Египте возводилась к Богу, с V династии эпитет «сын Ра» стал постоянным элементом пышных царских титулов. В сценах теогамии, запечатленных в храмах Нового царства и рукописях (например, на папирусе Весткар), акцентируется внимание на непосредственном участии Божества в зачатии будущих правителей. Тутмос III вещает: «Он (Амон-Ра. – О. А.) – Отец мой; я – сын Его, которому Он повелел пребывать на престоле Своем, когда был я (еще) в гнезде; зачал Он меня из полноты сердца (Своего)»¹².

Царь считался *единственным владыкой ритуала*¹³, делегирующим свои священнические функции другим жрецам. В древнеегипетском комплексе представлений о царе-священнике, упраздняющем разлаженность мира, ему вменялось в обязанность восстановление и хранение Маат. Царь земной, получивший «престол Хора на миллионы лет», был призван, подобно своему Владыке, заботиться о благе всякой твари, о торжестве правды, справедливости, милосердия. Эта идея нашла выражение в египетской символике: наиболее раннее иероглифическое обозначение Маат напоминает основание царского престола, который, в свою очередь, можно представить как стилизованный образ первоначального холма¹⁴.

В Шумере правитель почитался земным представителем Энлиля, носителем исполнительной власти в Его царстве, которое, в принципе, должно распространяться на весь земной мир. Правитель носил жреческие титулы *эн* и *санга*, он должен был совершать ритуал священного брака с богиней Инанной – «владычицей Небес». Согласно шумерскому преданию, этой богине переданы все силы Ана, его *Ме*¹⁵, так что Инанна является своего рода «женским аспектом» Ана, обращенным к миру дольному¹⁶. Именно священный брак, с древнейших времен известный в Междуречье, был в этом регионе основным методом приобщения к божественному¹⁷.

Во все времена месопотамские правители, подобно египетским монархам, заявляли о своем божественном происхождении, о том, что они вскормлены молоком богини. В одной из *Победных реляций* правитель Лагаша Эаннатум прославляется так: «названный по имени богом Энлилем, одаренный властью богом Нингирсу, избранный сердцем богини Нанше, вскормленный святым молоком богини Нинхурсаг, названный добрым именем богиней Инанной, одаренный премудростью богом Энки, любимец бога Думузи-Абзу»¹⁸. Саргон Древний намекал на свое божественное происхождение в таких выражениях: «Я – Шаррукен, царь могучий, царь Аккада, мать моя – жрица, отца я не ведал. Брат моего отца в горах обитает...»¹⁹

Итак, и в Древнем Египте, и в Междуречье основным служением *царя-священника* являлось восстановление правильного миропорядка – каким он был в «момент начала», когда Сам Творец был единственным Владыкой над всем миром. Ясно прочитываемый на Древнем Востоке принцип царя-священника, переводящего своих подданных в более совершенную бытийную ситуацию, используется автором *Послания к евреям* для выражения христологии в терминах жреческого служения.

Утверждая высокий статус «царственного священства», автор *Послания* ссылается на книгу *Бытия* и напоминает о величии того необычного священника, которому патриарх Авраам «дал десятину из лучших добыч своих» (Евр. 7: 4). В *Послании* говорится, что первосвященник в Иерусалимском храме – смертный и немощный человек, который должен приносить жертвы за грехи «как за народ, так и за себя» (Евр. 5: 3); кроме того, все ритуалы священников-левитов относятся только к «жизни под Законом». И потому наступает время, когда «восстает» священник *иной*, «по подобию Мелхиседека» – священник «не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей» (Евр. 7: 15–16). Таким образом, в *Послании* отчетливо просматривается антитеза: левитское священство служит Закону и потому несовершенно, а священством по чину Мелхиседека «вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу» (Евр. 7: 19).

«Инаковость» нового священника (по отношению к левитам) обосновывается тем, что Мелхиседек – это «царь Салима, т. е. царь мира, без отца, без матери, без родословия²⁰, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7: 2–3).

Как было показано выше, претензия на божественное (сверхъестественное) происхождение правителей была характерна для традиционных культур Ближнего Востока. По мысли автора *Послания*, род «нашего Первосвященника», Иисуса, восходит к Небесному Царю, и поэтому Он превосходит даже ангелов (Евр. 1: 4), а не только священников-левитов; он является «святым, непричастным злу, непорочным, отделенным от грешников и превознесенным выше небес» (Евр. 7: 26).

В *Послании* речь идет именно о царском священстве Мелхиседека-Иисуса (Евр. 5: 5–6), о чем свидетельствует, в частности, интерпретация его имени. Мелхиседек – «царь *правды*» и «царь *мира*» (Евр. 7: 2): в Египте и в Месопотамии это титулы идеального царя, а в Израиле приобрело мессианские коннотации.

Соединяя священство и царство, автор *Послания* решительно порывает с ветхозаветной традицией, где эти служения были строго разграничены. Достаточно вспомнить царя Озию, пораженного Господом проказой за намерение воскурить фимиам в Храме, так как это – «дело священников, сынов Аароновых, посвященных для каждения» (2 Пар. 26: 18–20). Однако Иисус соединяет в Себе небесное и земное и называет христиан *детьми*, «которых дал Мне Бог» (Евр. 2: 13). А поскольку эти дети «причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы... избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству»

(Евр. 2: 14–15). Именно в упразднении смерти в полной мере реализуется священническое служение истинного Царя – и в раннехристианской, и в ближневосточной традиции.

Действительно, культ умершего царя в Древнем Египте предполагал не только будущее воскресение его самого, но и спасение от «смерти вторичной» всех его верноподданных – как «членов плоти его». В додинастическую эпоху заупокойный культ совершался сыном любого умершего человека²¹, но затем эта функция была передана «божественному царю» возникшего государства как единственному достойному посреднику в деле спасения многих.

Со времени царя III династии Джосера доминирующим элементом царского погребального комплекса становится гигантская пирамида, воздвигаемая над погребальной камерой, а основной темой ее настенных изображений – жертвоприношения царю, восседающему перед жертвенником. Вокруг царских усыпальниц возникали «припирамидные города», воздвигались гробницы вельмож и располагались погребения рядовых горожан.

Согласно *Текстам пирамид*, вместе с царем на восточную часть Неба²² (от смерти к жизни) переправляются и его подданные: «спасает Унас этот людей (своих) как члены плоти своей» (Руг. 371a). Царь уподобляется пастырям, помещающим своих тельцов «внутрь рук своих», т. е. заключающим их в свои объятия (Руг. 1533a-b). В Древнем Египте это означало акт передачи *Ka*, что иероглифически изображалось парой воздетых рук²³. Р. Кларк отмечает: «Заключение другого в свои объятия означало для древних передачу ему своей жизненной сущности. Поэтому *Ka* является символом передачи жизненной энергии от богов к людям»²⁴.

Вера в царя – победителя смерти – была сильна и в Междуречье, по крайней мере в раннединастическую эпоху. Царские погребения в некрополе Ура, датирующиеся 3-м этапом раннединастического периода, окружены тысячами могил простых горожан. Особенностью погребений царей и знати в этом некрополе является множество человеческих жертв, судя по всему, добровольных. Есть основания полагать, что царские подданные желали совершить переход из смерти в жизнь, обретая вместе со своим владыкой божественность и неподвластность смерти.

По древнеегипетским представлениям, царское сотерическое служение не распространялось лишь на тех, кто при жизни был врагом Бога и царя; они считались «людьми, не имеющими имени»²⁵, для которых закрыты врата Небес. Такая судьба более всего страшила благочестивых египтян, всегда подчеркивающих свою лояльность по отношению к царю. А благоволение царя к своему подданному выражалось в даровании ему тех или иных предметов

заупокойного культа, места погребения, гробницы или в учреждении жертвоприношений после его смерти.

Опасность «не войти в покой», не пройти «путем новым и живым» сохраняется и для христиан, ради которых Сын Божий стал Священником по чину Мелхиседека. Автор *Послания* предупреждает: «Смотрите, братья, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живого. <...> Ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца» (Евр. 3: 12, 14).

Этот аспект священнического служения Иисуса (как посредника в спасении людей от смерти), вполне органичный для ближневосточной традиции, не был характерен для иудаизма. В основе последнего лежит убеждение, что, несмотря на безусловную трансцендентность Бога, Он доступен для личного и непосредственного общения: «Ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, – Святой имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище, и также с сокрушенными и смиренными духом, чтоб оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных» (Ис. 57: 15).

Начиная с *Посланий* апостола Павла, в христианской традиции была выработана концепция первородного греха, положившего начало смерти и фатально изменившего характер отношений Бога и человека²⁶. Согласно учению апостола, «Писание всех заключило под грехом» (Гал. 3: 22), но Иисус Христос исправляет состояние падшести, примиряет человечество с Богом, земное с небесным (Кол. 1: 20), являясь Посредником между ними (1 Тим. 2: 5). Эта же логика характерна для религиозных культур Древнего Египта и Междуречья: порядок мироздания искажен (по сравнению с тем, что было «в начале»), но его испорченность, смертность может быть устранена через царя – посредника между божественным и земным мирами.

Интересно, что проблематика «жизни после смерти», столь значимая для окружающих Израиль народов, долгое время (вплоть до II–I вв. до н. э.) оставалась чуждой библейской традиции, ориентированной на исполнение божественной воли здесь и сейчас²⁷. Лишь в книге пророка Даниила (12: 1–3) появляется первое достоверное свидетельство о вере в грядущее воскресение. Идея Посредника, упраздняющего испорченность мира и человека, всегда оставалась чуждой иудаизму. Согласно М. Буберу, в иудаистском богословии нельзя говорить об изменении отношений между Богом и человечеством в целом, но Бог может простить грех конкретного человека. Человек грешит *по образу* Адама, а не потому, что Адам согрешил: «...непосредственность отношения к Богу –

союз, установленный при сотворении человека, союз, который не отменялся и не отменится»²⁸.

Вследствие отсутствия идеи посреднической и сотерической миссии царя, в иудейской традиции образ Мелхиседека всегда оставался недопонятым. В Таргуме на 109-й псалом интерпретация обетования царю Давиду сводится к тому, что он будет князем в будущем мире, о его священстве же ничего не говорится²⁹. В Вавилонском Талмуде в связи с этим же текстом сказано, что чин священника отнят Богом у Мелхиседека и передан Аврааму³⁰.

В «межзаветный» период (в одном из кумранских мидрашей) Мелхиседек уже оказывается главой сонма ангелов, эсхатологическим судьей, благовестником спасения людей и искупителем их грехов; он явится в последние времена, чтобы спасти «сынов света» – избранных Божьих³¹. Таким образом, хотя Мелхиседек и предстает здесь посредником, его совершенство не превосходит ангельское³². Тогда же возникли представления о двух мессиях – жреческом и светском, т. е. о «мессиях от Аарона и от Израиля»³³. При этом наметилась тенденция утверждать превосходство жречества³⁴, что свидетельствует о неудовлетворенности образом такого царя-мессии, который решает лишь политические задачи.

Итак, новозаветное богословие сближается скорее с ближневосточной традицией, чем с иудейской, принимающей только идею об «эпизодическом посредничестве» между иерархиями земными и небесными³⁵. В исследовательской литературе *Послание к евреям* характеризуется как текст, содержащий явную полемику с иудаизмом и нацеленный на размежевание с ним христианского сообщества³⁶.

И, в Древнем Египте, и в Междуречье роль царя-священника с течением времени все более формализовывалась. После падения III династии Ура религиозная составляющая царской власти в Междуречье постепенно уступала место политической, использующей религию лишь для своей легитимации. Вавилонский царь допускался в целлу Мардука лишь раз в год, резиденция правителя отделилась от храмового комплекса³⁷. Древний ритуал священного брака в вавилонский период находит уже мало отражения в текстах; после правления Хаммурапи он превращается в священную проституцию, столь красноречиво описанную Геродотом (I, 199).

По всей вероятности, в Египте вера в царя-спасителя надломилась еще в эпоху Древнего царства, вызвав религиозный и социальный кризис: слишком велик был зазор между высоким призванием царя и реальным воплощением идеала. Необходимость совершенного Посредника между Богом и людьми – идея, с которой Египет

вошел в историю, – уступила место представлению, что только *личная праведность* открывает врата Небес и позволяет человеку наследовать вечность.

Однако надежда на царя-богочеловека вовсе не покинула ближневосточный ареал, став впоследствии частью культуры греко-римского мира. Сознание несовершенства земного миропорядка и собственной греховности побуждало многих людей продолжать поиски Посредника. По вере христиан, им и стал Иисус Христос – Сын Божий «вовек совершенный» (Евр. 7: 28) и Царь Израилев (Ин. 1: 49). В Его образе исполнилось древнее пророчество о спасительном царственном священстве «по чину Мелхиседека».

Примечания

- 1 Как известно, православная традиция уверенно приписывает авторство *Послания к евреям* апостолу Павлу, но текстологические исследования заставляют усомниться в этом. Большинство современных комментаторов придерживается взгляда, что Послание появилось в среде, близкой к апостолу, но написано другим лицом (см., напр.: Библия. Синодальный перевод. 4-е изд. Брюссель, 1989).
- 2 См.: *Baines J.* Origins of Egyptian Kingship // *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden; N. Y.: Brill, 1995. P. 96.
- 3 Nny означает «быть вялым, расслабленным, неспособным к действию». См.: *Faulkner R.O.* A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1991. P. 134.
- 4 BD (The Book of the Dead). 17, 5–6. Цит. по: *Faulkner R.O.* The Ancient Egyptian Book of the Dead. L.: British Museum, 1985. P. 44.
- 5 *Павлова О.И., Zubov A.B.* Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: Институт Востоковедения РАН, 1997. С. 182.
- 6 О нисхождении небесной царственности на землю говорится в шумерском *Предании о потопе*, в *Предании о происхождении Эриду*, в аккадской *Легенде об Этане*. Эта тема находит отражение и в шумерском *Царском списке*, составленном в XXI в. до н. э.
- 7 *Ringgren H.* Religions of the Ancient Near East. L.: Westminster Press, 1973. P. 43.
- 8 См.: *Black J.A., Cunningham G., Ebeling J. et al.* The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (далее – ETCSL). 1.8.1.4. Oxford: Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1998–2006. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (дата обращения: 3.04.09).
- 9 Хенену означает «смута, беспорядок, раздор». См.: *Faulkner R.O.* A Concise Dictionary... P. 203.
- 10 *Pyr.* – Тексты пирамид. Публ.: *Sethe K.* Die altägyptische Pyramidentexte. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908–1922.

- 11 Представление о «боге отдыхающем», отстраненном от власти в мире, известно хеттам, грекам, ханаанеям, африканским народам, австралийцам. См.: *Eliade M., Sullivan L.E.* Deus Otiosus // *Encyclopedia of Religion. Second Edition / Editor in chief L. Jones. Vol. 4. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. P. 2309–2313.*
- 12 Из надписи на стене постройки Карнакского храмового комплекса Амона-Ра в Фивах. Перевод дается по изданию: *Sethe K.* Urkunden der 18. Dynastie III. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. S. 156.17–157.4, 161.9.
- 13 О титуле царя, известном уже со времени V–VI династий, см.: *Демидчик А.Е.* Безымянная пирамида. Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.: Алетея, 2005. С. 23.
- 14 *Morenz S.* Egyptian Religion. Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1996. P. 113.
- 15 Ме (Сути) – важнейшая категория шумерской религии, означающая средоточие внутренних сил, присущих всему живому, энергию всякого действия, источник любой активности.
- 16 Инанна и Ан. ETCSL, 1.3.5.
- 17 См.: *Wakeman M.K.* Sacred Marriage // *Journal for the Study of the Old Testament.* 1982. Vol. 22. P. 25; *Павлова О.И., Зубов А.Б.* Указ. соч. С. 178.
- 18 Ассиро-вавилонский эпос. СПб.: Наука, 2007. С. 8.
- 19 Повесть о Саргоне. 1–5. Цит. по: Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад., сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. М.: Алетея, 2000. С. 297.
- 20 Основанием для такой интерпретации послужило молчание библейского текста о родословии Мелхиседека – по контрасту с пространными левитскими генеалогиями.
- 21 *Shafer B.E.* Temples, Priests and Rituals: An Overview // *Temples of Ancient Egypt.* Ithaca: Cornell University Press, 1997. P. 12–13.
- 22 Символика солнца, «умирающего» на западе и «восстающего» на востоке (побеждая мрак ночи), с доисторических времен использовалась разными народами для выражения чаяний победы над смертью.
- 23 См.: *Зубов А.Б.* Человек – образ и подобие Божие в религиозных воззрениях египтян // *Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций.* М.: Институт Востоковедения РАН. С. 66.
- 24 *Clark R.T.R.* Myth and Symbol in Ancient Egypt. L.: Thames & Hudson, 1959. P. 231.
- 25 См.: Руг. 604с-d, ср.: 655b, 876b, 1726b.
- 26 См., напр.: Рим. 5: 14–19, где преступление Адама рассматривается как причина греха и смерти всех людей.
- 27 См.: *Segal A.* Life After Death: The Social Sources // *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus.* Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 91–102.
- 28 *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 331.

О.Р. Астапова

- 29 *McNamara M.* Melchizedek: Gen 14, 17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature. 81 // *Biblica*. 2000. P. 21.
- 30 *Orlov A.* Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch // *Journal for the Study of Judaism*. 2000. № 31. P. 23–38.
- 31 *Ibid.* P. 298–303.
- 32 Обращение к фигуре Мелхиседека в кумранском мидраше, по всей вероятности, обусловлено ситуацией, сложившейся к концу эпохи Второго Храма. Поиск «идеального» священства привел к представлению о долевитской жреческой традиции, восходящей к Ною или Еноху. Согласно преданию, отраженному в славяно-русской версии книги Еноха, Мелхиседек является племянником Ноя (сыном его брата Нира). Восхищенный на небеса архангелом Михаилом, Мелхиседек получает божественную санкцию на вечное и совершеннейшее священство. См.: *Orlov A.* *Op. cit.*
- 33 *Collins J.J.* What was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran // *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006; *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scroll: 3 Vols.* / Ed. by James H. Charlesworth. Vol. 2. P. 85.
- 34 См., напр.: Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова // *Книга Еноха: Апокрифы* / Пер. прот. А. Смирнова. М.: Азбука-классика, 2003. С. 236. В Храмовом свитке (11Q19 58.18–21) также утверждается высший статус священства сравнительно с царством. См.: *Collins J.J.* *Op. cit.* P. 84.
- 35 *Бубер М.* Указ. соч. С. 326.
- 36 См.: *Haber S.* From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrew // *Journal for the Study of the New Testament*. 2005. Vol. 28. № 1. P. 123–124.
- 37 *Оппенгейм А.Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М.: Наука, 1990. С. 105.

Ю.В. Предтеченская

ИНДИЙСКАЯ ГРАММАТИКА И РИТУАЛИСТИКА КАК НАУКИ: КОНЦЕПЦИЯ ФРИЦА СТАЛЯ

Статья посвящена концепции современного американского ученого Фрица Сталя. Этот автор пытается доказать, что противопоставление науки и религии не всегда оправданно. Работы Сталя показывают, что основные характеристики науки как точного знания могут быть с успехом применены по крайней мере к двум дисциплинам Древней Индии – грамматике и ритуалистике, которые тесно связаны с ведической религиозной традицией.

Ключевые слова: наука, индийская грамматика, ритуалистика, шраутасутра, бхашья, шастра, веданга, видха.

Большинство историков культуры уверено в том, что наука возникла в Европе. Долгое время греческую «теоретическую науку» противопоставляли практическим знаниям других древних народов¹. Однако в свете ряда современных исследований становится очевидным, что ранние научные достижения вовсе не ограничиваются Европой. Еще в 1915 г. появилась работа Б. Сила «Точная наука древних индусов»². В настоящее время работы по истории науки в Индии регулярно публикуются, например, в изданиях Департамента математики и астрономии университета Лакнау, а также Национального института науки, коммуникации и информационных ресурсов в Нью-Дели³.

Книга «Краткая история науки в Индии» (1971)⁴ посвящена истории индийской науки – астрономии, математики, медицины, химии, агрономии, ботаники, зоологии, ветеринарии, пиротехники, хирургии. Авторы этого коллективного труда ссылаются на археологические исследования, ведическую литературу, веданги (включающие тексты по фонетике, ритуалистике, грамматике, этимоло-

гии, метрике, астрономии), сутры и бхашьи (комментарии), философские тексты и многие другие источники, в том числе персидские и арабские. Знания индийцев во всех этих областях авторы называют научными, не задаваясь вопросом о том, что значит этот термин.

Однако уже в работе на ту же тему 1973 г.⁵ приводятся размышления ее авторов о недостатках науки в Индии: отмечено отсутствие в ней квантификации знания (использования математических методов), слабость экспериментальной техники, оборудования и аппаратуры. По их мнению, именно это мешает индийцам использовать западные достижения⁶.

Д. Чаттопадхья в своей книге «Наука и общество в древней Индии» (1986)⁷ подчеркивает, что только индийскую медицину (аюрведу) можно назвать наукой в современном понимании этого слова. Все остальные знания индуистской ортодоксии, по его мнению, связаны с магией и религией. К числу таких знаний автор относит фонетику (*шикша*), грамматику (*вьякарана*), этимологию (*нирукта*), метрику (*чандас*), календарную астрономию (*джьотиша*). Д. Чаттопадхья утверждает: «Священники заинтересованы в супранатурализме и мистификации природы»⁸. По его словам, традиционные понятия о карме, реинкарнации, освобождении и т. п. насильственно внедрялись в научную парадигму.

На фоне подобных позитивистских воззрений выделяется новаторская концепция Фрица Сталя⁹, который относит к числу самых ранних наук в Индии грамматику и ритуал. В своей знаменитой статье¹⁰ автор предлагает собственное гибкое толкование понятия «наука», выделяя такие ее характеристики.

1. Эмпирическое соответствие. Наука частично состоит из утверждений, правил, теорем или теорий, которые направлены на правдивое описание и анализ некоторой части мира. Должна существовать мера оценки эмпирической адекватности этих утверждений, которая может быть установлена с помощью тестов, сверок (прямо или косвенно), однако не обязательно для всех.

2. Обобщение и абстракция. В дополнение к этой эмпирической адекватности существуют абстрактные положения, обобщающие известные факты, но выходящие за их рамки. Эти обобщения могут быть гипотетическими, предположительными или спекулятивными, могут включать в себя предсказания и основываться на чем угодно (например, на мечтах и интуиции ученого).

3. Логическая связность. Вся эта система взглядов с описаниями и обобщениями должна быть до некоторой степени взаимосогласованной. В частности, противоречивые утверждения не могут рассматриваться как окончательно установленные. Однако в боль-

шинстве случаев далеко не просто определить, являются ли непротиворечивыми некие два утверждения, даже если они вполне эксплицитны.

4. Методология. Существует система аргументации для согласования различных точек зрения и высказываний, которые работают с постоянно сдвигающимися опциями для достижения приемлемого заключения. При этом иногда достигаются обобщения, упомянутые во втором пункте. Логические выводы в рамках теории могут рассматриваться как формализованные образцы такой аргументации¹¹.

Ф. Сталь признает, что его характеристики науки отличаются некоторой расплывчатостью и избыточностью, причем они не подходят, например, для математики. Тем не менее исследователь считает их достаточными для решения поставленной им задачи. Он обсуждает еще одну характеристику науки – ее строго теоретическую природу, которой восхищались еще греческие философы (по Аристотелю, теория – это «незаинтересованное созерцание»). Важно отметить, что Сталь не включает в свой перечень такой популярный признак науки, как практическая значимость: автор относит его только к прикладной науке – в отличие от теоретической.

Второй раздел своей статьи Сталь посвящает принципам взаимодействия ритуала и грамматики, которые в Древней Индии именовались шастрами. Этот термин обычно переводится как «традиционная дисциплина» или «традиционная наука», однако Сталь уточняет, что не все индийские шастры можно рассматривать в качестве науки. В более ранний период формирования ритуала и грамматики они дополняли друг друга и считались ведангами (т. е. дисциплинами, вспомогательными к Ведам). Грамматика व्याкарана имела своим предметом язык. В знаменитом «Восьмикнижии» («Аштадхьяйя») индийского грамматиста Панини (V в. до н. э.) язык представлен *чхандас* (метрическими частями Вед), *мантрами* (ведийскими гимнами) и *бхашей* (разговорной речью). Термин «ритуал» относится как к самому ритуальному действию, так и к изучающей его дисциплине (ритуалистике). Выделяются два типа ритуалов: *грихья*, или *домашние ритуалы* – обряды жизненного цикла (рождение, инициация, женитьба, уход в отшельники, смерть), и *шраута* – торжественные ритуалы (или ритуалы общественного значения).

Как отмечает Ф. Сталь, *взаимодополнительность* ритуала и грамматики объясняется с помощью своего рода метафизики. Со времен «Ригведы» в Индии верили в то, что наиболее эффективна ритуальная деятельность, сопровождаемая речью – особого рода декламацией, рецитацией. Верно и обратное: наиболее эффективна

речь, которая сопровождается ритуальной деятельностью¹². В «Ригведе» подобные отношения выражаются, например, так: «Невыдавленная Сома никогда не опьянит Индру, так же как и выдавленные соки, которые не сопровождаются священными гимнами»¹³.

В качестве самой ранней литературы по ритуалистике Сталь рассматривает *брахманы* (одну из частей Вед) и *шраута-сутры*, которые описывают ритуалы, соответствующие этим брахманам. Например, древнейшая «Шраута-сутра Баудхаяны» (примерно VIII в. до н. э.) связана с «Тайттирия брахманой». Главными чертами жанра сутр Ф. Сталь считает их выразительность, ясность и сжатость. Для кодификации форм устной передачи ведийских текстов сложилась особая дисциплина – *прашишакья*. В ней рассматриваются две формы рецитации ведийских текстов – *паднапатха* (каждое слово произносится отдельно) и *самхитипатха* (некоторые группы слов произносятся слитно). Ф. Сталь подчеркивает, что жанр сутр прекрасно подходит для передачи обобщенных высказываний, а такая их разновидность, как парибхаша (своего рода «метаправила»), объясняет, как следует использовать другие сутры. По его словам, в результате создается «в высшей степени искусственная и формальная система, понятная только специалистам»¹⁴. Современные исследования подтвердили гипотезу Ф. Сталь о том, что в Индии грамматика возникла в рамках ритуалистики и развивала ее методы¹⁵.

В заключительном разделе статьи Ф. Сталь рассматривает вопрос о том, насколько основные признаки науки, сформулированные им во введении, соответствуют индийской ритуалистике и грамматике.

1. Эмпирическое соответствие. Древнеиндийский грамматист Патанджали (II в. до н. э.) в своей «Махабхашье» («Великом комментарии» к сутрам Панини) формулирует «принцип гончара»: «Если вам нужны горшки, вы идете к гончару, но если вам нужны слова, вы не идете к грамматисту». Как разъясняет этот принцип Ф. Сталь, «за словами» следует идти в мир – в любое место, где люди общаются с помощью языка (например, на рынок); грамматисты не создают слова, как горшечники свои горшки, а занимаются выведением правильных грамматических форм. Парадокс заключается в том, что людям, знающим язык, эти правильные формы уже и так известны; в случае расхождения мнений грамматистов и носителей языка решающее слово остается за последними. Поэтому можно сказать, что грамматика направлена именно на достижение *эмпирического соответствия* между своими правилами и реальной практикой языка. Ф. Сталь утверждает, что физика (идеал совре-

менной науки), как и грамматика, пытается объяснить уже знакомые нам эмпирические факты, например, что яблоки падают. По мнению автора, «индийская ритуалистика делает то же самое» – она трактует об уже известном. Ни положения грамматики, ни руководства по ритуалам не являются обучающими: они описывают, а не предписывают, и потому могут быть поняты только теми людьми, которые уже знакомы с их предметом. Однако, хотя грамматика Панини изначально описывала ученых мужей, идеально говорящих на санскрите, со временем эти описания стали правилами и внесли свой вклад в фиксацию этого языка. Подобным образом и ритуалистические сутры становились предписывающими: некоторые современные индийские ритуалы стараются строго следовать определенной шраута-сутре. Однако в Индии можно обнаружить и сопротивление этой тенденции: например, секта ортодоксальных брахманов из Кералы – Намбудури¹⁶ придерживается собственной ритуалистической традиции, не принимая во внимание ее авторитетные описания.

Согласно Ф. Сталю, переход от описания к предписаниям означает догматизм, противоречащий самому духу науки. Поэтому индийская ритуалистика и грамматика на позднем этапе их развития уже не могут считаться науками. Процесс догматизации этих дисциплин Сталь сравнивает с эволюцией западной мысли от греческой науки до средневековой схоластики.

И все же ритуалистика и грамматика, по мнению Ф. Сталя, сохраняют научный характер благодаря их акценту на форму, что вообще свойственно индийской цивилизации. Автор утверждает, что даже ведийские мантры (гимны) лишены собственного смысла и могут быть поняты только в ритуальном контексте¹⁷. В грамматике Панини «правильные слова» выводятся, прежде всего, на основе их формы; шраута-сутры не указывают на какой-либо смысл ритуалов, форму которых они описывают.

2. Обобщение и абстракция. Ф. Сталь делает любопытное замечание: если бы европейская физика, индийская грамматика и ритуалистика объясняли лишь то, что нам уже известно, этого было бы явно недостаточно. По мнению автора, во всех этих дисциплинах особую значимость приобретают обобщения (в грамматических текстах – метаправила). Во введении к «Махабхашье» Патанджали подчеркивает, что формы языка бесконечны и не могут быть перечислены, поэтому необходимо учитывать лишь общие правила и исключения. Согласно метаправилу Панини, каждое грамматическое положение необходимо сокращать (хотя бы на один слог); обычно это трактуется как научный принцип экономии, хотя далеко не все современные исследователи согласны с этой оценкой.

3. Логическая связность. Ф. Сталь подчеркивает, что признак научности – главное требование к любому описанию или теории. В индийской грамматике существует строгое метаправило: если возникает противоречие между двумя правилами, применяется последнее из них. Вопрос о внутренней логической связности «Аштадхьяйя» активно обсуждается современными исследователями. Для выявления логичности этого текста они предлагают внести в него различные поправки и вставки, выделить разные слои, разбить на части. Ф. Сталь отмечает, что все эти стратегии могут быть плодотворными именно потому, что изначально данный текст был выстроен как логически связный.

По мнению Сталя, в сфере индийской ритуалистики вообще не возникают противоречия, поскольку всегда есть возможность трактовать ее положения как относящиеся к разным традициям. Шраута-сутры не обосновывают выбор какого-либо из альтернативных ритуалов, а описывают лишь свою собственную традицию. Ф. Сталь считает, что шраута-сутры не следуют предписаниям Вед (видхам), требующим соответствия ритуалов определенным целям. Видхи упоминаются только как часть «декларации намерения», которую заказчик жертвоприношения формулирует перед началом ритуального действия. Поэтому различные варианты ритуалов прекрасно сочетаются между собой (в отличие от религиозных убеждений или философских доктрин).

4. Следующий признак научности – методологию – Ф. Сталь обнаруживает в индийской грамматике и ритуалистике как сумму своих аргументов для трех предыдущих пунктов.

Все эти соображения должны подвести нас к заключению, что описания ритуалов в шраута-сутрах и грамматический анализ «Аштадхьяйи» (а возможно, и других ранних работ по грамматике) должны оцениваться как научные труды. Степень их научности и эффективности может варьироваться, но это, по мнению Ф. Сталя, справедливо для любых дисциплин, в том числе для современных научных. В заключение своей статьи автор утверждает:

Не существует современного специалиста в области ритуала, – будь то студент, изучающий религии, светский ученый или психолог – кто был бы так же мало подвержен влиянию своих убеждений в исследованиях, как авторы шраута-сутр¹⁸.

В отличие от некоторых современных индийских авторов, Ф. Сталь не утверждает, что точная наука (positive science) возникла в древней Индии. Автор признает, что там были отличные математики и астрономы, развивались химия, медицина и другие естественные науки, но в этом плане Индия не отличалась от дру-

гих ранних цивилизаций. Однако Ф. Сталь считает «выдающимся и даже уникальным» вклад Индии в науку о человеке (хотя, по его словам, в современном мире именно этой наукой больше всего пренебрегают). Сталь утверждает, что западные гуманитарные науки запутались в дискуссиях о методологии, автономии, релевантности знания и других метафизических проблемах. По его мнению, «лучшее из того, что некоторые из них сумели сделать», – это собрать обширный фактический материал, в то время как теоретические суждения редки и случайны. Дело дошло до утверждения, что науки о человеке вообще быть не может, поскольку человек не может быть объективным, когда речь идет о нем самом.

Сталь полагает, что только современной лингвистике удалось избежать бихевиористского уклона и остаться научной дисциплиной, причем в последние годы были обнаружены ее важные параллели с индийской наукой о языке (вьякараной). И все же, с точки зрения автора, в современных исследованиях «нет ничего столь же значительного, как научные достижения шраута-сутр», так как люди западной культуры перестали проводить ритуалы. Для Ф. Сталя ритуалистика древней Индии – это не просто интересный феномен, позволяющий лучше понять ее культуру. По его мнению, шраута-сутры являются единственной доступной для нашего изучения ритуалистикой, которая «вполне может послужить нам воодушевляющим примером».

Сталь признает, что ритуалистику невозможно включить в современный реестр академических дисциплин о человеке, так как она уделяет больше внимания не людям, а животным (основным объектам жертвоприношения). К естественным и социальным наукам ритуалистика также не может быть причислена, так как ритуалы часто исполняются одиночками и не включены в социальный контекст. Для Сталя все это служит аргументом для критики современной классификации наук (в особенности – их деления на естественные и гуманитарные).

Если в данной статье Сталь намеренно не дает общего определения науки, то в другой своей работе он утверждает, что наука – это «непротиворечивое и исчерпывающее описание правил, лежащих в основе человеческой деятельности»¹⁹. Здесь же автор приводит дефиницию, характерную для западной методологии: «Наука в целом собирает данные и изобретает гипотезы, объясняющие эти данные». Сталь отмечает, что в Индии тоже накапливались данные о ритуальной и языковой деятельности, которые осуществляются в соответствии с некоторой системой правил.

Критикуя данную концепцию, историк науки Дэвид Пингри утверждает, что Ф. Сталь просто «играет словами», когда пытается

отыскать общий фундамент естественных наук и интеллектуальных традиций Индии. Критик пишет:

Сталь смешивает систему, предназначенную изобретать новые или улучшенные гипотезы путем постоянной перепроверки данных, с другой системой, предназначенной лишь для разработки свода правил, производящих определенные паттерны поведения²⁰.

С точки зрения Пингри, фиксированная природа этих сводов правил отменяет какую-либо проверку данных. В этом случае научный интерес представляют только поведенческие схемы, выработанные правилами. Этот автор отмечает, что для большей части индийской науки (в отличие от ритуалистики и грамматики) шрути не имеют существенной значимости, и вменяет Сталю в вину упущение данного факта.

И все же работы Ф. Сталя ценны тем, что они обращают наше внимание на ряд современных критериев научности, расширяя границы их применимости. Как бы мы ни относились к утверждению Сталя, что индийские ритуалистика и грамматика по своей сути являются науками, эта гипотеза, несомненно, заслуживает нашего внимания и дальнейших исследований²¹.

Примечания

- ¹ Для иллюстрации обычно ссылаются на тот факт, что и египтяне, и греки умели строить правильный угол с помощью треугольника со сторонами 3, 4, 5 единиц измерения, однако для греков это было выводом из теоремы, а для египтян – инструкцией для плотников.
- ² Seal B. *The Positive Science of the Ancient Hindus*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1958. 295 p.
- ³ Английское название – National Institute of Science, Communication and Information Resources (NISCAIR).
- ⁴ Bose D.M., Sen S.N., Subbarayappa B.V. *A Concise History Of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy, 1971. 689 p.
- ⁵ Rahman A., Bhargava R.N., Qureshi M.A., Pruthi S. *Science and Technology in India* // Indian Council For Cultural Relations. New Delhi, 1973. 236 p.
- ⁶ Ibid. P. 13.
- ⁷ Chattopadhyaya D. *Science and Society in Ancient India* // Research India Publications, sole distributors K.P. Bagchi. Calcutta, 1977. 441 p.
- ⁸ Ibid. P. 4.
- ⁹ Фриц Сталь родился в Голландии, окончил Амстердамский университет, преподавал в Голландии, Англии, США, несколько лет провел в Индии. URL: // <http://fritsstaal.googlepages.com> (дата обращения 12.12.2008).

- 10 *Staal F.* Ritual, Grammar, and the Origin of Science in India // *Journal of Indian Philosophy*. 10 (1982). P. 3–35.
- 11 *Ibid.* P. 5–6.
- 12 См.: *Маламуд Ш.* Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М.: Восточная литература, 2005. 349 с.
- 13 Цит. по: *Staal F.* *Op. cit.* P. 6.
- 14 *Ibid.* P. 18.
- 15 *Renou L.* Connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit // *Journal asiatique* 233: 105–165. 1941–1942.
- 16 Исследованию этой традиции Фриц Сталь посвятил свою монографию: *Staal F.* *AGNI: The Vedic Ritual of Fire Altar.* Berkeley: Asian Humanities Press, 1983. 104 p.
- 17 Эту мысль автор развивает в другой своей работе: *Staal F.* *Rules without Meaning, Ritual, Mantras and the Human Sciences.* N. Y.: Peter Lang, 1989. P. 35.
- 18 *Staal F.* *Rules without Meaning...* P. 30.
- 19 *Staal F.* *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science* // *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie von Wetenschappen*. 1986. P. 5.
- 20 *Pingree D.* Review of *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science* / By Frits Staal // *Journal of the American Oriental Society*. 108.4, 1988. P. 637–638.
- 21 Кроме проанализированных выше работ, у Сталя имеются и другие публикации, посвященные данной тематике: *Staal F.* *The Science of Ritual.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1982. 101 p.; *Staal F.* *Concepts of Science in Europe and Asia.* Leiden: International Institute of Asian Studies, 1993, 1994.

Н.М. Киреева

«ИЩИТЕ ЖЕНЩИНУ»:
К ВОПРОСУ О БЕЗБРАЧИИ В КУМРАНЕ¹

Статья посвящена анализу роли женщины в Кумранской общине. Согласно «кумрано-ессейской» теории в общине не было женщин. Однако анализ текстов общины указывает на то, что брак был не только важной темой «галахических» дискуссий, но и частью повседневной жизни членов общины, которые жили за пределами Кумрана. На этом основании можно сделать вывод о том, что воздержание в Кумране могло быть временным: возможно, подобным более поздней практике «Талмуд Торы».

Ключевые слова: Кумранская община, рукописи Мертвого моря, ессеи, безбрачие, раввинистическая традиция, экзегетика.

В 1947 г. на северо-западном берегу Мертвого моря (современный Израиль) в пещерах были найдены рукописи так называемой Кумранской общины. С этих пор начались многолетние археологические раскопки в местности Хирбет-Кумран, где было найдено поселение, в котором, по мнению многих археологов, жила община, создавшая свитки. Принято соотносить образ жизни Кумранской общины с другими течениями иудаизма эпохи Второго храма (518 г. до н. э. – 70 г. н. э.). Многие исследователи традиционно полагают, что в районе Мертвого моря проживала группа *ессеев*². Об этой «философской школе» (как одной из трех) упоминают Иосиф Флавий³, Плиний Старший и Филон Александрийский. Согласно свидетельствам этих историков, в общине существовала строгая иерархия, общность имущества и безбрачие, практиковалась сложная процедура приема в общину, совместные трапезы и ночное изучение Закона. Иосиф Флавий, описывая ессеев, указывает на существование двух ветвей этой религиозной группы,

© Киреева Н.М., 2009

одна из которых была безбрачна, а другая жила с женами, – но лишь ради продолжения рода⁴.

Однако за 50 лет существования кумранистики родилось множество гипотез, расходящихся с есеейской: кумранскую общину идентифицировали с караимами (Я. Цейтлин), саддукеями (Л. Шиффман), зелотами (Дж. Драйвер, С. Рот). В поселении видели укрепленный форт (Н. Голб), сельскохозяйственную колонию (Й. Хиршфилд), остановку на караванном пути (А. Краун, Л. Кансдайл), место производства папирусов (С. Шапиро)⁵.

Неразрешенным остается и основной вопрос нашего исследования – о безбрачии той части ессеев, которые проживали в Кумране. Монах-доминиканец Р. де Во⁶, руководивший раскопками, видел в поселении первый монастырь, что повлияло на интерпретацию находок. Так, до сих пор не существует общепринятого заключения по вопросу о половой идентификации останков, найденных на кладбище в местности Хирбет-Кумран⁷.

При невозможности доказать или опровергнуть отсутствие женщин в общине археологическими источниками следует особенно внимательно анализировать тексты общины, чтобы попытаться понять роль женщин и брака у ессеев.

Методологической базой исследования является теория взаимодействия сакрального и профанного, чистого и нечистого, предложенная библеистом Дж. Мильгромом. В основе теории – разнесение сакрального / профанного и чистого / нечистого в виде параллельных, но не совпадающих в своих границах пространств. Это позволяет при анализе текстов разделять предметы и людей, упомянутых в них, на три категории: сакральное чистое, профанное чистое, профанное нечистое. По Дж. Мильгрому, к категории «профанное чистое» (важной для нашей темы) относятся люди и предметы, находящиеся в состоянии ритуальной чистоты, но не настолько святы, чтобы быть приобщенными к сфере сакрального⁸.

Само упоминание о женщинах и браке в текстах предположительно безбрачной общины может показаться странной. Однако для библейского и раввинистического иудаизма брак – законодательная проблема: важно определить место семейной жизни и женщины в биполярной картине мира.

Начнем анализ Кумранских текстов с Дамасского документа (CD)⁹ и его параллелей с Храмовым свитком¹⁰ (11 QT). Затем рассмотрим текст Двух колонок¹¹ и документ 4Q 502, который иногда понимается как описание брачного ритуала.

Обратимся к одному из законов о женщинах и браке в Дамасском документе (CD 4: 20-5: 2)¹²:

Н.М. Киреева

Они лоятся двумя: блудом, беря двух жен при жизни, тогда как основа творения: «мужчиной и женщиной сотворил их» [Быт. 1: 27]. И вошедшие в ковчег «по парам вошли в ковчег» [Быт. 7: 9]. И о царе написано: «Чтобы не умножал себе жен» [Втор. 17: 17].

В этом отрывке мы находим критику многоженства, но в нем нет запрета на брак; более того, библейские отсылки указывают на положительные коннотации брачных отношений и тенденцию к устрожению брачного законодательства. Существует несколько вариантов интерпретации слов «при жизни» в данном отрывке. Возможно их толкование как «во все дни жизни жены» – значит, *пока жива одна жена, не следует брать другую*. Однако этот текст может быть понят и как запрет повторного брака¹³: *вдовец не может жениться*.

В Храмовом свитке мы встречаем аналогичный закон о браке и многоженстве, но относящийся только к царю Израиля (11 QT 57: 17–19):

И не возьмет он [царь. – Н. К.] себе другой жены, потому что лишь она будет с ним во все дни жизни его. И если она умрет, он возьмет себе другую из рода его отца, из его клана.

Этот отрывок может позволить нам понять темное место из CD 4: 21 как запрет на многоженство, а не на повторный брак (ведь Храмовый свиток уточняет, что в случае смерти жены царь берет себе другую жену). Формально между двумя процитированными текстами можно найти противоречие: то устрожение брачного законодательства, которое в CD казалось общим для всех, в 11 QT относится лишь к царю. Однако Дж. Баумгартен¹⁴ полагает, что царь, которому по статусу положено соблюдать наиболее строгие законы, выступает в роли своеобразной модели морального поведения для остальных членов общины ессеев (которые сознательно устражали собственное брачное законодательство). Замечание Дж. Баумгартена разрешает противоречие между двумя текстами: получается, что оба они повествуют о строгих правилах брака, которые призваны поставить человека, их соблюдающего, на более высокую ступень «моральной чистоты». Э. Регев доказывает на материале 4Q ММТ¹⁵, что одной из причин разногласий между Кумранской общиной и Иерусалимом был как раз вопрос моральной чистоты, который волновал их даже больше, чем вопрос о чистоте ритуальной¹⁶.

Источник запрета на многоженство для царя находится в Пятикнижии: «И чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его» (Втор. 17: 17). Данный текст цитируется в CD, но там

упоминание о царе кажется странным. Храмовый свиток поясняет этот закон и укрепляет нас в мысли о том, что Кумранская община явно стремилась к устрожению брачного законодательства.

В следующем отрывке из CD (5: 6–8) описываются два типа запрещенной сексуальной связи. Мы будем сравнивать эти законы с запретами Торы, чтобы продолжить рассмотрение темы устрожения брачного законодательства в Кумране:

А также оскверняют они святилище – те, которые не разделяют согласно Торе (Закону), и возлежат с видящей кровь истечений, и берут дочь своего брата или дочь своей сестры¹⁷.

Текст разбирает две проблемы: вопрос о связи с женщиной в период ее нечистоты и вопрос о браке между дядей и племянницей. Первый случай, в котором говорится о «спящем с видящей кровь выделений», имеет дело с законом о периодической нечистоте женщин. Он повторяет закон Торы: «И к жене во время очищения нечистот ее не приближайся, чтобы открыть наготу ее» (Лев. 18: 19). В той же главе говорится о запрете на брак между близкими родственниками, однако случай брака между дядей и племянницей отдельно не упоминается, зато присутствует обратный вариант (Лев. 18: 13): «Наготы сестры матери твоей не открывай, ибо она единокровная матери твоей» (Лев. 18: 13). Таким образом, здесь, как и в предыдущем примере, присутствует устрожение закона через его толкование.

Мы не можем утверждать, что происходило сознательное реформирование брачного законодательства. Основой экзегетического метода Кумранской общины (названного Дж. Мильгромом методом гомогенизации¹⁸) была такая логика: «Если запрещено А, то запрещено и Б, похожее на него по родовым и видовым характеристикам». Поэтому, если существует запрет на брачные отношения между племянником и тетей, значит, также запрещена связь между дядей и племянницей¹⁹. Данная логика становится важной и для раввинистического метода, который формируется в более поздний период. Это позволяет предположить, что общее экзегетическое начало послужило основой и ессеической, и раввинистической традиций²⁰.

Исследователи полагают, что кумраниты требовали соблюдения гораздо более строгих правил в отношении ритуальной чистоты, чем принятые в то время. Л. Шиффман полагает, что это стало причиной их ухода в пустыню²¹. Рассмотрим закон из CD (12: 1–2), в котором проблема ритуальной чистоты обсуждается в связи с браком:

Н.М. Киреева

Да не возляжет мужчина с женщиной в городе Святилища, дабы не осквернить города Святилища своей нечистотой²².

Сначала необходимо пояснить, что общее разделение на «город Святилища» и «обычный город» характерно для Храмового свитка. Дж. Мильгром²³ доказывает, что почти все кумраниты жили в «обычном городе», а чаяния о «городе Святилища» (с гораздо более строгими законами чистоты) были включены в эсхатологическую программу секты. Таким образом, данный закон из CD реально не действовал на территории Кумрана: он относился только к членам общины Мертвого моря, живущим в Иерусалиме, и должен был вступить в силу повсеместно в эсхатологическое время.

Безусловно, подобная формулировка может быть интерпретирована как указание на «нечистоту» брака как такового²⁴. Однако, на наш взгляд, проблема более сложна, чем может показаться: ведь такое понимание идет вразрез с библейским представлением о высоком достоинстве брачных отношений (заповедь о них дается людям уже в первой главе Бытия). Чтобы понять роль брака в традициях Кумранской общины, необходимо коснуться вопроса о соотношении сакрального и профанного, чистого и нечистого. При соблюдении необходимых ограничений (о некоторых из них мы уже упоминали) брак является «чистым» и даже может быть «относительно сакральным». Так, в Талмуде трактат о браке назван Kiddushin: в состав корня этого слова входит часть со значением святости. Однако в свете текстов о «городе Святилища» и его законах мы склонны считать, что в Кумране брак относился к категории «чистое профанное». Поэтому все критические замечания о браке могли касаться только случаев загрязнения данного «чистого профанного» или его проникновения на сакральную территорию.

Единственным в Дамаском документе текстом, открыто говорящим о существовании в общине брачных отношений (но не указывающим на место, где живут ее женатые члены), является CD 7: 6–9:

И если они живут станами по уставу земли и берут жен и рожают детей, то поступают по слову Торы [...] и по закону отверженных, как сказано: «Между мужем и женою его, между отцом и сыном его»²⁵.

Этот фрагмент вызвал ряд споров²⁶, так как если текст понимать буквально, то, согласно некоему «уставу земли», брак – совершенно нормальное явление, и вопрос о celibате может быть снят. С другой стороны,стораживает условная конструкция начала отрывка.

Еще одной важной темой Дамасского документа является вопрос о том, может ли муж разрешить обет, взятый на себя женой. Этот вопрос фактически связан с проблемой статуса женщины в обществе и позволяет судить о степени ее самостоятельности и ответственности за взятые обеты. В CD 16: 10–12 читаем:

[О] клятве женщины, как сказ[ал]: «Мужу ее следует запретить клятву ее»²⁷. Пусть муж не запрещает клятвы, о которой не знал, следует ли ей состояться или следует запретить ее. Если надо нарушить Завет [ради нее. – *Н. К.*] – запретит и не состоится она [клятва. – *Н. К.*]²⁸.

Тема клятвы часто встречается в текстах Кумрана²⁹. Общее отношение к клятве в иудаизме можно назвать скорее негативным – прежде всего потому, что у любого обета есть опасность быть неисполненным³⁰. Основные законы, связанные с обетами, приводятся в Торе, где говорится, что муж может разрешать обет жены, просто услышав его (Числ. 30: 13–14). Не так в CD: муж может отменить обет жены лишь в том случае, если это нарушает закон. Мы можем предположить, что Кумранская община давала женщине больше свободы и самостоятельности (в религиозном смысле), чем закон Торы: она вольна сама решать вопрос об обетах и нести за них ответственность. Кроме того, в данном отрывке вновь упоминаются брачные отношения, что еще раз свидетельствует о традиционном отношении к браку в Кумранских текстах.

Однако в Храмовом свитке (54: 2–4), как и в Торе, говорится, что муж может разрешить любой обет жены – независимо от его свойств; очевидно, можно считать, что существовали две традиции в отношении к женским обетам в Кумране и, следовательно, две концепции религиозного статуса замужней женщины.

Эта же тема нашла отражение в тексте Двух колонок (1Q Sa), к анализу которого мы и переходим. Уже в самой первой части документа встречается упоминание о женщинах и детях:

По приходе они соберут всех вступающих от малых детей до женщин и прочтут им в[слух] в[се] законы Завета с тем, чтоб вразумить их во всех их законах, дабы не заблуждались в забл[уждениях] их (1Q Sa 1: 4–5).

Учитывая эсхатологическую направленность данного текста, не вполне ясно, идет ли здесь речь о женщинах и детях как части реальной общины или же перед нами ее описание в последние времена³¹.

Важную роль в документе играет перечисление различных стадий жизни члена Кумранской общины. О браке говорится (1Q Sa 1: 9–11):

Он не [должен приближаться] к женщине, чтобы познать ее, вступив с ней в половые сношения, до исполнения ему двад[цати] лет, когда он³² знает [добро] и зло. И так она сможет свидетельствовать о нем законы Торы и пред[ст]оять в слушании законов.

Данный фрагмент определяет не только возраст вступления в брак мужчины, но и статус семейной женщины в общине. Вероятнее всего, выражение «предстоять в слушании законов» обозначает включенность женщины в религиозную жизнь общины, ее участие в собраниях³³. Кроме того, отрывок повествует о том, что жена может свидетельствовать о муже.

Сравним сначала возраст вступления в брак мужчины, определенный в данном документе, с постановлениями Талмуда. В ВТ (Киддушин 29б)³⁴ сказано: «Согласно школе Р. Ишмаэля, Всевышний ждет до двадцати лет, но после двадцати лет – грех лежит на том человеке, который не нашел себе жены». В Кумранской общине – все наоборот: сначала учеба (до двадцати лет молодой человек должен изучать законы), затем женитьба. Добавим, что с возраста в 25 лет он может стать воином.

Наиболее непонятно упоминание в документе о том, что после свадьбы женщина может свидетельствовать о муже. Можно предположить, что в текст вкрались ошибки, и тогда всю фразу следует перевести так: «Он сможет свидетельствовать согласно законам Торы»³⁵. Однако если исходить из того, что текст не изменен, то мы неминуемо приходим к следующему выводу: женщины в Кумране имели особый статус в религиозной жизни (по крайней мере, на каком-то этапе существования общины либо в эсхатологическое время)³⁶. В этой связи следует отметить, что сфера сексуальных отношений наиболее недоступна для общинного контроля, и, возможно, жена должна была свидетельствовать о низменных сторонах поведения мужа. В том же ключе может быть интерпретирован другой текст: «И если приблизится к своей жене с блудом противозаконным, уйдет и не вернется снова» (4Q 270 VII, 1: 12–13). В Кумране наказание изгнанием полагалось только за самые тяжелые преступления: хуление старших или Устава общины, произнесение проклятья во время чтения священного текста (1QS VII). «Блуд противозаконный» – это проявление внутренней порочности при внешней благонаправленности; с другой стороны, жена может свидетельствовать и о праведности мужа, скрытой от посторонних глаз.

В данном тексте, в отличие от рассмотренных выше, мы впервые встречаем ясные указания на существование брака в Кумранской общине, а также на участие женщины в религиозных ритуа-

лах. Однако нас заставляют быть осторожными в выводах такие факты: отсутствие в иных текстах Кумрана подобных свидетельств, неопределенность в формулировках, а также вероятность того, что все это – закон для последнего времени.

Важно также то, что Устав общины (1QS), текст Двух колонок (1QSa, Эсхатологический устав), а также так называемый Список Благословений (1QSb) изначально были частями одного свитка. Можно предположить, что переписчик этих текстов был знаком одновременно как с Уставом (в котором женщины не упоминаются), так и с текстом Двух колонок (для которого брак является нормой). Подобные разночтения подтверждают свидетельство Иосифа Флавия о том, что две ветви ессеев – соблюдавшая и не соблюдавшая целибат – не спорили, а дополняли друг друга.

В числе свидетельств в пользу существования брака в Кумране обычно называют текст 4Q 502, но он дошел до нас в очень плохом состоянии (большая его часть – отдельные сочетания букв), что существенно затрудняет перевод и тем более его понимание. Маркус Байе³⁷, опубликовавший в 1982 г. этот текст, предположил на основании 17 строчек, сохранившихся лучше других, что это описание ритуала брака. В тексте 4Q 502 действительно встречаются следующие словосочетания: «человек и его жена» (1–3:3), «создавать потомство (семя)» (1–3:4), «дочь правды» (1–3:6), «его подруга» (1–3:7), «плод чрева» (20:3), «сыновья и дочери» (14–15:6), «семя благословенное, старики и старухи, девственники и девственницы, юноши и девушки» (19: 2–3). Исследователи обращают внимание на большое количество действующих лиц, упомянутых в тексте, что может указывать на ритуальный характер документа.

В таком случае участниками этого ритуала оказываются различные возрастные группы – и мужчины, и женщины. Однако фрагментарность текста не позволяет утверждать, что речь в нем идет о брачном ритуале³⁸. Напротив, чаще всего в нем упоминаются «старики и старухи», встречаются благословения в адрес пожилых членов общины. На этом основании Дж. Баумгартен³⁹ сделал вывод, что перед нами – описание не ритуала заключения брака, а церемонии чествования стариков. «Семя» же, о котором говорится в тексте, – это «духовное наследие». Исследователь также находит параллели между упомянутой церемонией и практикой Терапевтов⁴⁰, в сообщество которых входили и девы, и пожилые женщины.

Текст 4Q 502 важен, прежде всего, своими косвенными указаниями на социальный состав Кумранской общины. В отличие от документа 1QSa, мы не встречаем в нем ни упоминаний о сексуальных отношениях, ни о браке как таковом.

Итак, в рассмотренных нами текстах Кумрана не только встречаются упоминания о браке, но и формулируются специальные законы о нем – подчас более строгие, нежели в Пятикнижии. Ни в одном из текстов не говорится о необходимости отказываться от сексуальных отношений или расторгать брак при вступлении в общину (как и о греховности супружеских отношений). Как же все это совместимо с утвердившейся теорией о безбрачии кумранитов?

К многочисленным объяснениям этого парадокса позволим себе добавить еще одно как возможное. В поздний раввинистический период существования иудаизма (в связи с необходимостью приспособиться к новым условиям после разрушения Храма⁴¹) формируется так называемая практика Талмуд Торы. Согласно раввинистическим источникам⁴², эта практика предполагала длительное отстранение мужчины от семьи ради углубленного изучения Закона⁴³. Д. Боярин сравнивает особое положение такого мужчины с положением «женатого монаха», так как воздержание в случае практики Талмуд Торы было временным⁴⁴.

В Кумранской общине, как явственно следует из ее текстов, толкованию Торы отводилась особенно важная роль. В Уставе общины (1QS 6: 6–8) подчеркивается, что треть всех ночей должна посвящаться ночным бдениям над Законом. Основания для этого закона типологически близки к условиям формирования раввинистической литературы: отсутствие связей с Храмом, невозможность проводить «правильные» ритуалы, соблюдать чистоту и сакральность культа вызывают повышенный интерес к изучению Закона. Можно предположить, что Кумран был тем местом, куда семейные ессеи уходили изучать Тору; именно поэтому в их поселении найдено так мало женских артефактов (веретен, украшений, расчесок и т. д.). Эта концепция может объяснить также отсутствие (или малочисленность) женских захоронений: женщины могли появляться здесь временно, с религиозными целями, но не в качестве жен. Косвенным доказательством этого предположения может служить сама форма рассмотренных текстов: брак предстает в них галахической проблемой, оставаясь, по-видимому, естественной частью жизни общины кумранитов.

Примечания

¹ Исследование стало возможным благодаря финансовой поддержке русско-французской лаборатории Понселе (Laboratoire J.-V. Poncelet).

- 2 Эта точка зрения появилась на заре кумранистики и активно поддерживается наиболее авторитетными исследователями: Э. Сукеником, о. Р. де Во, М. Броши, Х. Эшелем, Э. Эшель, Дж. Магнес и другими.
- 3 *Иосиф Флавий*. Иудейская война. М.: Гешарим, 2008. Кн. 2, гл. 8, § 2.
- 4 Там же. § 13.
- 5 См. подробнее: *Broshi M., Eshel H.* Qumran and the Dead Sea Scrolls: The contention of twelve theories // *Religion and Society in Roman Palestine: Old questions, new approaches* / Ed. by D.R. Edwards. N. Y.; L.: Routledge, 2004. P. 162–169.
- 6 *De Vaux R.* *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 1973. P. 196.
- 7 См., напр.: *Zias J.E.* The cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion laid to Rest? // *Dead Sea Discoveries*. Leiden: Brill, 2000. Vol. 7. No. 2. P. 220–253; *Bennett Elder L.* The Woman Question and Female Ascetics among Essenes // *Biblical Archeologist*. Atlanta, 1994. P. 226–227; *Sheridan S.G.* Scholars, Soldiers, Craftsmen, Elites?: Analysis of French Collection of Human Remains from Qumran // *Dead Sea Discoveries*. Leiden: Brill, 2002. Vol. 9. No. 2. P. 199–248.
- 8 *Milgrom J.* *Leviticus*. N. Y.: Bantam Doubleday Dell, 1991. Vol. 1. P. 1184; *Harrington H.* The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993. P. 313.
- 9 Дамасский документ был обнаружен задолго до Кумранских находок – в конце XIX в. в Каирской генизе. Долгое время текст связывался с общиной саддукеев, и только фрагменты этого документа, обнаруженные в 4, 5 и 6-й пещерах, позволили соотнести его с ессеями. Документ обозначается маркировкой CD (Codex Damascus) и является важным источником о правилах жизни в общине.
- 10 В Храмовом свитке (11 QT) разбираются вопросы устройства Храма, праздников, ритуальной чистоты и нечистоты. Это так называемая пересказанная Тора, которая является важным источником для изучения традиции толкования Закона в Кумране.
- 11 Этот документ состоит из двух столбцов; он регламентирует процесс воспитания в общине, много внимания уделяя воинской службе. Другое название документа – «Эсхатологический устав», так как его связывают с законами для «последних времен».
- 12 Здесь и далее перевод Свитков наш, библейские цитаты даются в Синодальном переводе.
- 13 Подробнее об этом см.: *Schiffman L.* *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994. P. 130.
- 14 *Baumgarten J.* The Qumran-Essene restraints on Marriage // *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*. Sheffield: Continuum International Publishing Group, 1990. P. 13–24.
- 15 Имеется в виду так называемое Галахическое письмо, в котором перечисляются претензии общины к иерусалимскому священству и их варианту храмового культа.

- 16 См.: *Regev E.* Abominated Temple and a Holy Community // *Dead Sea Discoveries*. Leiden: Brill, 2003. Vol. 10 (2). P. 243–278.
- 17 См. также: 11 QT 66: 15–17.
- 18 *Milgrom J.* The Qumran Cult: its Exegetical Principles // *Temple Scrolls Studies* / Ed. by G.B. Brooke. Sheffield: Continuum International Publishing Group, 1989. P. 165–180. Согласно Дж. Мильгрому, статус интерпретации Торы был для кумранитов равноценен самому Писанию. В отличие от них, раввинистические комментаторы оценивали законы, выведенные посредством метода аналогий, как *derabbanan*, т. е. не имеющие авторитетности Писания (P. 178).
- 19 О галахических особенностях в Кумране см. также: *Baumgarten J.* Halakhic Polemics in New Fragments from Qumran Cave 4 // *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem. April 1984)* / Ed. by Amitai J. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985. P. 390–399; *Qimron E., Strugnell J.* An Unpublished Halakhic Letter from Qumran // *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem. April 1984* / Ed. by Amitai J. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985. P. 400–407; *Fishbane M.* Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran // *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* / Ed. M.J. Mulder. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 339–379.
- 20 *Sarason R.S.* The «Intersections» of Qumran and Rabbinic Judaism: The Case of Prayer Texts and Liturgies // *Dead Sea Discoveries*. Leiden: Brill, 2001. Vol. 8. No 2. Qumran and Rabbinic Judaism. P. 169–181. Автор пишет: «Можно утверждать, что сходства между двумя этими группами источников (эссеями и раввинистическими. – Н. К.) указывают не только на библейские модели, общие для двух традиций, но и общий культурный фон» (P. 177).
- 21 *Schiffman L.* Origin and early history of the Qumran sect // *Biblical archeologist*. Atlanta, 1995. Vol. 58. No 1. P. 37–48.
- 22 «Нечистота» здесь обозначается словом, связанным с нарушениями именно в половой сфере.
- 23 *Milgrom J.* *Leviticus*. N. Y.: Bantam Doubleday Dell, 1991. Vol. 1. P. 968–971.
- 24 *Davies P.R.* Who Can Join the “Damascus Covenant”? // *Journal of Jewish studies*. Oxford, 1995. Vol. 46. No 1/2. P. 134–142. Дэвис полагает, что «секта Дамасского документа» воспринимала сексуальные отношения исключительно в связи с идеей продолжения рода, но не как святой акт» (P. 141). Следует учесть, что этот автор отделяет «секту», для которой основным текстом которой был «Дамасский документ», от Кумранской общины.
- 25 Это измененная цитата: «Вот уставы, которые Господь заповедал Моисею об отношении между мужем и женою его, между отцом и дочерью его в юности ее, в доме отца ее» (Числ. 30: 17). В CD заменена лишь одна буква, и «дочь» становится «сыном».
- 26 *Baumgarten J.* The Qumran-Essene restraints on Marriage // *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*. Sheffield: Continuum International Publishing

- Group, 1990. P. 13–24; *Davies P.R.* Op. cit. Спор между этими исследователями касался вопроса о том, можно ли считать, что Дамасский документ принадлежит Кумранской общине.
- 27 Дословного совпадения с законами Торы здесь нет: в Числах (30: 7–9) этот закон формулируется в других выражениях.
- 28 Параллельное место – 4Q271 f4, II: 11–12.
- 29 См., напр.: 1QS 5: 8, 4Q 438 f5: 1, 5Q 13 f2: 11, 11Q 11 1: 3, 11Q T 53: 14 и др.
- 30 «Когда даешь обет Богу, то не медли исполнить его, потому что Он не благоволит к глупым: что обещал, исполни. Лучше тебе не обещать, нежели обещать и не исполнить» (Еккл 5: 3–4). В Храмовом свитке мы встречаем похожее высказывание: «Если ты удержишься и не дашь обета, не будет на тебе греха» (11QT 53: 9).
- 31 Л. Шиффман предлагает сопоставить этот текст с Втор. 29, где Моисей наставляет всю общину, стоящую перед ним. См.: *Schiffman L.* Reclaiming the Dead Sea Scrolls. Philadelphia Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994. P. 133.
- 32 Линда Беннет-Элдер читает здесь: «она знает добро и зло». Непонятно, чем руководствуется исследовательница, так как в оригинале род деятеля передается через притяжательный суффикс мужского рода. См.: *Bennett Elder L.* The Woman Question and Female Ascetics among Essenes // *Biblical Archeologist.* Atlanta, 1994. P. 227.
- 33 Участие женщины в религиозной жизни отдельных групп было достаточно активным. Так, согласно раввинистическим источникам, женщины могли входить в фарисейскую хавуру – сообщество, живущее по особым законам ритуальной чистоты (см.: Тосефта Демай, 2).
- 34 Раввины также спорят о том, когда молодому человеку следует вступать в брак – до или после учебы. Некоторые из них полагают, что сначала следует учиться, а потом жениться (известен афоризм Р. Иоханана: «Учиться Торе с ярмом на шее!?»). Галлаха, наоборот, гласит: сначала свадебный балдахин – затем учеба.
- 35 См.: *Schiffman L.* Reclaiming the Dead Sea Scrolls. P. 135.
- 36 *Bennett Elder L.* Op. cit. P. 227; *Barthelemy D., Milik J.T.* Qumran Cave 1 // *Discoveries in the Judean Desert, I.* Oxford: Clarendon, 1955. P. 113.
- 37 *Baillet M.* Qumran Grotte 4, 502. Rituel de Mariage // *Discoveries in the Judean Desert, 7.* Oxford: Clarendon, 1982. P. 88–105.
- 38 Анализ текста как брачного ритуала см. также: *Bennett Elder L.* Op. cit. P. 232.
- 39 *Baumgarten J.M.* 4Q 502, Marriage or Golden Age Ritual? // *Journal of Jewish Studies.* Oxford, 1983. 34 (2). P. 266–276.
- 40 «Терапевты» – аскетическое сообщество, сведения о котором крайне скудны. Предположительно, они жили у берегов Мареотидского озера в районе Александрии (Египет) в I в. н. э. Основным источником наших знаний о них служат труды Филона Александрийского.

Н.М. Киреева

- ⁴¹ Подробнее см.: *Cohen J.D.* From the Maccabees to the Mishna. Philadelphia: Westminster John Knox Press; 2nd edition, 2006. P. 272; *Шифрман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М.: Гешарим, 2001. С. 304.
- ⁴² См., напр: ВТ Кетубот 62б, ВТ Кетубот 63а, ВТ Йевамот 64б.
- ⁴³ См.: *Киреева Н.М.* Аскетизм в раввинистическом иудаизме: целибат Моше и практика Талмуд Торы // Вестник РГГУ. М., 2007. Вып. 10. С. 62–78.
- ⁴⁴ *Boyarin D.* Internal Opposition in Talmudic Literature: The Case of the Married Monk // Representations. No. 36. Berkeley, CA, 1991. P. 87–113.

С.А. Минин

«КАЗУС ГВИДО»: НАРУШИЛ ЛИ БОГ ДОГОВОР С КРЕСТОНОСЦАМИ?

Автор рассматривает договор между Богом и человеком в качестве «объясняющей модели» осмысления средневековым обществом беспрецедентного события – Первого крестового похода. В статье анализируется эпизод, в котором герой похода Гвидо, получив известие о гибели крестоносцев под Антиохией, отказывается от почитания Бога. Автор выдвигает гипотезу о ритуальном характере подобных «наказаний» и обвинений Бога и святых, что в Средние века было регулярной практикой (магической или «театральной»); они использовались для поддержания действующего пакта между общиной и сакральным миром.

Ключевые слова: крестовый поход, средневековые хроники, нарратив, упреки святым, договор между Богом и общиной.

Британский историк Дж. Райли-Смит назвал свою монографию, опубликованную в 1977 г., так: «Чем были крестовые походы?». По сути, это основной вопрос, на который пытаются ответить историки крестовых походов начиная с 1940-х годов. Они не ограничиваются поиском фактов, но стремятся понять, каким образом средневековая культура смогла переварить экстраординарные военные экспедиции XI–XIII вв. Каким был статус крестоносца в обществе рубежа XI–XII вв.? Как называли такой поход до того, как общепотребительным стало слово «croisade» («crusade»)? Была ли идея крестового похода своего рода синтезом моделей паломничества и священной войны, доминирующих в современной культурной истории крестовых походов?

Историк, препарирующий средневековый текст (в частности, хронику крестовых походов), незаслуженно оставляет без внимания довольно содержательные фрагменты нарратива и вместе

с ними – значимые культурные паттерны. Один из таких фрагментов мы будем называть «казусом Гвидо». Он встречается в текстах пяти хроник Первого крестового похода, но редко обращает на себя внимание исследователей¹.

Анонимный автор хроники «Деяния франков и других иерусалимцев» («Gesta Francorum»), который предположительно был рыцарем или клириком из числа сицилийских норманнов, рассказывает такую историю. Граф Шартрский Стефан бежит из лагеря крестоносцев под Антиохией и оказывается в лагере константинопольского императора Алексия I под городом Филомена. Граф сообщает Гвидо (родному брату герцога Боэмунда Тарентского), что крестоносцы окружены турками и, должно быть, уже погибли. Вот как Аноним описывает реакцию Гвидо:

Когда достойнейший рыцарь Видо об этом услышал, то тут же принялся рыдать вместе со всеми и издавать отчаянный вопль; все в один голос говорили: «О, Боже истинный, триединный, почему Ты допустил, чтобы сие случилось? Почему Ты допустил, что народ, следовавший за Тобой, попал в руки врагов? Почему так скоро оставил Ты тех, кто желал освободить путь к Гробу Твоему? Если правда то, что мы слышали от этих нечестивцев, то мы и другие христиане оставим Тебя и не будем Тебя вспоминать, и никто из нас в будущем не осмелится призывать имя Твое». Столь опечалено было этой речью все войско, что никто, ни епископ, ни аббат, ни священник, ни мирянин не решались произносить имя Христа на протяжении многих дней².

Петр Тудебод, священник из городка Сиврея в Пуатье, фактически дублирует нарратив «Gesta Francorum», изменив лишь несколько слов: так, у Анонима имя Христа много дней не произносит «никто из них» (*nullus illorum*), у Тудебоды – «никто из наших» (*nullus nostrorum*)³.

Монах Роберт из монастыря Св. Ремигия в Реймской епархии, переписывая анонимную хронику в порядке послушания, предписанного аббатом, попытался внести в описание плача Гвидо «эффект реальности»: у него рыцарь падает наземь «будто мертвый», а придя в сознание, рыдает, «раздирая ногтями щеки и вырывая руками волосы». Он кричит Богу:

Если Ты всемогущ, как же Ты допустил, чтобы сие случилось? Разве не были они Твоими рыцарями и паломниками? Какой же правитель, император или могущественный господин вот так позволял убить своих людей [*familiam suam*], если как-то мог им помочь? Кто же теперь станет рыцарем Твоим и паломником?⁴

«Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами?

Роберт Монах не пишет об угрозах непоминания Христа, но архиепископ Бодри (глава Дольской епархии в Бретани и известный средневековый поэт) упоминает о том, что «епископы, аббаты и священники почти на три дня прекратили возносить молитвы и хвалу Богу»⁵. В хронике Бодри убитый горем Гвидо говорит, что крестоносцы стали «насмешкой для народов» («improregium gentium»). Архиепископ Дольский отчасти смягчает тон и несколько трансформирует высказывания Гвидо. В частности, у него рыцарь возопил: «О, Боже, почему Ты так рассудил? Почему Ты так возненавидел свой народ?»⁶

Сохранил этот эпизод и Гвибер, аббат монастыря Св. Девы Марии в пикардийском Ножане (автор «Деяний Бога через франков»):

В войске, которым командовал этот властитель, почти никто из епископов, аббатов, священников, мирян, поглощенных чрезмерным оцепенением, несколько дней не решался призывать Бога⁷.

Поведение Гвидо и его людей аббат Гвибер находит аффективным: они «набрались дерзости [sumpta audacia] для брани, которую считали заслуженной» и произнесли речи, полные «страха и неистового отчаяния»⁸. Эти речи у Гвибера обрастают новыми деталями:

Почему Ты бросил без своей помощи и предал мечам вражеского племени людей, которые оставили родителей, жен, детей, величайшие почести, родную землю и, кроме того, по Твоей просьбе подвергли себя каждодневным мучениям и смерти? Если верно то, что их постигла смерть от рук нечестивых, то отыщешь ли Ты после этого желающего повиниться Твоим приказам, когда отныне все будут вынуждены считать Тебя неспособным защитить своих людей? Но пусть будет так. Ты пожелал, чтобы за Тебя они были убиты, Ты покроешь их честью и славой. Но даже если бы Ты воздал им стократ, все равно человека, верного Тебе [fidei tuae hominem], Ты превратил бы в вечную насмешку для народов, и люди лишь качали бы головами. Весь христианский мир Ты бросил в бездну крайнего отчаяния и неверия, нечестивым же навсегда придал неотразимую дерзость в противостоянии Твоим {людям}. И не будет впредь такого, кто столь надеялся бы на Тебя и кто больше всех среди смертных стремился бы следовать за Тобой, когда {они} увидят, какой недостойный конец их ожидает⁹.

Дж. Райли-Смит отмечал, что в Реймсе, Доле и Ножане анонимная хроника «Деяния франков» подверглась «богословской очистке». По мнению этого автора, французские клирики концентрировались на богословском смысле крестового похода и стреми-

лись более четко обозначить божественное присутствие в событиях, описанных Анонимом¹⁰. Хронисты фактически переписали его текст, собрали дополнительные свидетельства, прибегли к другим письменным источникам. Труды все того же Гвибера Ножанского показывают, что хронистам не была чужда и критика свидетельств, противоречащих их концепции. При этом они не просто сохранили эпизод с «упреком божеству» (казалось бы, довольно сомнительный с богословской точки зрения), но и трансформировали, дополнили гневную речь Гвидо в соответствии с собственными представлениями о том, какой она *должна быть*. Частичное купирование нарратива у Роберта Монаха (не встречающееся в других текстах), пожалуй, не стоит списывать на «идеологическую установку»; вероятно, речь идет о выпавшем элементе в схеме «обвинение – наказание», вполне знакомой читателю или слушателю.

Почему клирики-хронисты сочли «казус Гвидо» достойным внимания и обработки?

Схожие мотивы «упрека» Богу или святым можно обнаружить в других нарративных текстах раннего и высокого средневековья, авторы которых – духовные лица. Речь идет о хорошо знакомой медиевистам практике угрозы, прямого или символического насилия в отношении святых¹¹. Так, Григорий Турский (540–594 гг.) в «Восьми книгах о чудесах» рассказывает: после того как король Хильдерик отнял у церкви виллу в провансальском Эксе, местный епископ Франко пришел ко гробу св. Митрия, упал ниц, молился, лежа на полу, а затем обратился к святому с такими словами: «Пока ты, преславный святой, не отомстишь врагам своих слуг и не вернешь святой церкви то, что было отнято у тебя силой, здесь не будет зажигаться свет и не будет стройного пения псалмов [psalmodium modolatio]». Затем Франко повесил на гроб терновые колючки, запер двери в храм и точно так же поступил с мощами других святых¹². Епископу Льву из города Агде в Лангедоке Григорий Турский вкладывает в уста такие слова: «Пока Бог не отмстит врагам и не вернет своему дому собственность, здесь не будет зажигаться свет»¹³. А женщина, положившая мертвого ребенка у алтаря церкви св. Мартина в Туре, говорит:

Преславный святой, явится сила твоя, если, согласно нашей вере, ты воскресишь это дитя. Если же ты этого не сделаешь, то впредь мы здесь не будем преклонять шею, зажигать свет и оказывать тебе какие-либо почести¹⁴.

Послушник монастыря Флэри Рауль из Туртье рассказывает в 8-й книге «Чудес св. Бенедикта» о некоей женщине из Арникура: обиженная местным кастеляном, она прибегает в церковь, срывает

«Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами?

с алтаря льняное покрывало и начинает хлестать алтарь кнутом, приговаривая: «Дряхлый Бенедикт, лентяй и соня [piger, lethargice], что же ты делаешь? Неужто спишь? Почему ты подвергаешь своих слуг таким несправедливостям?»¹⁵ Похожий рассказ встречается в «Чудесах св. Калэ»: нормандские крестьяне, притесняемые кастеляном, отправляются к гробу Калэ; в церкви они ложатся возле алтаря на пол, плачут и молятся, затем двое из них поднимаются и принимаются дупить по алтарю палками, адресуя святому такие слова: «Почему же ты нас не защищаешь, пресвятой господин? Почему же ты спишь, а о нас забыл? Почему не освободишь слуг своих [famulos tui juris] от их великого врага?»¹⁶ Монахи из монастыря Миси возле Орлеана обрушиваются на св. Максимиана из-за притеснений со стороны нового аббата¹⁷.

Несколько любопытных примеров унижения святых приводит П. Гири. Так, в монастыре Клюни перед алтарем клали кусок грубой ткани, напоминавшей власяницу, и помещали на нее распятие, Евангелие и мощи святых¹⁸. После того как граф Анжуйский Фульк Черный ворвался в монастырь Св. Мартина в Туре и нанес ущерб дому казначея, монахи положили на пол мощи святых и распятие, покрыли гроб Мартина и других святых колючками, закрыли все двери и пускали в церковь лишь паломников¹⁹. Во Фландрии в 1152 г. монахи обители Св. Армана в ответ на имущественные притязания местной знати положили на пол перед алтарем мощи святых Стефана, Армана и Кирина²⁰. Как отмечает П. Гири, это было не просто символическое *унижение*, но и *наказание* святых. В Клюни лежание на полу было наказанием за тяжкое прегрешение, власяница считалась символом не только страдания, но и греха, а колючки эффективно ограничивали доступ верующих к мощам святых²¹.

Во всех перечисленных рассказах святой, претерпев упреки и наказание, неизменно совершает те действия, которых от него добиваются. Человека, бросающего на пол распятие и мощи, обличающего святого, закрывающего двери в церковь, бьющего по алтарю палкой или кнутом (т. е. чинящего явное святотатство), не постигает кара, – напротив, его требования де-факто признаются обоснованными. То же самое происходит в хрониках Первого крестового похода: за «плачем Гвидо» следует подробный рассказ о том, как крестоносцам с Божьей помощью все же удалось взять Антиохию.

Современные медиевисты, историки ментальностей видят в рассказах о «наказании святых» отблеск «неофициальной» религиозности неграмотных, слышат в них голос «безмолвствующего большинства» (термин А.Я. Гуревича). Однако эти сюжеты дошли до нас в текстах, составленных грамотными, порой даже высоко-

образованными людьми, писавшими для своих современников, а вовсе не для историков XXI в., испытывающих нехватку информации о минувшем. Остается открытым вопрос: если «наказание святых» – практика профанов, то почему образованные клирики не дистанцируются от нее и не осуждают ее?

На этот вопрос возможны два ответа. Первый: «наказание святых» – практика, отражающая особую «некнижную» ментальность, характерную как для средневековых профанов, так и для высокообразованных клириков²². Второй: «наказание святых» скорее следует рассматривать не как практику, в которой грамотный клир солидаризируется с профанами, а как литературный и даже дидактический топос. Стоит отметить, что мы узнали обо всех случаях «святотатства вне критики» из письменных сообщений людей, не являвшихся свидетелями описываемых событий. Даже Аноним, на текст которого ориентировались другие хронисты Первого крестового похода, не был свидетелем «плача Гвидо», находясь под стенами Антиохии.

Первый ответ представляется нам справедливым, но недостаточным. Б. Смэлли, анализируя структуру «Деяний франков», сделал вывод, что хроника могла быть рассчитана на чтение во время богослужений²³, т. е. на широкий круг адресатов. В этой ситуации присутствие в тексте «народных» мотивов оправдано требованиями общего языка коммуникации. Приняв во внимание общность некоторых аспектов «некнижной» ментальности, можно понять, каким образом сюжет с «наказанием Бога» мог переключаться в монастырские рукописи, рассчитанные на образованную аудиторию. Однако в этом случае мы поймем, *каким образом*, но не поймем зачем, т. е. проигнорируем саму структуру источников и нарративные стратегии их авторов.

Разумеется, угрозы в адрес святого или даже самого Господа Бога становятся возможными, если человек и общество рассматривают свои отношения с носителем сакрального в соответствии с универсальной культурной формулой «do ut des» («даю, чтобы и ты дал»)²⁴. Обмен дарами в средневековом обществе был залогом коммуникации²⁵, поведенческой нормой считался ответ на добровольное дарение²⁶. Давать и заранее ожидать отдачи – интегральная часть эффективной патронажной стратегии в обществе XI–XII вв.²⁷ Человек, поступающий *ненормально* (т. е. отказывающийся возмещать дар), становился изгоем, лишался одной из главных ценностей средневекового общества – коммуникации.

По тому же принципу человек Средневековья выстраивал и свои отношения с персонифицированным сакральным миром. И отношения между общиной и святым (Девой Марией, Иисусом

Христом) не были для него понятны без практики обмена дарами-ресурсами – например, обмена службы на защиту. Т. Хэд называет эти отношения «contract» («договором»), который должны были выполнять обе стороны²⁸. Порой такого рода сделки фиксировались на пергаменте, и от имени святого выступал один из монахов или аббат монастыря. Так, в архивах монастыря Флёри сохранился шаблон «контракта», в котором «мужику или девке» монастырь гарантирует защиту святого в обмен на «службу св. Бенедикту»²⁹. Более того, сами монахи и каноники, по словам Т. Хэда, присягая служить своим патронам, вступали с ними в те же отношения³⁰.

«Человек хочет сделать Бога своим должником [deum debitorem facere]», – писал св. Григорий Великий, слова которого цитирует Б. Юссен³¹. По мнению Л. Кухенбуха, средневековое общество в отношениях с сакральным миром «переходит к системе взаимных наград, которая ближе к бухучету, нежели к обмену дарами»; всякое дело, будь то покаяние, милостыня или молитва, совершается не «от сердца», а в перспективе вознаграждения³². Святому или Богу напоминали о его долге и наказывали за «неуплату» ограничением или полным лишением коммуникации. Согласно схеме, предложенной Р. Якобсоном³³, носителю сакрального (*адресату*) перекрывают канал связи (терниями на гробах, заколоченной дверью) и не посылают ему привычно закодированных *контативных сообщений* (молитвы, хвалы, почитания его имени).

Все это так. Однако не стоит забывать, что хроника – это не репортаж в режиме online, а нарративный текст – рассказ «о том, что было», составленный post factum. В момент коммуникации (чтения, слушания) нарратор в большей степени информирован о рассказываемых событиях, нежели читатель или слушатель. Другими словами, нарратор *знает*, чем закончится то, что происходит на глазах у читателя. Он знает, что св. Мартин воскресит мертвого ребенка, «дряхлый» Бенедикт поможет отчаявшейся женщине, а Бог не позволит крестоносцам попасть в турецкий плен. Задача нарратора – ответить на вопрос, *как* и *почему* с неким X (в нашем случае с крестоносцами) произошла некая перемена; элементы нарратива не могут быть нейтральными по отношению к этой задаче. Медиевисты, культурологи, исследователи «народной религиозности» (что вполне объясняется спецификой стоящих перед ними задач) трактуют автора житий или средневекового хрониста как «этнографа поневоле», игнорируя его функцию рассказчика и роль сюжетов в авторском замысле.

Что же хочет сказать автор, *знающий*, что Бог не оставит крестоносцев в беде, и тем не менее включающий в свое повествование сюжет с упреками в Его адрес и даже с Его «наказанием»?

П. Бурдьё отмечал, что этнографическая формула «do ut des» предельно схематизирует социальную игру обмена, вносит в ситуацию обмена дарами несвойственный ей элемент автоматизма: в реальности ответный дар непременно должен быть «отсроченным и иным»³⁴. Однако то, что отсутствует в аналитической схеме, присутствует в ритуале с его драматизмом, разыгрываемой непредсказуемостью, последовательностью жестов. В культуре Средневековья сознание легитимирует действительность через ритуал и жест: так, король «предстает королем в полном смысле слова только тогда, когда публично являет свое королевское величество, верша правый суд либо торжественно въезжая в город»³⁵. По всей видимости, подобные практики «узнавания» эксплуатировались и средневековыми нарраторами; они использовали ритуал как схему, через которую можно было подать и воспринять тот или иной message.

Нам представляется, что «казус Гвидо» (с его упреками в адрес Бога, плачем, угрозами и трехдневным «непоминанием») ритуален. Хронисты через текстуальную демонстрацию ритуального сомнения и через последующую демонстрацию безосновательности этого сомнения де-факто фиксируют наличие **действующего контракта, договора между человеком и Богом, который регулирует ход крестового похода**. Для того чтобы утверждать, что такой ритуальный акт действительно имел место под городом Филомена в лагере константинопольского императора, у нас недостаточно информации. Однако мы вполне можем высказать предположение, что подобные ритуалы действительно совершались в Средние века, более того, были достаточно регулярными практиками. Это могли быть как магические действия, рассчитанные на достижение некоего результата, так и «театрализованные» представления, подчеркивающие действительность договора между общиной и носителем сакрального. Обе интерпретации представляются нам возможными, так как источники не обеспечивают однозначной трактовки.

Напомним, что Гвибер Ножанский дает действиям Гвидо и его людей некое подобие оценки: «неистовое отчаяние», «набрались дерзости», «считали брань заслуженной»³⁶. Можно ли считать, что Гвибер, интеллектуал высокого средневековья, в отличие от пяти других хронистов, решился отстраниться от «профанных» практик и категорий, сочтя их несовместимыми с «религией книг»? Для этого у нас нет достаточных оснований, хотя Гвибер посвятил целый трактат критике «отдельных случаев» почитания реликвий³⁷. Мы не можем утверждать, что Гвибер считает модель «кредитор – должник» неприменимой к отношениям человека и Бога. Речь идет не о критике категорий, описывающих эти отношения, а о том, что

для Гвибера недопустима мысль о Боге как о нарушителе контракта, зломном неплательщике по счетам.

Суммируя, сделаем вывод: хронисты, работавшие с текстом «Gesta Francorum», вовсе не случайно (и не из любви к примечательным фактам и казусам) сохранили и развили эпизод с Гвидо. «Казус Гвидо» обозначает одну из моделей восприятия средневековой культурой беспрецедентного события: Первый крестовый поход позиционируется как совместное предприятие человека и Бога, залогом успеха которого стал контракт и регулярный обмен ресурсами. Бог выполнил условия договора. С крестоносцами же, судя по нарративам хроник, бывало по-всякому; впрочем, это уже тема для отдельного разговора.

Примечания

- 1 «Казус Гвидо» вкратце затрагивает в своей статье «Deus vult. Насилие и страдание как средства спасения в ходе Первого крестового похода» финский историк С. Кангас (*Kangas S.* Deus Vult. Violence and Suffering as a Means of Salvation during the First Crusade // *Medieval History Writing and Crusading Ideology* / Ed. T. Lehtonen and K. Villads Jensen). Helsinki: Finnish Literature Society, 2005. P. 163–174.
- 2 *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* / Ed. L. Hill. L., Nelson, 1962. P. 64–65.
- 3 *Petrus Tudebodus. Petri Tudebodi Sacerdotis Siuracensis Historia de Hierosolymitano Itinere* // Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. CLV. P. 763–822, col. 798–799.
- 4 *Robertus Monachus. Roberti Monachi S. Remigii in diocesi Remensi Historia Hierosolymitana* // *Ibid.* P. 667–758, col. 722.
- 5 *Baldricus Doliensis. Baldrici archiepiscopi Dolensis Historia Hierosolymitana* // *Ibid.* T. CLXVI. P. 1061–1152, col. 1120.
- 6 *Ibid.*
- 7 *Guibertus Novigentis. Guiberti abbatis S. Mariae de Novigento Gesta ei per Francos sive Historia Hierosolymitana* // *Ibid.* T. CLVI. P. 683–838, col. 767.
- 8 *Ibid.* Col. 767–768.
- 9 *Ibid.* Col. 767.
- 10 См.: *Riley-Smith J.* The First Crusade and the Idea of Crusading. L.: Athlone press, 1986. P. 138–139.
- 11 См.: *Hermann-Mascard N.* Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit. P.; Klincksieck, 1975. P. 226–228; *Fichtenau H.* Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter // *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 60 (1952). S. 68; *Geary P.J.* L'humiliation des saints // *Annales, E.S.C.*, 34 (1979). № 1. P. 27–42; *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры //

- Гуревич А.Я.* Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб.: СПб. ГУ, 2007. С. 67–74; *Уйтм С.Д.* Переосмыслить насилие // Средние век. № 65 (2004). С. 45–60; *Head T.* Hagiography and the Cult of Saints: the Diocese of Orléans, 800–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 190–192; *Wood I.* How Popular Was Early Medieval Devotion? // Essays in Medieval Studies, 14 (1997). P. 1–20; *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997. С. 58.
- 12 *Gregorii Turonensis Liber in gloria confessorum, 70* // MGH SS rer. Merov., 1.2. S. 789.
- 13 *Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 78* // Ibid. S. 540.
- 14 *Gregorii Turonensis Liber III de virtibus sancti Martini* // Ibid. S. 634.
- 15 *Miraculorum sancti Benedicti Liber octavus auctore Radulfo Tortario monacho Floriacensi, cap. VI* // Les miracles de saint Benoît [Texte imprimé]. P., 1858. P. 283.
- 16 *Miracula sancti Carilefi ad ipsius sepulcrum facta* // Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti. Saec. I. P. 651.
- 17 *Liber Miraculorum sancti Maximini abbatis Miciacensis auctore Letaldo monacho Miciacensi* // Ibid. P. 603.
- 18 *Geary P.J.* Op. cit.
- 19 Ibid. P. 34.
- 20 Ibid. P. 35.
- 21 Ibid. P. 33.
- 22 Так, в частности, полагал А.Я. Гуревич (см.: *Гуревич А.Я.* Избранные труды. С. 67).
- 23 *Smalley B.* Historians in the Middle Ages. L.: Thames and Hudson, 1974. P. 133.
- 24 *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 101.
- 25 *Kuchenbuch L.* Porcus Donativus: Language Use and Gifting in Seigniorial Records Between the 8th and the 12th Centuries // Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. P. 213.
- 26 Ibid. P. 229. Примечательно, что сам Мосс считал обмен дарами характерной чертой примитивных обществ. М. Салинз, развивая его мысли, пишет об обмене дарами как о «разновидности общественного соглашения» архаических обществ (см.: *Салинз М.* Экономика каменного века. М.: ОГИ, 2000. С. 142–170). Между тем многие ученые сходятся на том, что такого рода практики распространяются и на общества товарного и товарно-денежного обмена, в том числе на средневековое общество. См.: *Гуревич А.Я.* Дары. Обмен дарами // Словарь средневековой культуры. М.: РОССПЭН, 2003. С. 129–134; *Дэвис Н.* Дары, рынок и исторические перемены: Франция, век XVI // Одиссей. Человек в истории. 1992. М., 1994; *Geary P.J.* Gift Exchange and Social Science Modeling. The Limitations of a Construct // Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. P. 129–140.
- 27 *White S.D.* Service for Fiefs or Fiefs for Service. The Politics of Reciprocity // Ibid. P. 84–85.
- 28 *Head T.* Hagiography and the Cult of Saints... P. 187–188.

«Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами?

- 29 Ibid. P. 190.
- 30 Ibid. P. 187–188.
- 31 *Jussen B.* Religious Discourses of the Gift in the Middle Ages. Semantic Evidences (Second to Twelfth Centuries) // *Negotiating the Gift...* P. 175.
- 32 *Kuchenbuch L.* Op. cit. P. 213.
- 33 *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 193–203.
- 34 *Бурдые П.* Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 206.
- 35 *Шмитт Ж.-К.* Ритуал // Словарь средневековой культуры. М.: РОССПЭН, 2003. С. 408.
- 36 *Guibertus Novigentis.* Op. cit. Col. 767–768.
- 37 Имеется в виду сочинение Гвибера Ножанского «*De pignoribus sanctorum*».

П.А. Серкова

ДУХОВНО-НАЗИДАТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА
НЕМЕЦКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА XVII века:
МЕЖДУ ТЕОЛОГИЕЙ И БЛАГОЧЕСТИЕМ

Статья посвящена религиозной литературе немецкого протестантизма XVII в. Эта эпоха ознаменовалась появлением движения Нового благочестия, возросшим углублением и эмансипацией религиозного чувства от института церкви. Прослеживается преемственность между позднесредневековыми сочинениями и духовно-назидательной литературой XVII в. Анализируются темы и язык некоторых выдающихся произведений этой литературы.

Ключевые слова: духовно-назидательная литература, немецкий протестантизм, практическое благочестие, ортодоксия, мистика, назидание.

В протестантских землях Германии XVII в. в ассортименте книжных издательств и личных библиотек всех слоев населения в значительном количестве имелись религиозные сочинения. При этом Библия была редкостью¹, ученые теологические сочинения составляли лишь небольшую часть книг, а преобладали молитвенники, песенники, сборники проповедей и утешений. Совокупность текстов этого рода, названная исследователями духовно-назидательной литературой², занимала огромное место в повседневных практиках средних слоев населения. Это свидетельствует о феномене «домашнего благочестия» – индивидуализации религиозного чувства, эмансипации его от церкви как института. Чтение назидательной литературы считалось наиболее достойным времяпрепровождением и благочестивым развлечением в отличие, например, от прогулок³. Эти книги были необыкновенно популярны в XVII – начале XVIII в. и составляли примерно четверть всей книжной продукции⁴.

© Серкова П.А., 2009

Разнообразие форм и функций духовно-назидательной литературы заставляет исследователей прибегать к негативному способу определения, отличая ее корпус и от догматических сочинений, и от явлений народной религиозности⁵. Можно также утверждать, что духовно-назидательные сочинения находятся между теологией и благочестием, сочетая в себе и то и другое. Рудольф Мор пишет:

Духовно-назидательная литература, направленная на благочестие как совокупность религиозного образа действий как внутри общины, так и в личной сфере, содержит, с одной стороны, исходящие от теологии импульсы, формирующие благочестие, а с другой стороны, моменты критики теологии и являются тем самым аффективным и эмоциональным противовесом ей⁶.

Жанр духовно-назидательной литературы существовал в течение всей истории христианства (от патристики до наших дней), но его «классической эпохой», по выражению Вольфганга Зоммера, стал именно XVII в.⁷

Прежде всего необходимо проследить историю самого понятия «духовное назидание» и определить его место в немецком протестантизме XVII в.

В основе понятия «назидание» лежит архитектурная метафора. Немецкое слово «Erbauung», употребляемое в XVII в., – это калька с латинского «aedificatio» (строить, сооружать, создавать, возводить, устраивать, насаждать), которое в свою очередь является переводом греческого «oikodomeo». Впервые слово «aedificatio» встречается в латинском переводе Ветхого Завета (Вульгате). В книге пророка Иеремии оно употребляется как противоположность понятий «сносить», «ломать» и синонимично понятию «насаждать», которое относится к народу Израиля: «И обращу на них очи Мои во благо им и возвращу их в землю сию, и устрою их, а не разорю, и насажду их, а не искореню» (Иер. 24: 6). Подобно тому как в Ветхом Завете Бог созидает («насаждает») свой народ, так в Новом Завете речь идет о созидании («назидании») церкви – «aedificatio ecclesiae», что вполне соответствует характеру средневековой культуры. Филипп Фильхауэр отмечает, что в христианстве это понятие получило еще и личностный нюанс (отсутствующий в Ветхом Завете):

Назидание отдельного человека не является противоположностью созиданию общности. Христианская община – не аморфная масса. К ней принадлежат отдельные члены, которые все же при этом тесно связаны друг с другом и составляют единство⁸.

Основную массу назидательной литературы в Средние века составляли руководства для монашеской жизни, молитвенники,

наставления в молитве, правила аскезы, жития святых и истории мучеников.

Девиз «*Legere Scripturam ad aedificationem vitae suae*» («Читай Писание для возведения жизни своей») уже в Средневековье был связан с библейской метафорой «возделывания пашни сердца и засеивания ее семенами учения, возвращая на ней плодов веры». Названия многих книг того времени напоминают о разнообразных садах: «Пальмовый сад», «Цветник», «Сад наслаждений», «Сад любви», «Райский сад» (*Palm-, Blumen-, Lust-, Liebes- Paradiesgarten*)⁹. В позднесредневековой экзегезе «aedificatio» было связано с темой понимания священного текста: понятие «*Aedificium spirituale*» порождало толкование: «возведение дома Священного Писания в сердце читающего»¹⁰. Чтение назидательной литературы должно было служить нескольким целям: укреплению добродетели (*corroboratio*), улучшению (*melioratio*), утешению (*consolatio*), просветлению (*illuminatio*), а в конечном счете – спасению (*salus*) души.

В мистической традиции, идущей от Бернарда Клервосского, понятие «*Aedificatio*» стало истолковываться как акт соединения души с Христом, что можно считать новой вехой в истории духовно-назидательной литературы. Теперь на первый план выходит личное отношение каждого верующего к Христу, который знает о человеческих страданиях на своем опыте. Близость и доверие к Нему верующей души уподобляются отношению невесты к жениху в Песни Песней. В «Проповедях на Песнь песней» Бернарда Клервосского (1135–1153) в качестве основного принципа отношения с Христом провозглашается любовь, причем именно плотское человеческое сердце тяготеет к воплотившемуся Христу¹¹. Бернард утверждает, что Бог направляет все чувства (*affectiones*) плотского человека сначала на целительную любовь к Христовой плоти, а затем постепенно приводит его к духовной любви.

Курт Ру считает, что бернардинская мистика, связанная с потребностью в глубокой личной вере, стала центром нового благочестия не только для монахов, но затронула и мирян; ее важность для барочной теологии (а впоследствии и для теологии XVII в.) трудно переоценить.

Однако духовно-назидательные сочинения достигли, по словам Рудольфа Мора, «ранга мировой литературы» только после появления в 1427 г. знаменитого сочинения «О подражании Христу» («*De imitatione Christi*»), которое быстро стало самой читаемой книгой после Библии. Его автором считается Фома Кемпийский (1379–1471)¹² – одна из ключевых фигур нидерландского позднесредневекового движения Нового благочестия (*devotio moderna*).

Сохранилось более 770 списков этого сочинения (как на латинском, так и на национальных языках), а книгопечатание значительно увеличило его популярность.

«Подражание Христу», требующее глубокого смирения и отказа от мирских удовольствий, имело большое значение и для протестантского благочестия и теологии XVII в. По мнению Йозефа Судбрака, основанием успеха этого сочинения была его концентрация на образе Бога¹³; одновременно подчеркивалась важность «глубин души» человека, что предполагало его невиданную раньше внутреннюю свободу. Давая верующему надежную путеводную нить, четкий ориентир, «Подражание Христу» еще и утешало человека, побуждало его стойко переносить невзгоды земной жизни ради жизни вечной. Служа наставлением в практическом благочестии, книга предлагала человеку простую модель идентификации: земная жизнь Иисуса – образец для христианина.

Нельзя сказать, что Реформация совершила *качественную* революцию в духовно-назидательной литературе, которая по большей части развивала темы, уже намеченные в Средневековье. Однако по отношению к *количеству* назидательных книг как раз можно говорить о своеобразной «революции», в которой важную роль сыграл печатный станок. На протяжении всего XVI в. число духовно-назидательных сочинений неуклонно росло, но именно в XVII в. этот процесс достиг своего пика: их издание приобрело огромные по тем временам масштабы.

Несмотря на опустошения Тридцатилетней войны, в этот период наблюдался общий значительный рост книгопечатания и книготорговли. Появились новые книгоиздательские центры во многих европейских городах, которые соперничали с богатыми южногерманскими городами, и к началу XVIII в. книги печатались в 370 местах¹⁴. Издательство братьев Штерн в Люнебурге, как и многие другие, сделало лютеранскую духовно-назидательную литературу своим профильным направлением. Печатались не только сочинения современников и соотечественников, но и средневековые книги, которые стали доступнее, чем в предшествующую эпоху¹⁵. Книжная культура стала медиумом протестантского Нового благочестия – направления, сформировавшегося на рубеже XVI–XVII вв.

Эту сложную эпоху можно считать временем окончательного оформления протестантской доктрины, ее «конфессионализации» (E.W. Zeeden). Речь идет о подведении итогов реформационного столетия, кодификации учения, стремлении отграничить его от других конфессий. Догматика и полемика – «два кита», на которых стояла протестантская теология, отныне носящая имя ортодоксии.

С другой стороны, это было время взлета народного благочестия, сопоставимого по масштабу с поздним Средневековьем.

Такие разнонаправленные импульсы создавали настолько сильные напряжения, что это позволило исследователям говорить о кризисе XVII в. в религиозной сфере, проявившемся в расхождении, отпадении друг от друга теологии и благочестия¹⁶. Оказалось, что теология уже не помогает отвечать на вопросы, которые возникали от все усложнявшейся внутренней жизни личности. Этот «антропологический поворот» был поворотом к практической религиозности, к формированию нового образа жизни человека. Своеобразие Нового благочестия XVII в., его главное отличие от средневековых форм заключается в том, что теперь в «одомашненных» индивидуальных религиозных практиках огромную роль стала играть книжная духовно-назидательная литература.

Первые признаки Нового благочестия можно наблюдать еще на исходе XVI в. Выдающийся исследователь этой темы Винфрид Целлер начинает историю этого движения внутри лютеранской ортодоксии с Филиппа Николаи (1556–1608)¹⁷. Этот пастор издал книгу «Радостное зеркало вечной жизни» («Frewdenspiegel des ewigen Lebens», 1599). Написанная во время эпидемии чумы (охватившей средненемецкие земли в 90-х гг. XVI в. и унесшей тысячи жизней), эта книга может служить классическим примером *утешительного* сочинения. На языке актуализированной мистики автор повествует о «блаженном возвращении усопшего христианина... в вечную жизнь»¹⁸. Его язык характеризуется экспрессией, стремлением к наглядной передаче содержания веры, апелляцией к аффективно-чувственному переживанию читателя. Николаи не акцентирует внимания на греховности человека, а верит в возможность его перерождения и постепенного уподобления Богу – как в Эдеме до грехопадения. Согласно Николаи, кульминация этого процесса приходится на момент смерти, когда происходит прорыв христианина к небесному блаженству, вечной радости. Это является основной интенцией книги, хотя в ней находят отражение и настроения *vanitas, memento mori*, описания горестей земной юдоли. Однако Николаи утверждает, что земные страдания, печаль, меланхолия – суетны, они отдаляют человека от Бога, направляя его внимание на себя, тогда как радость, наоборот, может вернуть его к восприятию божественной благодати. Составной частью книги Николаи являются две песни, выражающие личностное отношение к Христу: «Проснитесь, голос нас сзывает» и «Как прекрасно сияет утренняя звезда»; они до сих пор входят во все песенники евангелической церкви.

Программным текстом Нового благочестия считается сочинение Иоганна Арндта (1555–1621) под названием «Четыре книги об истинном христианстве». Эта работа была очень популярна и имела огромное влияние на протестантское благочестие XVII в. Между 1605 и 1740 гг. книга выдержала 123 издания (почти по одному в год)¹⁹. Рольф Энгельзинг называет ее «самым массовым чтением в XVII в.»²⁰. Эдмунд Вебер пишет:

Изданий этой книги только в немецкоязычной областях насчитывается легион. Однако сочинения Арндта вышли за пределы национальных границ и распространились по всей Европе и Северной Америке²¹.

Достаточно посмотреть на географию немецких изданий книги Арндта, чтобы составить себе представление о ее влиянии, хотя в этом вопросе мы можем опираться только на свидетельства ее современников. Так, Филипп Якоб Шпенер (конец XVII в.) констатирует, что книга Арндта издавалась «почти неисчислимое количество раз, во многих местах и чаще, чем какие-либо другие теологические сочинения»²². Иоганн Якоб Рамбах в предисловии к очередному изданию (1739 г.) книги Арндта перечисляет места, где она неоднократно печаталась при его жизни: Магдебург, Йена, Страсбург, Момпельгард и др. После смерти автора таких мест стало еще больше: Люнебург, Нюрнберг, Гослар, Амстердам, Рига, Франкфурт, Лейпциг, Штаде, Минден, Берлин, Гиссен, Вернигероде, Нордхаузен, Хальберштадт, Хале, Лемго, Бремен, Грац, Базель, Гамбург, Шиффбек, Герлиц, Цюллихау, Эрфурт, Шмалькальден, Альтдорф. Этот перечень поистине впечатляет, причем, по словам Рамбаха, сосчитать все экземпляры книг Арндта в Германии «не представляется возможным». А Иоганн Генрих Май пишет, что книги Арндта в Гисене «можно встретить почти в каждом доме»²³.

Примерно в середине XVII в. лютеранский теолог Иоганн Конрад Даннхауэр предостерегал свою паству в Страсбурге от чрезмерного увлечения книгами Арндта в ущерб чтению Библии²⁴. Валльманн констатирует, что Арндт является влиятельнейшей фигурой лютеранства, его учение воплощает в себе дух протестантизма того времени²⁵. Учениками Арндта называли себя Иоганн Валентин Андрэа, Ян Амос Коменский, Филипп Якоб Шпенер, Август Герман Франке, Николай Людвиг граф фон Цинцендорф²⁶. На Арндта ссылались как пиетисты, так и их противники – ортодоксальные лютеране. Почему же книга Арндта была так популярна и органична для немецкого протестантизма того времени?

Во «Введении» к своей книге Арндт формулирует ее главную идею: «Многие считают, что теология есть лишь наука и плетение словес, тогда как она есть живой опыт и практика»²⁷. Тем самым

П.А. Серкова

постулируется неразрывность двух составляющих «истинного христианства» – внутреннего опыта и внешней практики. Апелляция к «глубине души» и «живому опыту» сопряжена с призывом к «христианскому образу жизни». Здесь нет противоречия с реформационным принципом *Sola fide* («личной веры»). По убеждению автора, добрые дела, благочестивая жизнь органично вытекают из веры, они – не что иное, как «подражание Христу» («*imitatio Christi*»). Этот принцип стал необычайно популярен в XVII в., он важен и для Арндта, который в конце предисловия пишет:

Ибо именно Его священный живой пример есть истинное правило и путеводная нить нашей жизни, он есть высшая мудрость и искусство, так что уместно будет сказать: *Omnia nos Christi vita docere potest*, что означает: жизнь Христова может научить нас всему²⁸.

С помощью актуализированной концепции «*imitatio Christi*» в рамках Нового благочестия формируется новая практическая теология, призванная преодолеть пропасть между учением и жизнью. Арндт первым предпринял такую попытку, четко сформулировав свою позицию в 1606 г. (в предисловии к изданию «Немецкой теологии»):

В этой книжице ты не найдешь много ненужного шума, диспутов, споров или некоторых человеческих аффектов или колких речей. <...> Много доселе диспутировали, спорили и писали о христианском учении, но мало о христианской жизни²⁹.

По словам Арндта, истинному христианину «недостаточно знать слово Божие, но нужно практически претворять его в свою жизнь и деяния»³⁰. Для этого он должен видеть пример для себя в жизни и деяниях Христа, прилагать к себе сказанное в Новом Завете:

Ибо истинное христианство – не в словах или во внешней видимости, но в живой вере, из которой, как из самого Христа, произрастают истинные плоды и всевозможные христианские добродетели³¹.

Это углубление во внутреннюю жизнь человека составляет основной пафос книги Арндта, противопоставляющего истинное «христианство жизни» той теологии, которая в пылу доктринальных споров забыла о нуждах верующего индивида. Бросается в глаза явный (а не латентный, как у Фомы Кемпийского) «антропоцентризм» книги Арндта, который утверждает: «В человеке вся Библия стекается в один центр, средоточие»³². Новый Завет, по словам автора, находится внутри человека, библейское слово направлено на внутренне обновление и перерождение человека:

Ибо весь Новый Завет должен всецело быть в нас... потому что Царствие Божие внутри нас, Лк. 17, 21. Ибо подобно тому, как Христос был посредством Святого Духа в вере телесно зачат и рожден Марией, так же и в нас должен Он быть духовно зачат и рожден, Он должен в нас духовно возрастать и развиваться³³.

Эти идеи нельзя назвать новыми. Их можно встретить у Фомы Кемпийского, Таулера, Майстера Экхарда и других авторов. Историческое значение сочинений Арндта заключается не в их оригинальности, а в том, что из-за необычайной популярности они способствовали актуализации в XVII в. этого богатого литературного наследия. Однако необходимо отметить, что Арндт не просто заимствовал идеи из сочинений предшествующей (католической) эпохи, но активно перерабатывал их, «подгоняя» под лютеранское учение. В результате проповеди Таулера, сочинения Фомы Кемпийского и Бернарда Клервосского получили под пером Арндта новое, «протестантское», лицо³⁴.

Итак, в сочинениях Арндта отразилась потребность его эпохи в непосредственном, личном религиозном опыте, причем ему удалось ввести эти тенденции в официальное лютеранское учение. Вальманн называет Арндта «проводником мистического благочестия»³⁵, который актуализировал и сделал доступным язык и образы, характерные для мистического спиритуализма. Вильгельм Кепп говорит о мистическом опыте самого Арндта, но большинство исследователей придерживается другой точки зрения, которая может быть выражена словами Йоханнеса Вальманна: «Арндт не был мистиком, он был любителем мистики»³⁶. Этот же автор сравнивает сочинения Арндта «с трубой, через которую поток средневековой мистики, прерванный со времен Реформации, опять возвращается в лютеранство»³⁷. Арндт цитирует тексты мистиков для обоснования идей Нового благочестия как теолог, необычайно чуткий к потребностям эпохи. Язык его сочинений отличается сравнительной простотой (но не сухостью), он не перегружен метафорами и эмоциональной лексикой, в нем чувствуется дыхание немецкой мистической традиции. Назидания Арндта обращены как будто к каждому читателю, и его книга целиком и полностью принадлежит лютеранской ортодоксии.

Еще одним значительным представителем Нового благочестия является Иоганн Герхард; в 22-летнем возрасте он пережил опыт смерти и стал автором сочинения под названием «*Meditationes sacrae*» («Священные размышления», 1606). Среди своих предшественников Герхард называет Августина, св. Бернарда, Ансельма, Таулера и других авторов. На фоне объемистых, перегруженных

цитатами трудов того времени текст Герхарда воспринимается как свежее веяние, понятное для любого человека, знакомого с латынью и основами протестантизма. Здесь говорит не просто ученый, а верующий, который опирается прежде всего на опыт собственной души. Отсюда – его острое осознание своей греховности и жажда спасения, отрицание всех мирских радостей, размышления о быстротечности жизни и близости смерти, о царствии небесном и вечном проклятии³⁸. Герхард восхваляет Божественное *оправдание*, совершающееся «одной милостью» (*sola gratia*); сотериология стоит в центре его христологии и теологии.

Достойный продолжатель этой традиции – Иоахим Люткеманн (1608–1655), суперинтендант и проповедник при дворе герцога Брауншвайг-Вольфенбюттельского Августа. В те времена его двор был центром культурной жизни в северонемецких землях, где собирались ученые, теологи, музыканты, поэты – достаточно назвать имена Юстуса Георга Шоттеля, Иоганна Валентина Андреса, Генриха Щютца.

Только в связи с атмосферой, созданной этими людьми и герцогским семейством, можно понять особенности сочинения Люткеманна «Предвкушение Божьего благоволения» («*Der Vorschmack göttlicher Güte*», 1653). Во вступительной молитве, которая одновременно является посвящением, автор предается созерцанию собственных грехов, которые отягощают его совесть в преддверии Страшного суда; в то же время он надеется на чудесное избавление от грехов благодаря Божьей милости. В центре внимания Люткеманна – великое деяние Бога по спасению грешника, он воздает хвалу разным проявлениям Божьего благоволения (в первую очередь – на примере собственной жизни). Автор рассматривает свое призвание ко двору герцога в качестве проповедника как проявление сокровенной благосклонности Бога к нему лично, как побуждение к духовному сочинительству ради назидания других христиан.

Надо заметить, что книга Люткеманна (так же как «Истинное христианство» Арндта) предназначена для тех, кто уже сведущ в вопросах теологии. Ее цель – не миссионерство, а углубление и интериоризация веры, моральная поддержка грешников, надеющихся на Божью милость³⁹.

В ключевом понятии названия книги Люткеманна – «предвкушение» – чувствуется влияние Арндта. В нем содержится намек на «вкушение» (ощущение), но оно означает для Люткеманна *внутреннее познание* милостивой благосклонности Бога, которая должна быть глубоко прочувствована человеком. Автор, как и Филипп Николаи, апеллирует к воображению читателей:

Кто вкушает великую милость Божию, имеет в этой милости все, и настоящее предвкушение вечной жизни, ничего иного не жаждет, и ничего не страшится. <...> Где сие живое познание, там предвкушение вечной жизни, и чем больше познание увеличивается, тем больше становится в нас вечная жизнь⁴⁰.

Итак, «вкушение» Божьей милости как «предвкушение вечной жизни» проходит красной нитью через всю книгу Люткеманна, который опирается на характерное для эпохи желание конца этого мира и пришествия нового, божественного мира.

Ученик Люткеманна – Генрих Мюллер (1631–1675), один из самых известных и плодовитых проповедников своего времени, сочинения которого можно было найти почти в каждой домашней библиотеке. Он стал автором духовно-назидательной книги «Небесный поцелуй любви» («Himmlischer Liebeskuß», 1659), в центре внимания которой тема любви Божьей. Не менее яркие и говорящие названия имеют сборники проповедей Мюллера: «Апостольская цепь» («Apostolische Schlußkette», 1663), «Школа креста, покаяния и молитвы» («Kreuz-, Buß- und Betschule», 1661), «Уроки духовной отрады» («Geistliche Erquickungsstunden», 1664–1666). Характерны и названия песенников Мюллера: «Духовная музыка души» («Geistliche Seelenmusik», 1659), «Небесное пламя любви» («Himmlische Liebesflammen», 1660).

Язык Мюллера типичен для барочной проповеди: он отличается экспрессивностью, яркими чувственными образами – подчас эротическими. В его сочинениях огромную роль играет тема отказа от мира и тема смерти:

Но как долго может продолжаться жизнь человеческая? Сегодня мы цвеем как пунцовая роза, а завтра – болеем и умираем. Наша жизнь проходит, подобно протекающему мимо потоку. Кто может хотя бы на миг остановить текущий поток? Помните об этом, сердца мои, и усердствуйте в благих деяниях. Цель далека. Ах, как далеки вы еще от совершенства, о котором вы должны радеть. То здесь, то там находятся препоны, удерживающие вас. Время кратко. Кто знает, доколе еще будет сиять нам свет милости Божией? Кто знает, доколе будет гореть свет нашей жизни? Может быть, уже сегодня погасит его смерть. Ах, сегодня, сегодня! Час пробил⁴¹.

Рассмотренные примеры – лишь единицы в потоке духовно-назидательной литературы, захлестнувшем Европу в XVII в., который поистине заслуживает названия «классической эпохи» в ее истории. Ни до, ни после XVII в. мы не встретим такого количества и такого разнообразия жанров этой литературы. Сочинения на стыке теологии и благочестия сочетали в себе функции утешения

П.А. Серкова

и назидания, поучения и развлечения. Эти книги были призваны сопровождать по жизни верующего человека в печали и в радости, способствуя его самоидентификации.

Примечания

- 1 *Engelsing R.* Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800. Stuttgart: Metzler, 1974.
- 2 В германоязычной литературе употребляется термин «Erbauungsliteratur», в англоязычной «devotional literature», что можно перевести как «благочестивая литература». Русскоязычный термин «духовно-назидательная литература» кажется нам более адекватным (см. ниже о понятии Erbauung).
- 3 *Wallmann J.* Zwischen Herzgebet und Gebetbuch: Zur protestantischen deutschen Gebetsliteratur im 17. Jahrhundert // Gebetsliteratur der frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit: Funktionen und Formen in Deutschland / Hrsg. von Ferdinand van Ingen und Cornelia N. Moore. Wiesbaden: Harrasowitz, 2001. S. 31.
- 4 *Lehmann H.* Das Zeitalter des Absolutismus. Stuttgart: Kohlhammer, 1980. 114f.
- 5 *Brückner W.* Thesen zur literarischen Struktur des sogenannt Erbaulichen // Literatur und Volk im 17. Jahrhundert: Probleme populärer Kultur in Deutschland. Wiesbaden: Harrasowitz, 1982. S. 500.
- 6 *Mohr R.* Art. «Erbauungsliteratur II» // Theologische Realenzyklopädie. Bd. X. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 1982. S. 43.
- 7 *Sommer W.* Johann Arndt und Joachim Lütke mann – zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur // Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1999. S. 263.
- 8 *Vielhauer Ph.* Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur von Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus. München, 1939. Цит. по: *Mohr R.* Op. cit. S. 19.
- 9 *Brückner W.* Op. cit. S. 501.
- 10 Ibid.
- 11 *Ruh K.* Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie. München: C.H. Beck, 1990. S. 235.
- 12 *Mohr R.* Op. cit. S. 49.
- 13 *Sudbrack J.* Personale Meditationen. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi – neu betrachtet. Düsseldorf, 1973.
- 14 *Funke F.* Buchkunde. Ein Überblick über die Geschichte des Buches. München; L.; N. Y.; P.: K.G. Saur, 1992. S. 155.
- 15 *Мак-Люэн М.* Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2003. С. 212.
- 16 Ср. *Wallmann J.* Theologie und Frömmigkeit in Zeitalter des Barock. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1995; *Zeller W.* Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts // Klassiker des Protestantismus. Bd. 5. Bremen: Schünemann, 1962.

- 17 Ibid. S. XXII.
- 18 *Richter M.* Zur Geschichte der «Ars moriendi» und der Trostliteratur // Gerhard J. Enchiridion consolatorium (1611) lateinisch-deutsch / Hrsg. von M. Richter. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog, 2002. S. 348.
- 19 *Lehmann. H.* Op. cit. S. 114.
- 20 *Engelsing R.* Analphabetentum und Lektüre. Stuttgart: Metzler, 1973. S. 43.
- 21 *Weber E.* Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung. Marburg: Elwert, 1969. S. 178.
- 22 *Spener Ph. J.* Predigten über des deelen Johann Arndts Geistreiche Bücher vom wahren Christentum. Frankfurt a/M., 1711. S. 5. Цит. по: *Wallmann J.* Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur rezeption der Mittelalterlichen Mystik im Luthertum. S. 3.
- 23 *Rambach J.J.* Historische Vorrede von des sel. Arndts gesammelten kleinen Schriften // Arndt J. Geistreiche schriften und Werke. Züllichau, 1739. S. 14.
- 24 *Wallmann J.* Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit... S. 4.
- 25 Ibid. S. 5.
- 26 Ibid.
- 27 *Arndt J.* Vier Bücher vom wahren Christentum. Berlin 1860. S. 6.
- 28 Ibid.
- 29 Цит. по: *Ingen Ferdinand van.* Die Wiederaufnahme der Devotio Moderna bei Johann Arndt und Philipp von Zesen // Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Teil 2. Wiesbaden: Harrasowitz, 1995. S. 472.
- 30 *Arndt J.* Op. cit. S. 6.
- 31 Ibid.
- 32 Ibid. S. 26.
- 33 Ibid.
- 34 *Wallmann J.* Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit... S. 17.
- 35 Ibid.
- 36 Ibid. S. 19.
- 37 Ibid. S. 12.
- 38 *Mohr R.* Op. cit. S. 59.
- 39 *Klahr D.* Joachim Lütkemanns «Harfe von Zehn Saiten». Ein lutherisches Erbauungsbuch aus der Mitte des 17. Jahrhunderts // Praxis pietatis. Beiträge zur Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit / Hrsg. von H.-J. Nieden, M. Nieden. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1997. S. 207.
- 40 *Lütkemann J.* Der Vorschmack Göttlicher Güte [...]. Wolfenbüttel 1653. S. 4. Zit. nach: *Sommer W.* Johann Arndt und Joachim Lütkemann – zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur. S. 279.
- 41 *Müller H.* Apostolische Schlußkette und Kraftkern, oder gründliche Auslegung der gewöhnlichen Sonn- und Festtagsepisteln [...] / Hrsg. von Dr. Bittcher. Halle, 1844. S. 7.



И.В. Семенов-Басин

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ АГИОГРАФИЯ И ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Почитание святых – традиционный элемент христианской религиозной культуры. В последней четверти XX в. происходили канонизации жертв коммунистического режима в Советской России. В 1981–2000 гг. новомученики были канонизированы Русской православной церковью. Институционализация культов новомучеников выявила ряд проблем исторической памяти современного российского общества. Статья посвящена трем из них: семантике мученичества в актуальном культурном сознании, феномену «секулярной святости», культу императора Николая II.

Ключевые слова: Агиография, святой, культурное сознание.

Сегодня феномен почитания святых – традиционный элемент христианской культуры – изучается в рамках исторических, религиоведческих и культурологических дисциплин. Исследование, выполненное в Центре изучения религии РГГУ, показало, что канонизация святых Русской православной церковью адекватно отражает динамику культурных процессов в российском обществе и в русской диаспоре. Перемены в ментальности общества или отдельных его групп, возникновение новых стереотипов и установок самым непосредственным образом сказывались на функционировании института канонизации святых¹. Церковная институционализация культов новомучеников выявила ряд проблем исторической памяти современного российского общества. Остановлюсь на трех из них: семантике мученичества в актуальном культурном сознании, феномене «секулярной святости» и культе императора Николая II.

С последней четверти XX в. и вплоть до наших дней происходила канонизация новомучеников – жертв коммунистического

© Семенов-Басин И.В., 2009

режима в Советской России. Еще в 1981 г. они были канонизированы епископами Русской православной церкви за границей (РПЦЗ), в 1990-х годах церковные прославления новомучеников начались и в Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ-МП). Ее собором 2000 г. была канонизирована большая группа мучеников XX в., список которой теперь продолжает пополняться административными решениями Синода РПЦ-МП. В журнале его заседаний 17–19 июля 2006 г. поименно названы 1701 человек, включенных в «Собор новомучеников и исповедников Российских XX века». При этом в 1989 г. был канонизирован 1 человек, в 1992 – 7, в 1994 – 2, в 1997 – 3, а собором 2000 г. – сразу 1097 человек. В период с 27 декабря 2000 г. по 17 июля 2006 г. решениями Синода этот список пополнился 591 именем, а к концу 2007 г. – еще 56-ю; всего упомянуты 1757 имен и «множество безымянных мучеников»². В 1992 г. Православный Свято-Тихоновский богословский институт (с 2004 г. – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет) создал постоянно пополняющуюся электронную базу данных под названием «Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века»³. Сегодня это наиболее полная и авторитетная сводка информации о жертвах антицерковных репрессий в СССР. Создатели базы считают, что еще есть надежда отыскать имена 100 000 жертв.

Казалось бы, термины «новомученики» и «исповедники» (в церковных документах и литургике) упоминаются не в том порядке. На первый взгляд, в подвиге новых святых прежде всего важно *исповедничество*, апология веры в обстановке страданий и опасности, независимо от того, были ли они убиты своими противниками, а невинные жертвы революции и террора должны быть названы на втором месте. Но в церковных текстах, посвященных канонизации святых, в фокусе внимания оказывается не вера и благодать, а страдание как таковое (тем самым и насилие, и кровопролитие).

Известно, что коммунистический режим редко допускал публичное «раскаяние» для представителей классов, объявленных враждебными. Поэтому в СССР, кроме мучеников в традиционном смысле слова, были и такие жертвы, которым никто не предлагал сохранить жизнь и гражданскую дееспособность ценой отречения от религиозной веры. Впрочем, сказанное относится не только к Советской России, но и к Испании времен республики, к Мексике, коммунистическому Китаю. В частности, в начале 1920-х годов процессы по делам о фальсификации мощей, о сокрытии церковных ценностей формально не касались сути христианства. Такой опыт страдания, при отсутствии у жертвы выбора, значительно корректирует знакомый нам по древнехристианским житиям образ *свидетеля веры*.

В XX в. в России верующий человек свидетельствовал о Христе не только словом, но и своей человеческой природой и присутствием в истории⁴. Мне близок подход А.И. Шмаиной-Великановой, которая пишет:

Святой XX века – это живой человек, которого власти не удалось расчеловечить, и она его насмерть замучила. Безбожная власть хочет развоплотить этот мир, а страдалец выражает предельную воплощенность – терзаемую плоть; поэтому святой и человек в данном понимании – одно⁵.

Филипп Бубаер обратил внимание на феномен «секулярной святости»: любимые народные герои, мудрецы, поэты, «харизматические личности» в России нередко обретают высочайший моральный статус, ореол безусловной нравственной правоты, воплощения *совести*. Более того, их судьба может быть избрана образцом для подражания. По мнению Бубаера, в XX в. «секулярная святость» лишила моральной легитимности советскую власть с ее антигуманной революционной этикой⁶.

В годы перестройки воплощением совести и правды являлись академик А.Д. Сахаров, писатель А.И. Солженицын, актер и поэт В.С. Высоцкий, некоторые другие. В 1990 г. Иосиф Бродский, которому еще предстояло пополнить пантеон «секулярных святых» России, давал интервью корреспонденту газеты «Неделя»:

Вопрос: Вы сказали, что судьба и жизнь Андрея Дмитриевича Сахарова таковы, что на месте Русской Православной Церкви Вы бы попытались канонизировать великого ученого и мыслителя. Но, по-моему, мы только и делаем, что канонизируем наших мертвых – Высоцкого, Тарковского...

Ответ И. Бродского: Я говорю не о нас, а о Русской Церкви. Я думаю, что она могла бы это сделать, хотя, возможно, и существуют формально какие-то препятствия. Я повторяю: смерть Сахарова – колоссальная утрата для страны...⁷

Архетипы святости формируются в России под сильным влиянием литературы, и здесь сказывается роль языка, транслирующего базовые религиозно-философские категории. На рубеже 1980–1990-х годов возник вопрос об отношении традиционного, церковного христианства к феномену «секулярных святых». Однако за годы, прошедшие после крушения советской идеологии, внятного отклика официальной Церкви на эту проблему не появилось. Можно, конечно, предположить, что прославление мучеников и было актом «воцерковления» человеческой *внутренней правды*, противостоявшей в XX в. революционной этике. И все-таки хранительницей целого ряда специфических черт русской «секулярной святости»

по-прежнему остается литература XIX в., зачастую знакомая нашим современникам только по телевизионным экранизациям.

В массовом сознании российского общества ореолом святости окружены фигуры последнего российского императора Николая II, его супруги, наследника, четырех дочерей. Учитывая традиционный сакральный статус *православного царя*, в этом случае приходится говорить о преломлении идеи священного сана в неких культурных проекциях, не полностью артикулированных.

В 2000 г. царь и августейшее семейство были канонизированы как *страстотерпцы* – с отсылкой к старинному восточнославянскому культу Бориса и Глеба. Как известно, сыновья великого князя Владимира пали в 1015 г. жертвой политического заговора, отказавшись от вооруженного выступления против родного брата. Вероятно, при подготовке документов собора 2000 г. было учтено наличие в русской традиции особого чина святости – страстотерпчества, отличающегося от *мученичества*: страстотерпец принимает смерть не в связи с исповеданием веры (об этом феномене писал Г.П. Федотов⁸). Между тем Б.А. Успенский отмечает⁹, что понятия «мученичество» и «страстотерпчество» в старинной Греко-славянской православной лексике (в частности, в памятниках Борисоглебского цикла) являются синонимами. Жесткое разделение между мучениками и страстотерпцами произошло в Новое время в результате трансформации христианской ментальности в пользу рациональных интеллектуальных моделей. Таким образом, утверждение культа святого царя-страстотерпца представляется продуктом современного культурного сознания.

Локальное почитание последнего российского императора и его семейства практиковалось на протяжении XX в. в кругах, сохранивших верность монархической идее. Еще в 1950 г. в память о Николае II и всех жертвах революции в Брюсселе была построена и освящена мемориальная церковь¹⁰. В 1970 г. Синод РПЦЗ в своем послании президенту США выразил протест по поводу празднования столетия со дня рождения В.И. Ленина, отмечавшегося тогда коммунистическими партиями в различных странах мира. Кроме того, Синод издал указ духовенству РПЦЗ, согласно которому в третье воскресенье великого поста во всех храмах священники должны прочитать послание патриарха Тихона (от 1 февраля 1918 г.) об отлучении от Церкви повинных в кровавых расправах. В тот же день духовенство РПЦЗ должно было провозгласить анафему Ленину и другим гонителям Церкви, «вечную память» – царю-мученику и убиенным вместе с ним, а также патриарху Тихону, казненным священнослужителям и мирянам¹¹. В 1981 г. собор РПЦЗ канонизировал в лике новомучеников все

царское семейство, вместе с помощниками и слугами, расстрелянными в Екатеринбурге.

В России 1990-х годов в церковной среде возникли жаркие споры между сторонниками и противниками такой канонизации¹². В 2000 г. на соборе РПЦ-МП царь Николай II и члены его семьи были прославлены в лике новомучеников, но погибшие вместе с ними помощники и слуги не были канонизированы; возможно, из-за того, что лакей Алоиз Трупп был католиком, а гофлектрисса Екатерина Шнейдер – лютеранкой. А. Трупп был расстрелян вместе с царской семьей, Е. Шнейдер перевезли в Пермь, где она также была расстреляна.

На мой взгляд, удачная оценка спорных моментов, связанных с культом Николая II, содержится в работе А. Десницкого¹³. Вслед за этим автором назовем проблемы, требующие самого тщательного осмысления. Чем принципиально отличается семья последнего императора от всех прочих жертв коммунистического режима? Как оценить отречение Николая от престола, повлекшее за собой упразднение монархии в России? Значит ли это отречение, что после изменения статуса императорской семьи речь идет о канонизации простых мирян? Какова была роль императора Николая II в Церкви? Чем была революция 1917 г. – результатом внешнего влияния, измены народа своему государю или недальновидной политики Николая II? Вероятно, дискуссии по этим вопросам закончатся еще не скоро.

Проблематичность новейших канонизаций святых в Русской православной церкви отражает внутренние конфликты культурного сознания общества, недостаточно ясную артикуляцию образов прошлого, «недодуманность» многих вопросов. Поэтому в проблемном поле современной российской агиографии на наших глазах появляются самые причудливые, экзотические феномены, привлекающие внимание религиоведов¹⁴. Сегодня, как и 20 лет назад, Русская православная церковь не обладает более актуальными символами, чем образы новомучеников, и эта тема по-прежнему значима для очищения нашей исторической памяти.

Примечания

- ¹ *Семенов-Басин И.В.* Канонизация святых в Русской православной церкви в контексте эволюции советской и постсоветской культуры (1917–2000 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: РГГУ, 2002. 20 с.
- ² Официальный портал Московской Патриархии: URL: <http://www.patriarchia.ru> (дата обращения: 22.01.2008).

- 3 Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века: URL: <http://kuzl.pstbi.ccas.ru> (дата обращения: 29.03.2009).
- 4 См.: *Шмаина-Великанова А.* О новых мучениках // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 1998. Т. 3. Вып. 4. С. 504–509; *Семенов-Басин И.* Свидетельство российских новомучеников // Там же. 2000. Т. 5. Вып. 1. С. 66–76.
- 5 *Шмаина-Великанова А.* Указ. соч. С. 508–509.
- 6 *Bobbyer Ph.* Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia (The Library of peasant studies). L.; N. Y.: Routledge, 2005. 237 p.
- 7 *Бродский И.* Большая книга интервью 2-е изд. М.: Захаров, 2000. С. 470.
- 8 *Федотов Г.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 50–51.
- 9 *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 12–13, 63–64.
- 10 Храм-памятник в Брюсселе / Сост. А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М.: Паломник, 2005. 464 с.
- 11 Указ Архиерейского синода Русской Православной Церкви За границей // Православная Русь. 1970. № 4 (933). С. 4–5.
- 12 См.: Канонизация царской семьи: за и против // Церковь и время. 1998. № 4 (7). С. 192–219.
- 13 *Десницкий А.* Священство и Царство в российском общественном сознании (из истории одного архетипа) // Континент. 2000. № 2 (104). С. 248–278.
- 14 *Фирсов С.Л.* Псевдоправославная мифология в России (к постановке проблемы) // XVII ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2007. Т. 1. С. 313–320.



Л.Г. Жукова

«ЛЮБИМЦЫ БОГА»: К ВОПРОСУ О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ РУССКИХ ИУДЕЙСТВУЮЩИХ (СУББОТНИКОВ)

Автор рассматривает историю и современное положение русских иудействующих (субботников) – религиозного движения, возникшего в России в XVIII столетии. Многие аспекты жизни субботников являются уникальным синтезом русских и еврейских традиций. Долгое время субботники идентифицировали себя с евреями, однако в настоящее время религиозные авторитеты Израиля оспаривают их принадлежность к иудаизму. В результате у субботников сформировалась особая, отрицательная, идентичность, основанная на противопоставлении себя как русским, так и евреям.

Ключевые слова: субботники, иудействующие, религиозный синкретизм, религиозная и этническая идентичность, обряды жизненного цикла.

История русских субботников (или иудействующих) восходит к XVIII в. – интереснейшему периоду в истории религиозной жизни России. В то время ее относительное однообразие, заданное политикой государственной православной церкви, было нарушено появлением новых религиозных групп. Большая их часть оставалась в рамках христианства, но при этом «вольнодумцы» разного толка стремились согласовать свою веру с доводами разума, в том числе на основании самостоятельного чтения Священного Писания – вопреки традициям, установившимся в Православии:

Не всякому позволяется без руководства читать некоторые части Писания, особенно Ветхозаветного. Без разбору позволять неисккусным чтение Священного Писания то же значит, то и младенцам предложить употребление крепкой пищи¹.

© Жукова Л.Г., 2009

Опасения православных деятелей были не лишены оснований, поскольку одной из причин появления в России XVIII в. так называемых *духоборов, молокан, хлыстов, скопцов* и *субботников* стало именно пристальное чтение Священного Писания. Некоторые принципы, провозглашенные этими религиозными движениями, имеют очевидное сходство с основными идеями Реформации. Так, молокане и духоборы, подобно протестантам, отказались от института священства, поклонения иконам, почитания святых, совершения таинств. Самой радикальной из перечисленных религиозных групп оказались субботники (иудействующие), которые отвергли не только посредничество Церкви в своих взаимоотношениях с Богом, но и само христианство.

По-видимому, центром, откуда движение субботников распространилось по России, были села Воронежской губернии Мечетки, Гвазда и Пузево. Именно здесь впервые появились документальные свидетельства об этих сектантах, причем упомянутые в XIX–XXI вв. фамилии были в дальнейшем зафиксированы практически во всех известных общинах иудействующих².

По официальным данным на конец XIX в. численность субботников в России составляла около 20 тыс. человек, а в начале XX в. – около 30 тыс. Однако эти цифры не стоит принимать на веру: субботники, как и другие сектанты, далеко не всегда афишировали свои религиозные взгляды, опасаясь репрессий. Правительство стремилось изолировать субботников (а также молокан и духоборов) от православных, опасаясь их миссионерской активности. По обвинению в пропаганде своих взглядов их ссылали в Сибирь, а в царствование Николая I (1825–1855) субботников подвергли массовой высылке из европейской части России, так что их поселения появились на Северном Кавказе, в Закавказье и Сибири. При императоре Александре II отношение к субботникам стало более терпимым, и все же они неизменно получали отказ Министерства внутренних дел на просьбу разрешить им «исполнять обряды по своей вере». После отмены крепостного права (1861) субботники стали чаще открыто заявлять о себе: они отказывались посещать церкви, выносили из дома иконы. Дело в том, что изданный царем манифест в народе называли «Манифестом о воле», толкуя его весьма расширительно. Так, согласно архивным документам, крестьянка из Тамбовской губернии субботница Федосья Машечкова перестала носить крест и ходить в церковь, решив, что дарованная народу воля влечет за собой и свободу вероисповедания³.

Реальную возможность открыто исповедовать свою веру субботники, как и многие другие религиозные меньшинства, получили лишь после царского манифеста от 17 октября 1905 г., провоз-

гласившего свободу совести. Однако после установления советской власти религиозная свобода стала фикцией. Борьба государства с любыми формами религии привела к тому, что число субботников сильно сократилось, а в 1970-е годы начался процесс их эмиграции из СССР в Израиль, медленными темпами продолжающийся по сей день.

По самым приблизительным подсчетам, сейчас на всем постсоветском пространстве количество субботников составляет около 10 тыс. человек⁴. Они проживают в России – в Воронежской и Астраханской областях, Ставропольском крае и Сибири, а также в Армении и Азербайджане.

Генезис религиозного движения субботников до сих пор остается непроясненным. Из архивных источников и литературы XIX в. мы узнаем о самых невероятных предположениях на этот счет. Так, в 1867 г. командир роты пехотного Кольванского полка, обнаружив среди своих солдат субботника, писал в рапорте командиру батальона:

Переход крестьянского мальчика из Православной Веры к Еврейскому закону – небывалый еще случай в православном крестьянском быту. Я нахожу это открытие весьма важным... и подозреваю, не кроется ли тут какого-нибудь **тайного общества**, действующего на наших легковых и необразованных крестьян с целью отречения их от православной веры, для перехода к Еврейскому закону⁵.

Некоторые авторы связывают возникновение движения иудействующих с непосредственным влиянием евреев на русских крестьян. Однако это маловероятно прежде всего потому, что иудаизм – не миссионерская религия. Кроме того, евреи в Российской империи были поражены в правах и ограничены в выборе мест проживания «чертой оседлости», а основные регионы распространения субботников расположены за ее пределами⁶. По имеющимся у нас данным, именно обратившиеся в иудаизм русские крестьяне были инициаторами контактов со своими новыми единоверцами. Бывали случаи, когда столкновение с «живым» (а не книжным) иудаизмом разочаровывало неопита и приводило к его возвращению в православие.

Современные субботники, как правило, не имеют представления об истоках своей веры. Однако наши информанты, живущие в Лиманском районе Астраханской области, принадлежат к третьему поколению субботников. Они хорошо помнят основателя местной субботнической общины, своего деда Филиппа Федоровича Перепеченова (умер в 1950-х гг.) и смогли рассказать нам о мотивах, побудивших его радикально изменить свою жизнь. В начале

XX в. именно этот человек разочаровался в православии и заинтересовался другими религиями. Представим рассказ наших информантов об этой ситуации «выбора веры», сохраняя здесь и далее характерный стиль их речи:

Он все прошел, и татар, и... ну, в общем, какие были там мечети, какие дома моленные были, я [Ф.Ф. Перепеченов. – Л. Ж.], говорит, всех прошел. У одних там на это молятся, у одних – на это молятся, а вот мы на Иисуса Христа молимся, а он – еврей. Да че ж мы на него молимся, когда надо Богу молиться?! Да и вот, – он говорит, – я в еврейскую пришел, в молельню, мне всех лучше понравилось, потому что там ни на кого не молятся, а просят Бога.

Будучи уже немолодым человеком, он совершил обряд обрезания и уговорил последовать своему примеру несколько десятков односельчан разного возраста. Потом в их селе Михайловка появилась синагога (которую субботники называют моленной) и миква – бассейн для ритуальных омовений. Налаживая религиозную жизнь, Филипп Перепеченов обращался за помощью и консультацией в еврейские общины. По-видимому, в результате одного из таких обращений в сельской моленной появился сторож-еврей, который разъяснял субботникам особенности их новой веры.

Одним из главных маркеров особой религиозности не только для субботников, но и для молокан является отказ от иконопочитания⁷. Та огромная роль, которая отводится поклонению святым изображениям в православии, с точки зрения сектантов, вступала в противоречие с библейской заповедью «не сотвори себе кумира» (Исх. 20: 4; Втор. 5: 8). До манифеста 1905 г. астраханские субботники все же держали дома иконы, опасаясь преследований. Нам рассказывали:

Когда у Николая Второго родился сын (у него четыре дочери было, и вдруг – сын!), тогда было опубликовано в газетах: «Все веры не воспрещаются». Вот здесь наши все иконы собрали и отнесли в церковь. До того времени дома были иконы, из-за преследований. А потом все отнесли иконы.

Интересно, что на уровне некоторых обрядов и праздников субботники, не отдавая себе в этом отчета, все же сохраняют связь с народными православными традициями. Так, отмечая еврейский праздник Шавуот, примерно совпадающий по времени с православной Пятидесятницей, субботники бросали в воду венки с песней «Со вьюном я хожу». На Пурим (или Масленицу) субботники пекли блины и устраивали широкие «масляничные» гулянья, а на Пасху их дети, как и дети православных, катали вареные яйца, наблюдая, чье яйцо разобьется раньше других. Кроме того, у астра-

ханских субботников распространена практика (которую нам удалось наблюдать) посещения кладбища в день 9 ава по еврейскому календарю. Информанты вспоминали, что их родители устраивали в этот день поминальную трапезу на кладбище, что противоречит традициям иудаизма, так как 9 ава евреи постятся в память о разрушении Иерусалимского Храма. В настоящее время у астраханских субботников сохранилась традиция раскладывать на могилах яблоки, но они уже не едят на кладбище, поскольку узнали, что «в еврейском календаре написано, что этот день приравнивается к Судному дню⁸, есть нельзя». Обычай раскладывать яблоки на могилах, очевидно, возник под влиянием русской традиции – оставлять их «на помин души» в праздник Преображения Господня (именуемый в народе яблочным спасом). Однако наши информанты уверены, что зависимость обратная:

Есть праздник такой – поминание, вот когда с яблоками обязательно идут на кладбище. Яблочный пост называется, он и у православных есть. Православные ведь многое позаимствовали у евреев.

Несмотря на описанный синкретизм, субботники обнаруживают глубокое знание еврейских законов и традиций, обрядов жизненного цикла. Особое внимание они уделяли похоронному обряду, объясняя это так: «Мы к старости идем... Как хоронят, интересно». Более того, похороны часто остаются последней сферой религиозной жизни, в которой актуализируется религиозная идентичность субботников. Зачастую это проявляется исключительно в форме отрицания обрядов «чужой религии» – православия. Так, одна из информанток с гордостью рассказывала нам, что ее необрезанный, женатый на православной женщине сын сорвал крест с гроба своей дочери. Отойдя от религиозной жизни (или даже крестившись), субботники на пороге смерти все же стремятся приобщиться к религии предков и просят похоронить их в соответствии с исконными традициями. Один из наших информантов говорил:

Вот кто не обрезной, за них и душа не болит, а которые обрезные, они могут даже праздники не справлять, а как умер человек, тут уже у всех родственников заболела душа, куда же эта душа-то пойдет? Значит, мы начинаем искать к тебе, ко мне, к тебе, к этой, кто хоть что-нибудь молитвы прочитает.

До недавнего времени строго соблюдался обычай хоронить женщин и мужчин отдельно – на кладбищах выделялись женские и мужские ряды. В последнее время мужья и жены все чаще выражают желание быть похороненными вместе, стремясь облегчить

уход за могилой живущим в городе детям. Однако эта новая тенденция вызывает у некоторых субботников сомнения, подкрепляемые «вещами» снами⁹. Так, одна из наших информанток, похоронившая мать и отца в одной могиле, увидела сон, в котором все умершие родственники и знакомые в белых одеждах сидели за столом. Не найдя среди них своей мамы, она стала расспрашивать о ней, но умершие ответили, что среди них ее нет. Этот сон, многократно пересказанный субботниками, породил смятение среди вдов, намеревавшихся быть похороненными в одной ограде со своими мужьями. Но, несмотря на эти колебания, внешние обстоятельства все чаще заставляют субботников отступать от старых обычаев.

Пограничная ситуация, в которой оказались субботники, – между двух религиозных и культурных традиций – повлияла на формирование их идентичности. В отличие от традиционного иудаизма, в котором религиозная и этническая идентичность совпадают, у современных субботников возник конфликт между этими составляющими их самосознания. Исследователи отмечают, что «первичной и доминантной формой самоидентификации для русского крестьянского населения было отождествление с конфессией»¹⁰. Поэтому можно было бы ожидать, что субботники будут просто считать себя евреями (иудеями), но эти русские крестьяне отчетливо проводят границу между собой и «братьями по вере»: они называют себя субботниками, или герами (*ивр.* «пришелец»), не претендуя на происхождение от «избранного народа» даже на уровне мифологии¹¹.

Название «субботники» (со временем ставшее одним из самоназваний) связано с тем, что одной из главных, бросающихся в глаза особенностей крестьян, уклонившихся от православия, было празднование ими субботы, а не воскресенья. Другое самоназвание – «геры» – информанты упоминают довольно редко; можно предположить, что это слово было привнесено в их лексикон недавно, после того как субботниками заинтересовались различные еврейские организации. Интересно отметить, что в дискурсе наших информантов геры (в качестве прозелитов) могут возвышаться над евреями. Так, одна из субботниц, у которой мы брали интервью в феврале 2007 г., заявила: «А я вот слышала, что Бог больше любит прозелитов, потому что они *выстрадали* Закон, а евреи просто родились такими»¹². Интересно, что православные миссионеры, действовавшие в этом регионе в середине XIX в., отмечали веру местных субботников в то, что «Мессия поставит их еще выше, чем природных евреев, так как они не участвовали в грехах последних»¹³.

Православные соседи субботников использовали и пейоративное их именование – «жиды». Один из наших информантов рассказывал: «Дядя наш Степан Филиппыч пострадал только из-за религии. У него собирались, молились. А вокруг говорили: жиды такие-сякие». Неприязнь православных к евреям всегда вызывала у субботников искреннее недоумение, но, будучи не в состоянии ее преодолеть, они пытались скрывать свою веру от окружающих. Так, одна из наших собеседниц призналась, что она строго соблюдает субботний покой, предписанный еврейской традицией, но в воскресенье тоже не работает, чтобы не вызывать раздражение у православных соседей.

В перестроечное время субботники столкнулись с новой реальностью, когда их идентичность, до сих пор не вступавшая в конфликт с восприятием их «внешними», столкнулась с необходимостью верификации со стороны нормативного иудаизма. Дело в том, что согласно израильскому Закону о возвращении¹⁴, люди любой национальности, исповедующие иудаизм, имеют право на репатриацию. Однако, изучив особенности религиозной традиции субботников, еврейские религиозные инстанции отнеслись к ним более скептически, чем русские соседи, для которых соблюдение субботы, обрезание и отказ от свинины были достаточным основанием для отождествления субботников с евреями.

В ситуации непризнания со стороны еврейских религиозных авторитетов идентичность астраханских субботников стала формироваться на основании выделения двух «чужих» традиций – внешней (православной) и внутренней (еврейской). По сути, речь идет о формировании негативной идентичности, основанной на осознании своей инаковости по отношению к обеим традициям. В последнее время астраханские субботники все чаще противопоставляют себя не только русским соседям (как последователям «ложной религии»), но и евреям, как «плохим последователям» религии истинной. Так, рассказывая о визите к ним представителей одной из еврейских организаций, наши информанты с обидой отметили:

Они у нас не ели, боялись за стол садиться. Думали, мы свинину едим. Но мы соблюдаем больше, чем евреи! Вот у нас Пиндрусы жили (Господи, помяни их ко дню, но не к ночи), свинину ели.

А жалуясь на раввина, активно противодействующего их участию в религиозной жизни еврейской общины, наши собеседницы не преминули отметить:

«Мы в синагогу придем – молимся. А ихние еврейки болтают, книжку в руки не берут».

Несмотря на описанные выше тенденции, астраханские субботники хотели бы формально закрепить свою принадлежность к еврейскому народу, но не ради немедленной репатриации в Израиль, а в связи с особенностями своих эсхатологических ожиданий. Во время всероссийской переписи населения представительница молодого поколения субботников, оказавшаяся в числе переписчиков, восприняла эту работу как своего рода миссию. Она призвала своих единоверцев записываться евреями, так как с наступлением эсхатологических времен все, кто записан евреями, будут переселены в Израиль, «а кто будет записан русским – тех через Интернет проверят и не пустят».

Религиозная идентичность у субботников безусловно преобладает над этнической¹⁵. Отсутствие у человека какой-либо религиозной «маркировки» воспринимается ими как наихудшее из зол. Сочувствуя своим некрещеным и необрезанным внукам, они, в частности, говорят: «Ну и кто они? Ни те, ни эти. Были бы уже либо эти, либо те».

Судьба субботников в разных российских регионах сложилась по-разному. Так, воронежские субботники получили возможность эмигрировать в Израиль, астраханские до сих пор ее лишены. Однако столкновение с «незамутненной» религиозной традицией привело и тех и других к некоторому переосмыслению своей идентичности. С одной стороны, субботники подчеркивают свою безоговорочную преданность религии в трудные советские времена, когда большинство евреев отошло от религии. С другой стороны, среди воронежских субботников, оказавшихся в Израиле, отчетливо проявилась тенденция к «исправлению своей традиции» через отказ от практик, неправильных с точки зрения нормативного иудаизма. Более того, воронежские субботники, ныне живущие в Израиле, высказывали предположение, что среди их предков все же были этнические евреи. По-видимому, это свидетельствует о стремлении субботников-израильтян («пришельцев») стереть грань, отделяющую их от евреев-израильтян. Что касается официальной позиции религиозных институтов Израиля, то она не так давно была озвучена главным сефардским раввином. По его словам, субботники глубоко связаны с иудаизмом, однако, чтобы стать евреями, они все же должны пройти гиюр (инициационный обряд в иудаизме), хотя и в упрощенной форме.

Феномен субботничества уходит в небытие на наших глазах. Эмиграция в Израиль ведет к полной ассимиляции субботников с этническими евреями. Пожилые люди по мере возможности еще сохраняют традиции, чего нельзя сказать об их детях и внуках, стремящихся полностью интегрироваться в израильское общество.

В России же затухание этой религиозной традиции связано прежде всего с оттоком сельского населения в города, где поддержание общинной жизни практически невозможно. Субботники либо вливаются в местные еврейские общины, либо совсем отходят от религии. Одна из наших собеседниц печально констатировала:

Все-таки очень трудно исполнять все эти заповеди еврейские. Да и они, евреи, сейчас наполовину побросали все... Евреи отказываются, а русскому что делать?

Примечания

- 1 См.: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX вв. о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 184.
- 2 См.: Львов А. Простонародное движение иудействующих в России XVIII–XX вв. Дис. ... канд. ист. наук (рукопись). СПб., 2007. С. 53.
- 3 Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3537. Л. 248–274.
- 4 Freund M. Save the Subbotniks! // Jerusalem Post. 2005. Feb 17. P. 15.
- 5 РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3537. Л. 72.
- 6 За пределами черты оседлости могли проживать только евреи, получившее высшее образование, отслужившие в царской армии, купцы первой гильдии, крещеные евреи, а также проститутки, состоявшие на учете в полиции.
- 7 Придя в 2007 г. на богослужение в московскую общину молокан, я беседовала с ее лидером. Рассказ о своей религиозной традиции он начал с фразы: «Как видите, у нас нет никаких икон».
- 8 Судный день (*ивр.* Йом Киппур) – в иудаизме день покаяния, сопровождающийся строгим постом.
- 9 О роли снов в традиции субботников см.: Панченко А. Субботники и их сны // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 288–319.
- 10 Гагазова Л.С. Кристаллизация этнической идентичности в процессе массовых этнофобий в Российской империи (вторая половина XIX в.) // Религия и идентичность в России. М.: Восточная литература, 2003. С. 83.
- 11 Возведение своего происхождения к этническим евреям характерно для большинства этнокофессиональных групп внутри иудаизма (эфиопские евреи, йеменские евреи и др.), а также для некоторых субботнических групп.
- 12 Подобное отношение к прозелитам в целом вполне характерно для еврейской религиозной традиции. Так, в средневековой еврейской антологии комментариев к Библии прозелит уподобляется оленю, замешавшемуся в стадо овец, и пастух говорит о нем: «Сколько сил я положил ради моих овец, выводя их утром и приводя вечером, пока они не выросли, а этот, что вырос в пустынях и лесах, пришел сам в мое стадо, поэтому я и люблю его» (Ялкупт Шимони, 12.112).

«Любимцы Бога»: к вопросу о самоидентификации русских иудействующих (субботников)

- 13 Астраханские епархиальные ведомости. 1888. № 12. С. 27.
- 14 Закон о возвращении, принятый в 1950 г., определяет категории лиц, на которых распространяется право репатрироваться в Израиль.
- 15 С. Штырков пришел к таким же выводам в результате исследования общины субботников в Ставропольском крае. См.: *Штырков С.* Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 266–287.

II. Вопросы истории искусства и литературы

О.Ю. Самар

ОСОБЕННОСТИ АТТИЧЕСКОЙ ВАЗОПИСИ ПОЗДНЕАРХАИЧЕСКОЙ ЭПОХИ (530–490 гг. до н. э.): ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Статья посвящена особенностям развития аттической вазописи в историческом контексте последних десятилетий VI в. до н. э. и первого десятилетия V в. до н. э. Это было время существенных перемен в политической и культурной жизни Афин, время подготовки греческого искусства к новой классической эпохе. В истории вазописи это этап сосуществования и взаимовлияния двух техник – чернофигурной и краснофигурной росписи. Автор рассматривает развитие этих техник как единый процесс, выделяя два его периода: до революции (520–510 гг. до н. э.) и после нее (510–490 гг. до н. э.).

Ключевые слова: позднеархаическая эпоха, Писистрат, аттическая вазопись, чернофигурная роспись, краснофигурная роспись.

Позднеархаический период в истории развития греческой вазописи является одним из самых сложных и интересных. Это время главенства аттической школы, время экспериментов и подготовки греческого искусства к новой классической эпохе. Одним из таких экспериментов было появление краснофигурной техники росписи ваз. С последней четверти VI в. до н. э. мы видим ее последовательное становление, а к началу V в. до н. э., когда она определяется как стиль, уже и ее ведущую роль.

Это период одновременного существования в Аттике поздней чернофигурной и ранней краснофигурной вазописи, развитие которых происходило в общем русле и взаимосвязи. Ведь краснофигурная вазопись была открыта мастерами старой техники и сначала оставалась близкой поздним проявлениям чернофигурного направления. Несмотря на их технические различия, мы все-таки

исходим из единства художественного процесса, выделяя общие этапы развития аттической вазописи в позднеархаическую эпоху.

Многие особенности этого процесса были подготовлены историко-культурными событиями предшествующего периода, связанного с правлением тирана Писистрата (примерно с 560 по 520-е гг. до н. э.). В текстах античных историков и философов Писистрат предстает как яркая личность, чья активная деятельность распространялась на все сферы жизни Афин и способствовала процветанию города¹. Сохранились свидетельства о его остроумных высказываниях и поступках, например в «Моралиях» и «Изречениях» Плутарха². Более того, согласно Диогену Лаэртскому, Писистрата включали в число семи мудрецов³.

Можно говорить об идеологической программе Писистрата и его продуманной культурной политике, которая привела к необыкновенному расцвету изобразительного искусства в Афинах (в частности, благодаря заказам Писистрата художникам)⁴. Это доказывается активным строительством, обилием произведений скульптуры, найденной в «персидском мусоре» на Акрополе Афин, и высочайшими достижениями аттической школы вазописи, практически завоевавшей с этого времени весь греческий рынок. Интересно, что в последние тридцать лет VI в. до н. э. на Акрополе появляются многочисленные посвященные дары от гончаров и вазописцев, это подтверждает рост их благосостояния⁵. При старшей тирании расширились торговые и культурные связи Аттики, что обеспечивало широкий обмен товарами и художественными идеями с Малой Азией, Великой Грецией и Причерноморьем.

Именно в середине VI в. до н. э. закладываются новые принципы аттического искусства, особое значение приобретает интерес к личности человека. Поклонение эпическим героям, с которыми сравнивал себя Писистрат, предопределяло особое отношение к их судьбам и жизненному выбору между земным счастьем и вечной славой. Это центральная тема гомеровских поэм, редакция которых, вероятно, произошла при Писистрате⁶. В рамках развивающейся трагедии образ совершенного и доблестного человека постепенно приобретает характерные черты, особое отношение к жизни. При этом и в театре, и в вазописи происходит разделение на главное и периферийное действия. Выдающийся трагик Феспид (который впервые поставил свою трагедию на Великих Дионисиях в 534 г. до н. э.⁷) вводит в театральное действие актера, тогда как ранее представление давалось одним хором⁸. Подобно театральному действию, в вазописных композициях выделяется группа главных героев, фланкированная фигурами «зрителей»⁹. В обоих случаях актер и хор находятся в состоянии взаимодействия, диалога¹⁰.

Это особенно интересно на фоне внутриваполитической жизни Афин и так называемого политического театра Писистрата¹¹.

Важным показателем нового этапа в развитии вазописи с середины VI в. до н. э. являются не только сами изображения, но и надписи на вазах. С этого времени они стали передавать речь персонажей, изображенных мастером, а не «голос вещи» (самого сосуда), как раньше¹². Герои росписей становятся более самостоятельными, а сюжеты – более драматичными. Этот же процесс происходит в аттической скульптуре, где он выражен особенно отчетливо: мастера стремятся подражать природе, передавать характер героя и даже его внутреннее состояние¹³. Например, до середины VI в. до н. э. курсы отличались условными формами, застывшими и напряженными, – с гипертрофированными мышцами ног, резко выделенной диафрагмой и суставами. Теперь же они стали изображаться гораздо более пропорциональными, стройными, с менее акцентированными частями тела. Более естественной и упругой становится трактовка их мышц, более свободной – поза, передача шага. Подобный переход от эпических монументальных образов к более естественным, легким и подвижным наблюдается и в произведениях аттической вазописи – в особенности на протяжении последней трети VI в. до н. э. Некоторые исследователи напрямую связывают появление новой краснофигурной вазописной техники в Афинах этого времени с влиянием скульптурных памятников¹⁴. И в этом есть доля истины, поскольку вазописное искусство отчасти имеет отправной идеей более сложные монументальные композиции.

В период правления Писистрата вазопись проходит сложный путь развития от этапа, определяемого произведениями Клития, до шедевров Евфрония. В мастерских ведущих вазописцев Эксекия, Никосфена, Лидоса, Амасиса сложился классический канон чернофигурной вазописи, своим строгим и выразительным языком близкий к эпосу. Но одновременно возникла тенденция к дальнейшему развитию стиля, так как вазописцы проявляли интерес к характеру и эмоциям своих героев, фигуры которых обрели небывалую ранее пластичность и подвижность. Некоторые мастера вплотную подошли к решению ракурсов и более объемному изображению, вписывая человеческие фигуры в элементы ордерной архитектуры и пейзажа.

Неслучайно краснофигурная техника впервые появилась в мастерской ученика Эксекия – мастера Андокида. Можно сказать, что акцентированная фигура героя была закономерным проявлением нарастающего интереса к более сложному, повествовательному изображению. Новая техника вазописи позволяла показать

человеческую фигуру гораздо более объемной, пластичной, яркой – на темном фоне лаковой поверхности.

Мастер Андокид пытался адаптировать некоторые более ранние темы и приемы своего учителя для работы в новой технике. В его росписях – и чернофигурных и краснофигурных – с течением времени нарастал интерес к передаче эмоций героев, драматических ситуаций и конфликтов. Мастер Андокид стремился к созданию плотных многофигурных композиций, в которых, однако, за разнообразием внешнего действия все больше скрывался внутренний смысл. Он продемонстрировал возможности и преимущества каждой из двух техник, но с этой двойственностью в вазописи началось движение к кризису архаического стиля.

Новый период в политической жизни Афин приходится на 520–510 гг. до н. э. и связан с деятельностью сыновей Писистрата. Специализация мастеров аттической вазописи в разных техниках подталкивала их к соревновательности. Среди мастеров чернофигурной вазописи этого периода особенно выделяются такие фигуры, как мастер Антимена, Псиакс и круг их учеников. Среди мастеров краснофигурной вазописи – группа Пионеров. Все они стремились к совершенствованию выразительных средств. В результате росписи стали более сложными в трактовке сюжетов и в художественных решениях.

Каждое из этих направлений вазописи выбирает свой путь. Старая техника росписи оказалась наиболее продуктивной для создания пейзажной среды, повествовательных сцен, новая сосредоточила внимание художников на развитии пластической трактовки человеческих фигур. На этом этапе мастера чернофигурной вазописи практически подошли к открытию перспективы, Пионеры – к разработке самых необыкновенных поз и ракурсов. В чернофигурных росписях целое важнее частного, что в сочетании с магическим воздействием черных силуэтов способствовало особой метафоричности и поэтичности их языка. В краснофигурной технике, напротив, оказалось больше конкретности, деталей, возник приоритет частного над общим. Здесь фигуры героев имеют тенденцию к самостоятельности и разобщенности, они укрупняются и выходят на первый план (который, как правило, оказывается единственным). Это существенно отличается от манеры мастеров чернофигурной техники с их многоплановыми построениями пространства и взаимным наложением фигур героев. Мастера краснофигурной вазописи изоцряются в создании необычных и сложных поз своих персонажей, их изображения окружаются надписями и подписями, в которых художники выражают свое отношение к миру, к другим мастерам. Предполагается, что именно в этот

период в краснофигурной вазописи появляются даже автопортреты художников¹⁵.

Скульптурная пластика, стремление передать объем фигур привлекли вазописцев, но оказалось, что при этом трудно сохранить художественную и смысловую целостность композиции. И потому в среде мастеров краснофигурной вазописи последней четверти VI в. до н. э. начался творческий поиск других, совсем новых приемов и решений. Искусство Пионеров весьма разнообразно: оно представлено и яркими экспериментальными росписями Евфрония, и более «спокойным» вариантом произведений Евфимида. Впитав предшествующую традицию чернофигурных росписей, мастера группы Пионеров в итоге разработали и развили свой собственный выразительный художественный язык.

После свержения тирании в Афинах наибольшее значение имели реформы Клисфена, направленные на укрепление демократического порядка. Важно заметить, что афинская демократия отличалась нетерпимым отношением к любому возвышению личности над коллективом, подозревая в этом претензию на тираническую власть. Подобная смена идеологии отразилась и на трактовке сюжетов и образов героев в произведениях искусства: в вазописи прослеживается постепенный отказ от индивидуализации персонажей, к рубежу веков трактовка их лиц, одежды становится однотипной. Наряду с традиционными эпическими и мифологическими сюжетами появляются бытовые сцены, повествующие о повседневной жизни людей, образы которых утрачивают былую изысканность. Популярным становится также изображение битв, в искусстве усиливается драматическая, экспрессивная нота.

В трактовке образа героев появляется некоторая строгость, даже суровость, что характерно и для скульптуры этого периода – например, для знаменитой коры Евтидика¹⁶. Она развивает художественные особенности коры Антенора: тяготение к некоторой геометризации, регулярному графичному решению драпировок. В развитии аттического рельефа этого времени выделяются рельефы метоп сокровищницы афинян в Дельфах. Основная их тема – подвиги Тесея и Геракла. В композициях метоп утверждается образ нового героя демократических Афин – Тесея. В очень ярких объемных рельефах появляется такая характерная черта, как размещение движущейся фигуры вдоль плоскости. Это отчетливо видно в метопах с Гераклом и оленем, с Тесеем и быком, с Тесеем и амазонкой, где торс героя подчеркнута фронтален, а голова показана в профиль. Подобная недифференцированность в изображении героев при виртуозном пластичном исполнении показательна и для аттической вазописи данного времени, что отражает стрем-

ление ее мастеров к восстановлению целостности художественного поля.

Время 510–490 гг. до н. э. отмечено постепенным угасанием чернофигурной техники росписи ваз, которая уже не могла соперничать с краснофигурной вазописью, заняв скорее подчиненное положение. Предположительно именно в этот период лидер Пионеров Евфроний перестает работать как вазописец, и первенство переходит к Евфимиду. В своих росписях Евфимид преодолел изощренность произведений своего предшественника и театральную условность чернофигурных росписей. Он отказался от мелких деталей в рисунке, от элементов пейзажа и сложных пространственных или многослойных построений, приблизился к воспроизведению естественного состояния вещей. Это новое, живое восприятие природы оказалось настолько сильным, что заложило основу нового направления в искусстве вазописи – и краснофигурной, и чернофигурной. В целом краснофигурные росписи художников нового поколения становятся все более реалистичными, в них утрачиваются или сводятся к минимуму элементы игры и фантазии.

Одновременно появляется целая плеяда вазописцев, использующих новую технику, таких как Берлинский мастер и мастер Клеофрада, Онесим, мастер Брига. К этому же времени относится и ранняя часть творческого наследия Дуриса. Рисунок краснофигурных росписей отличается большей линейностью (но не упрощенностью), он становится более лаконичным, точным и строгим. В работах вазописцев нового поколения почти исчезают накладные краски, становится меньше анатомических деталей, зато растет интерес к постановке фигуры и ее целостности. Некоторые мастера уже используют прием «направленного взгляда» своих персонажей, что усиливает впечатление реалистичности изображений. В отличие от чернофигурных росписей, краснофигурные, как и раньше, остались без передачи среды. Это направление получило свое развитие, что особенно заметно в штудиях Берлинского мастера. Он изображал своих героев на фоне черного лака безо всякого окружения и конкретной точки отсчета. В итоге он сделал и пространство, и среду совершенно абстрактными.

Произведения группы Леагра отражают состояние чернофигурной вазописи в данный период. Для них характерно динамичное действие, их персонажи ведут оживленные диалоги, активно используют жесты. В этих росписях сцены становятся особенно выразительными, приобретают театральную остроту; мастера подчеркивают стремительность, быстротечность происходящего (почти в режиме реального времени). Пространство выстраивается по-новому с помощью кулис, что позволяет его расширить и органичнее

вписать в изобразительное поле вазы. Тем самым мастера возвращаются к идее гармонического единства вазы и вазописи, которая отошла на второй план в экспериментах мастеров предыдущих двадцати лет. Они постепенно отказываются от красивого и декоративного изображения в пользу экспрессивного и динамичного; уменьшается доля его стилизации, условности – в стремлении показать жизнь такой, как она есть. Это становится основой вазописного искусства первой четверти V в. до н. э. – искусства уже классического периода.

Таким образом, особенности вазописи последнего десятилетия VI в. до н. э. и первого десятилетия V в. до н. э. связаны со стилем предыдущего периода «натурализма». Однако на новом этапе развития этого искусства мастера обеих техник отказываются от пространственных прорывов, сложных ракурсов, обильной гравировки и применения накладных красок; тонкие волнистые росчерки сменяются более прямыми и четкими линиями. Так сложился новый лаконичный, линейный вариант вазописи, открывший дорогу «строгому» стилю ранней классики.

Исследуя памятники искусства позднеархаического периода, мы наблюдаем общую картину его развития, обнаруживаем логику смены основных художественных направлений. Следует подчеркнуть сложность, многоплановость и многослойность материала аттической вазописи этой эпохи. Одновременно работают много мастеров в разной живописной технике, и каждый из них по-своему реагирует на эксперименты современников. Таким образом, происходит сложный процесс творческих поисков, который приводит к рождению особого художественного языка. Формирование новых принципов в античном искусстве было необходимо для более полного воплощения мировоззрения демократического периода в жизни Афин.

Примечания

- ¹ Her. V, 72; Ath. Pol. VIII, 20, 3; Arist. Resp. 16; Plato. Hipparch, 229 b; Plut. Mor. 613 E-F; Mor. 189, 1–5; Arist. Resp. 16; Plato. Hipparch, 229 b. Нельзя отрицать, правда, и некоторых негативных замечаний, например, у Афиней – Athen. XII. 533c.
- ² Plut. Mor. 613 E-F; Mor. 189, 1–5.
- ³ Diog. Laert. Prooem. 13, хотя это единственное подобное упоминание. См.: *Скржинская М.В.* Устная традиция о Писистрате // ВДИ. 1969. № 4. С. 94–95.
- ⁴ *Туманс Х.* Идеологические аспекты власти Писистрата // Там же. 2001. № 4. С. 12–45; *Суриков И.Е.* Античная Греция: политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика. М.: Наука, 2005. С. 151–210.

- 5 *Raubitschek A.E.* Dedications from the Athenian Acropolis. Cambridge.: Archaeological Institute of America, 1949; *Boardman J.* Some Attic Fragments: Pot, Plaque, and Dithyramb // JHS. 1956. 76. P. 20–22.
- 6 Paus. VII 26, 6; Cic. De orat. III 34 et 137; Elian. VH XIII, 14; Liban. Decl. I, 1, 73; Diog. Laert. I 57; Suid. s. Ὀμηρος (Plut. Thes. 20, 2). Согласно Ф.А. Вольфу, это утверждение – «общий голос древних» (*Wolf F.A.* Prolegomena ad Homerum. Halis Saxonum: Libraria Orphanotropei, 1859. P. 85). Однако по этому поводу есть некоторые сомнения. Р. Пфейфер полагает, что это сообщение появилось в гораздо более позднюю эпоху, что историки дополнили им рассказ по аналогии с реалиями эллинистического периода. См.: *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford: University Press, 1968. P. 6–8. Действительно, некоторые исследователи не находят в «Илиаде» существенного влияния аттического диалекта, считая изображение в ней афинян «слабым»; по их мнению, свидетельства о редакции Писистрата более поздние, а устойчивый текст гомеровских поэм существовал уже в ранний период (см., напр.: *Nagy G.* Homeric Questions. Austin: University of Texas Press, 1996. 180 p.). Самые известные александрийские филологи-редакторы Гомера – Зенодот, Аристарх, Аристофан – работали с IV в. до н. э., и после их деятельности можно говорить об окончательном становлении текста поэм. Есть вариант, приписывающий ведущую роль в этом процессе Гиппарху (см.: Plato. Hipparch. 228 c-d).
- 7 Плутарх сообщает, что Феспид начал ставить свои трагедии еще при жизни Солона (Plut. Sol. 29). Первая постановка трагедии на Великих Дионисиях датируется Паросским Мрамором 534 г. до н. э. (FGrHist. 239). См.: *Kinzl K.* Zur Vor- und Frühgeschichte der attischen Tragodie: Einige historische Überlegungen // Klio. 1980. Bd 62. S. 179–180.
- 8 Diog. Laert. III, 56.
- 9 Статичные фигуры «зрителей» («spectators», «onlookers», «Zuschauer») были популярны в аттической вазописи последних двух третей VI в. до н. э. Джон Бизли одним из первых определил их пассивную роль в развитии действия, аналогичную персонажам второго плана в трагедиях Шекспира (*Beazley J.D.* Amasea // JHS 1931. 51. P. 259). Наиболее полным исследованием на эту тему можно назвать работу М. Стансбюри-О’Доннелл, в которой раскрываются все возможные функции «зрителей». См.: *Stansbury-O’Donnell M.D.* Vase Painting, Gender, and Social Identity in Archaic Athens. Cambridge University Press, 2006. 330 p.
- 10 А.И. Янковский пишет: «Действие трагедии требует двух противоборствующих начал, которые на сцене могут быть воплощены различным образом. В нашем случае это – хор и актер, вступивший с ним в диалог, как Аристотель говорит о Тесписе (Poet., 1449a). Отсюда греческое название актера – “отвечающий”. Отметим оттенок значения этого слова, подчеркивающий выражение человеком собственного мнения, что говорит о появлении в дионисийских празднествах нового качества: “отвечающий” хору способен принимать его

О.Ю. Самар

вызов, направлять происходящее в неожиданную сторону и двигать сценическое представление вперед» (*Янковский А.И.* Раннегреческая тирания и возникновение трагедии // *Античный мир. Проблемы истории и культуры.* СПб.: СПб., ГУ, 1998. С. 109–117).

- 11 Этот термин вводит В.Р. Гуцин. См.: *Гуцин В.Р.* Политический театр Писистрата // *Античность и средневековье Европы.* Пермь: Пермский университет, 1994. С. 31–38.
- 12 Н.В. Брагинская пишет: «Простой и очевидный факт исчезновения во второй половине VI века целых рядов надписей от лица вещи показывает, что именно в это время происходит существенный, хотя и локальный, сдвиг в художественном мышлении» (*Брагинская Н.В.* Надпись и изображение в греческой вазописи // *Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции.* М.: Советский художник, 1980. С. 59).
- 13 Б.Р. Виппер отметил: «Главное отличие аттической школы следует видеть в индивидуальной, выразительной характеристике и в драматизме рассказа. Обобщая еще шире, можно сказать, что из всех произведений архаической скульптуры аттические статуи наиболее богаты духовной жизнью» (*Виппер Б.Р.* Искусство Древней Греции. М.: Наука, 1972. С. 108–109).
- 14 См., напр.: *Thompson H.A.* The Athenian Vase-Painters and Their Neighbors / Pots and Potters. UCLA Institute of Archaeology. Monograph 24. 1984. P. 14. Автор предполагает, что появление новой краснофигурной техники вазописи связано с переходом скульпторов архаических фронтонов от использования порося (тогда фигуры ярко раскрашивались, а фон оставался нейтральным), к мрамору, когда фигуры оставались в цвете камня, а фон тонировался.
- 15 См., напр.: *Neer R.T.* Style and Politics in Athenian Vase-Painting. The Craft of Democracy, ca. 530–460. B.C.E. Cambridge: University Press, 2002. 306 p.
- 16 Асг. 686, 609. Около 490 г. до н. э.

Е.А. Хрипкова

СЛОВО И ОБРАЗ: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИКОНОГРАФИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ ЗАПАДНОГО ФАСАДА БАЗИЛИКИ СЕН-ДЕНИ

Статья посвящена проблеме реконструкции иконографической программы скульптурного ансамбля западного фасада базилики Сен-Дени – первого памятника готической эпохи. Эта программа была задумана и реализована в 40-е годы XII в. аббатом Сугерием. Автор статьи предлагает новую интерпретацию иконографии памятника на основании фрагмента текста Сугерия «De Consecratione», где использована метафора апостола Павла: «Иисус Христос – краеугольный камень».

Ключевые слова: базилика Сен-Дени, аббат Сугерий, иконография, готическая архитектура.

Аббатство Сен-Дени всегда привлекало внимание историков как важнейший политический, религиозный и культурный центр французского государства, а внимание историков искусства – как место появления первого памятника готического стиля. Именно базилика Сен-Дени, которая возникла в результате перестройки старой каролингской церкви в 40-е годы XII столетия, постоянно привлекает внимание всех, кто интересуется историей и духовным наследием западной средневековой христианской цивилизации. Эта перестройка была задумана и осуществлена знаменитым аббатом Сугерием, который известен как одна из ключевых фигур Ренессанса XII в. Несмотря на то что базилика Сен-Дени исследуется уже долгие годы, вряд ли можно назвать этот памятник вполне изученным.

Археологические исследования Ж. Формиже¹ и С.М. Кросби² дали бесценный фактологический материал; розыском, атрибуцией и описанием витражей базилики около тридцати лет занимался Л. Гродецкий³ и другие ученые. Состояние скульптуры порталов

западного фасада было детально изучено С.М. Кросби и П. Блам⁴, однако иконографическая программа западного фасада все еще оставляет неразрешенные вопросы. Для реконструкции этой программы необходимо понять замысел ее автора, найти тексты, на которые он опирался, и выявить особенности их визуализации. Объектом исследования при этом становятся дошедшие до нас вербальные источники: прежде всего собственные произведения Сугерия⁵ и воспоминания его секретаря-биографа Гийома⁶, а также тексты Священного Писания, труды св. Августина, трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита⁷ «О небесной иерархии», труды И.С. Эриугены, сделавшего перевод этого трактата на латинский язык, «Мистагогия» Максима Исповедника и другие средневековые экзегетические тексты. Кроме того, на аббата Сугерия и создание его программы могли оказывать влияние космологические идеи школы Шартра, изоощренные символические конструкции парижского аббатства Сен-Виктор и авторитет св. Бернара Клервосского.

Из материальных частей базилики Сугерия до наших дней дошли следующие фрагменты: две части нартекса, видоизмененный западный фасад и скульптура его порталов (после реконструкций и реставраций), а также нижняя часть восточного окончания храма, включающая деамбулаторий, капеллы, частично крипту⁸ и отдельные панели сугериевских витражей. Кроме того, ко времени Сугерия относят и барельеф апостолов – каменную плиту, напоминающую саркофаг; она была обнаружена С.М. Кросби в 1947 г.⁹ Тема апостольского диалога, которую иллюстрирует этот барельеф, повторяется в тимпане центрального портала западного фасада, что демонстрирует стремление Сугерия «выразить гармонию и взаимосвязанность в своей церкви»¹⁰.

Иконография и состояние скульптуры боковых порталов западного фасада были подробно изучены в работе П. Блам¹¹. Она выдвинула предположение, что мозаика, которая находилась в тимпане левого портала во времена Сугерия, содержала сцену Коронавания, или Триумфа, Девы. В верхней части второго архивольта, где сохранилась иконография XII в., представлены Моисей и Аарон, принимающие от Господа скрижали и жезл; нижние части того же архивольта П. Блам интерпретирует как сцены до и после крещения неопита. Основываясь на преобладании среди статуи-колонн этого портала коронованных персонажей, символизирующих царственность, а также на присутствии в нем знаков зодиака, принадлежащих к небесной сфере, она приходит к выводу, что в левом тимпане было представлено Царство Небесное. Хотя сюжет утраченной мозаики тимпана остается нам неизвестен, в целом можно согласиться, что в левом портале доминирует символика

трансцендентной сферы Небес. В правом портале мы видим сцену Евхаристии – главного церковного таинства, ведущего христианина к Богу. Обращение к темам Крещения и Евхаристии приобретает здесь особое значение в свете предания о том, что св. Дионисий был обращен в христианство апостолом Павлом, а последнее причастие он получил из рук самого Христа. События, составляющие сюжет тимпана правого портала, происходят в земной жизни; это относится даже к сцене причастия св. Дионисия в тюрьме, куда спускается Христос. Доминирование нижней, материальной, сферы подтверждается отсутствием коронованных персонажей среди статуй-колонн¹² этого портала, а также изображениями годового цикла крестьянских работ. Кроме того, следует отметить, что иконографическая программа обоих боковых порталов отражает идею, постоянно звучащую в текстах Сугерия, – о связи и взаимодействии царства земного и Царства Небесного, о непосредственном участии десницы Божией в делах земных.

Весьма показательным примером такого миропонимания может служить фрагмент отчета Сугерия, посвященный описанию «украшений церкви, которыми *Десница Божия, во время нашей администрации* украсила Свою церковь (курсив мой. – Е. Х.)»¹³. В левом портале западного фасада реконструированной базилики эта идея прослеживается в верхней части наружного архивольта. В основе сцены вручения скрижалей Закона Моисею лежат тексты из Книги Исхода (24: 12–18; 31: 18; 34: 1–5). В архивольте изображается момент, когда Моисей по повелению Господа, поднимается на вершину горы Синай (Исх. 34: 2–3); тем самым акцентируется идея восхождения от земного мира к высшим, трансцендентным сферам. В тимпане правого портала представлена противоположная тенденция: сам Господь на облаках спускается в тюрьму, и мы видим, как Десница Божия протягивает облатку св. Дионисию.

Иконографическое изучение центрального портала базируется на результатах исследований С.М. Кросби и П. Блам¹⁴, которые внесли ясность в вопросы датировки и сохранности его скульптуры. Общепризнанная трактовка иконографии этого портала состоит в том, что здесь мы видим сцену Страшного суда, хотя все исследователи отмечают необычность этой иконографии. Особую проблему составляла интерпретация образа Христа, сидящего на странном невидимом троне в полумандорле, и повторение Его образа (в виде бюста) в архивольте – сразу над Христом тимпана. В работе П. Джерсон¹⁵, посвященной подробному рассмотрению иконографии центрального портала, было предложено интерпретировать его визуальные образы на основании Евангелия от Матфея. Истоки загадочного образа Христа в полумандорле Джерсон

ищет в трактате св. Августина «О Троице», а старцы архивольгов отождествляются ею с соответствующими образами Апокалипсиса. По мнению этого автора, в основе иконографии центрального портала лежит также текст, повествующий об истории обращения св. Дионисия под воздействием проповеди апостола Павла в Ареопаге (Деян. 17: 22–34). Однако полной ясности в интерпретации образов центрального портала не возникает, что отмечает и К. Рудольф в работе 1990 г.¹⁶ Элизабет Браун¹⁷, описывая иконографию центрального портала, тоже признает в нем доминирующую тему Страшного суда; она предполагает, однако, что в тимпане изображен момент перед началом самого Суда. Вслед за П. Джерсон, Э. Браун рассматривает визуальные образы центрального портала (Троицу, сцены Судного дня и воскресения мертвых) в контексте истории обращения св. Дионисия, где речь идет об этих догматах веры. Она связывает данную трактовку также с молитвой Сугерия, обращенной к св. Дионисию, в которой Сугерий просит святого патрона помочь ему получить место в раю. Образ св. патрона аббатства был представлен ранее на трюмо центрального портала, а надпись с этой молитвой (ныне утрачена), как отмечает сам Сугерий в «De Administratione», была высечена на западном фасаде медными позолоченными буквами. К евангельской теме Доброго Пастыря (Ин. 10: 7–18), указанной Джерсон, Э. Браун предлагает ветхозаветную параллель: фрагмент текста псалмов, где евреи, исходящие из Египта, сравниваются со стадом овец, которыми управляет Бог¹⁸. Она соглашается с П. Джерсон, что образ Иисуса в тимпане можно интерпретировать на основе трактата св. Августина «О Троице»¹⁹. Кроме того, для объяснения сцены Суда Э. Браун предлагает дополнительно привлечь тезис Евангелия: верующие во Христа после воскресения сразу обретут место в раю, где будут созерцать славу Господа, а те, кто не внял Его слову, восстанут для Суда (Ин. 3: 18; 5: 24–29)²⁰. Изображение в архивольте Христа, принимающего две души, и ангела, несущего связанную женщину, Э. Браун интерпретирует на основе письма св. Дионисия к Демофиле; его содержание пересказано аббатом Ильдуином в тексте «Страстей св. Дионисия» («Post beata ac salutiferam», или «Aeopagitica»), составленном им по поручению Людовика Благочестивого.

В 2007 г. нами было предложено интерпретировать образ Господа в тимпане центрального портала западного фасада базилики Сен-Дени на основе ветхозаветного текста пророчества Исайи²¹, что позволило прояснить ряд непонятных фрагментов иконографии портала. В недавно опубликованной работе²² мы детально рассмотрели ступени выстраивания типологической иконографии

и показали, что в программе тимпана единое изобразительное поле становится носителем двух взаимосвязанных текстов: «дно» Ветхого Завета просвечивает сквозь «воды» Нового. Ветхозаветные и новозаветные темы репрезентируются здесь в полном соответствии с высказыванием св. Августина: «В Ветхом завете Новый сокрыт, в Новом – Ветхий проявлен»; сам аббат Сугерий выражает это так: «Что Моисей скрывает, учение Христа разоблачает»²³. При этом ключом к ветхозаветной части иконографии тимпана (и к объяснению особенностей образа Христа в полумандорле) становится текст: «Небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих» (Ис. 66: 1)²⁴. Следует отметить, что эти слова пророка Исаяи цитируются и в Евангелии от Матфея (Мф. 5: 34–35); по мнению П. Джерсон, на основании данного текста интерпретируется мотив Страшного суда в том же портале. Текст Исаяи описывает Бога, сотворившего Небо и Землю, восседающего на небесном троне, руки которого распростерли Небеса, точно «свиток книжный»²⁵; именно этот образ мы видим в поле тимпана. В нашей работе 2008 г.²⁶ были выявлены новые связи между визуальными образами портала и текстами Нового и Ветхого Заветов. Более того, было показано, что строго упорядоченная иконографическая программа портала составлена в первую очередь на основе текстов Священного Писания, и лишь следующие уровни ее интерпретации следует искать в экзегетических текстах. Стало очевидным, что Страшный суд не является единственной и доминирующей темой в иконографической программе портала, а представляет собой лишь одну из ее линий. Кроме того, нами была выявлена специфика применения Сугерием типологического принципа в структуре центрального портала: одной визуальной системе образов ставятся в соответствие, по крайней мере, две вербальные системы: ветхозаветные и новозаветные тексты. Важно отметить, что образ Господа в тимпане центрального портала структурируется этими двумя типами источников одинаково, что отражает стремление аббата Сугерия визуализировать идею единства Отца и Сына. Такое представление образа Господа находится в полном соответствии с другим текстом, очень важным для создателя иконографической программы: словами Господа, переданными как пророком Исаяей (41: 4; 44: 6; 48: 12), так и Иоанном Богословом: «Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конец, Первый и Последний» (Откр. 22: 13). Эту цитату использует сам аббат Сугерий, когда просит, чтобы «Он, который есть Единый, начало и конец, Альфа и Омега», не оставлял его как в процессе строительства храма, так и при написании его текста²⁷. Очень существенно, что некоторые высказывания Сугерия (например, «Воспоминание прошлого есть обещание будущего»)²⁸

буквально соответствуют тому, что мы видим в тимпане центрального портала базилики. В нем находит отражение вся священная история – от Сотворения мира до его Последнего дня; она представлена образами Бога-Творца, распятого на кресте Спасителя и Судии конца времен.

Хорошо известно, что в своих текстах аббат Сугерий подробно описывает (иногда даже в стихотворной форме) ряд важных элементов своей программы: витражи хора, золотой алтарь, бронзовые двери и др. Несправедливость истории и забывчивость потомков постоянно занимают его мысли, и он пытается пояснить и запечатлеть свой замысел для будущих времен. Однако принято считать, что ни один из письменных источников, принадлежащих его перу, не проливает свет на иконографию скульптуры западного фасада. И все же в отчетах Сугерия можно обнаружить текстовые фрагменты, указывающие на замысел и способы визуализации его программы. Для этого нужно учитывать не только конкретные иконографические сюжеты, объясненные аббатом в «De Administratione», но и достаточно общие идеи, которые постоянно проводятся в его текстах. Например, идея Сугерия о гармоничном соединении нового и старого проявляется в его постоянной заботе о «выравнивании» нового хора и старого нефа храма. Как отмечает Э. Браун, эти части здания выстроены по одной оси, размеры колонн сугериевского хора вдохновлены древними опорами, и для его постройки вновь использованы шесть мерovingских колонн. Идея соединения прошлого и будущего проявляется и в других особенностях здания: в тимпан северного портала введена мозаика (как было принято в раннехристианской традиции), в то время как в южном портале мы видим современную Сугерию скульптурную декорацию; в северном портале использованы двери от старого здания базилики, а для южного портала заказаны новые двери²⁹.

Дж. Гэйдж обнаружил³⁰, что задуманная Сугерием перестройка во многом повторяет строительные преобразования, описанные в рукописи раннехристианского епископа Павлина из Нолы (V в.). Эта рукопись хранилась в библиотеке аббатства Клуни, к которой Сугерий, как указывает Гэйдж, имел прямой доступ в период 1130–1140 гг. Из-за того что мозаика была размещена Сугерием в тимпане только одного из боковых порталов западного фасада, весь ансамбль приобрел подчеркнутую асимметричность. Очевидно, что для этого необычного решения необходимо было смысловое обоснование. Возможно, введение мозаики (которую Сугерий видел в храмах Италии) должно было вызывать ассоциации с раннехристианскими базиликами Рима или напоминать о его визите в аббатство Монте-Кассино.

Однако, скорей всего, это не единственная и не главная роль мозаики в проекте Сугерия, где каждый элемент имел свое символическое значение. Важно, что мозаика была использована именно в том тимпане портала, где, по гипотезе П. Блам, было представлено Царство Небесное и тема Коронования, или Триумфа, Девы. При этом сам материал мозаики воспринимался как имитация драгоценных камней, которыми, согласно Откровению Иоанна, будут выложены стены Небесного Иерусалима (Откр. 21: 19–20). Как пишет Сугерий, во время закладки первого камня хора он личным примером побуждал всех присутствующих жертвовать драгоценные украшения; при этом исполнялся гимн «Стены твои из драгоценных камней»³¹, текст которого как бы материализовался буквально. По всей видимости, мозаичная декорация была специально введена Сугерием для акцентирования темы Небес в левом портале. Использование таких разнородных элементов в декорации фасада, как камень скульптуры (из недр земных) и сияющая неземным светом мозаика, должно было демонстрировать силу божественной гармонии, соединяющей Землю и Небеса, «материальное с нематериальным, телесное с духовным, человеческое с божественным»³². Это единство «монархической и теологической сфер в литургической церемонии»³³ Сугерий уподобляет «космической симфонии»³⁴. Соединение «земного» и «небесного» в его тексте – не метафора, а буквальное миропонимание, характерное для менталитета той эпохи. При этом сам процесс возведения храма способствует «consecratione» – освящению и просвещению его строителей благодаря непрерывному духовному водительству и божественной помощи³⁵.

Обращение к раннехристианским традициям не ограничивается введением мозаики в структуру западного фасада и параллелями со строительной программой Павлина Ноланского. Основные темы, которые репрезентируются в программе западного фасада базилики Сен-Дени, восходят к истокам христианских представлений о символическом значении и образе храма³⁶. Такова роль «краеугольного камня», который становится одним из ключевых представлений – сначала о построении Церкви как сообщества верующих, затем – храма христианской Души и, наконец, церкви как материального здания. Напомним метафоры Ветхого Завета: «Так говорит господь Бог: вот, я полагаю в основание на Сионе камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный» (Ис. 28: 16); «камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 117: 22). Символ краеугольного камня неоднократно используется и варьируется в Новом Завете (Мф. 16: 18, 21: 42; Мк. 12: 10; Лк. 20: 17; Деян. 4: 11; 1 Петр. 2: 6–7; 1 Кор. 10: 4).

В связи с нашей темой наиболее важны слова апостола Павла: «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, бывши утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным *камнем*, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе» (Еф. 2: 19–21).

Те же метафоры находят продолжение в текстах раннехристианских писателей. Так, в третьем видении святого Германа (II в. н. э.) Церковь представлена в виде квадратной башни, сложенной из гладких и ровных камней, где каждый камень символизирует христианина, члена сообщества верующих; при этом «камни так плотно примыкали один к другому, что соединения их нельзя было заметить, и башня казалась возведенной из единого камня»³⁷. В этом же тексте говорится, что с окончанием строительства башни должен наступить конец земного мира, так что сам процесс постройки символизирует бытие Церкви во времени. Евсевий Памфил (или Евсевий Кесарийский, 263–340 гг.) в своей «Церковной истории» сравнивает здание храма с душой человека, а также со всем церковным сообществом³⁸.

Очевидно, что в своей иконографической программе Сугерий опирается также на общепринятую в его время храмовую символику. Так, в пятой главе «De Consecratione» (где речь идет о завершении строительства хора) Сугерий комментирует приведенную выше цитату из Послания к Ефессянам (2: 19–22), придавая ей новый смысл. Он поясняет, что Иисус Христос как краеугольный камень «одну стену соединяет с другой», так что «*все строение* – духовно ли или материально – *возрастает в святой храм в Господе*»³⁹. Отто фон Симсон отмечает, что метафора апостола Павла, использованная Сугерием, находит непосредственную реализацию в архитектуре восточного окончания базилики Сен-Дени⁴⁰, а Франсуаза Гаспарри видит отражение этого текста в самой процедуре закладки первого камня хора⁴¹. Однако, поскольку «Начало» в понимании Сугерия неразрывно связано с «Концом»⁴², фрагмент из его «De Consecratione»⁴³, на наш взгляд, указывает также на замысел программы западного фасада и базилики в целом. Аббат настойчиво подчеркивает, что Христос (как тот же краеугольный камень) «могущественно и милостиво... соединяет нас и природу ангелов, Небес и земли в единое государство»⁴⁴. Текст апостола Павла находит вполне конкретное визуальное выражение: подобно камню, соединяющему противоположные стороны арки, изображение Христа (с распростертыми на кресте руками) соединяет в единое целое Землю и Небеса, лево и право, верх и низ, и весь ансамбль западного фасада по горизонтали и по вертикали. Скорее всего, именно

с этим текстом связана еще одна деталь иконографии центрального портала Сен-Дени: фигура Христа проходит через все ярусы тимпана, включая ланто с изображением воскрешения мертвых. Наряду с другими особенностями⁴⁵, это отличает представление Страшного суда в Сен-Дени от репрезентации этой темы в Отэне, Конке и Больё.

Как отмечает Э. Браун, расположение знаков зодиака в левом портале и медальонов с работами месяцев – в правом демонстрирует их встречное движение⁴⁶. Уточним: вокруг дверей южного портала календарные изображения начинаются внизу справа, продолжают вверх и затем опускаются вниз слева; в северном портале знаки зодиака начинают движение снизу вверх на левой опоре арки и продолжают его сверху вниз вдоль опоры арки правой стороны. Таким образом, календарь небесный и календарь земной сходятся с обеих сторон к центральному portalу, демонстрируя взаимосвязь земных работ и движения звезд, что символизирует постоянное влияние Небес на дела человеческие. В центральном же портале одновременно представлены Земля и Небеса, «устрояемые» раскинутыми руками Господа; они уравновешены и соединены в единое целое телом Иисуса, пронзающим по вертикали все поле тимпана.

Очень важно, что Сугерий открывает и завершает свой текст «De Consecratione» видением божественной гармонии, которая всех примиряет и устанавливает согласие среди противоречивых вещей⁴⁷. Соединяя в одном визуальном поле фрагменты ветхозаветного и новозаветного источников – Пророчества Исайи и Послания апостола Павла к Ефессянам, Сугерий демонстрирует возможность их воплощения в символике христианского храма. Интерпретации этих текстов раннехристианскими авторами также отражают изменения в отношении христиан к самой идее храма: от утверждения невозможности построения дома для Господа⁴⁸ до создания символического образа Церкви, сложенной из «живых камней» и представляющей сообщество верующих; от храма души, растущей в непрерывной духовной работе, до постройки храмового здания, сияющая красота и роскошное убранство которого символизируют могущество Господа и совершенство Небесного Града. Все эти представления оказываются гармонично соединенными как в тексте Сугерия, так и в построенной им базилике. Теперь христианский храм сам становится носителем многочисленных сакральных смыслов, отражая красоту, ясность, порядок и единство Универсума, представляя образ Божий и всеми доступными средствами выражая идею Божественного присутствия.

- ¹ *Formige J.* L'Abbaye royale de Saint-Denis // *Recherches nouvelles* par Jules Formige. P., 1960. P. 234–278.
- ² *Crosby S. McK.* The Royal Abbey of St-Denis: From Its Beginnings to the Death of Suger, 475–1151 / Ed. and completed by Blum Pamela Z. New Haven, 1987. 324 p.
- ³ *Grodecki L.* Les Vitraux de Saint-Denis, étude sur le vitrail au XII siècle (Corpus Vitrearum Medii Aevi). France «Etudes». P., 1976. 228 p.
- ⁴ *Crosby S. McK., Blum P.Z.* Le Portail central de la façade occidentale de Saint-Denis // *Bulletin Monumental*. 1973, 131. P. 209–266; *Blum P.Z.* The Lateral Portals of the west Façade of the Abbey Church of Saint-Denis. Archeological and iconographical considerations // *Abbot Suger and Saint-Denis. A Simposium* / Ed. P.L. Gerson. The Metropolitan Museum of Art. N. Y., 1986. Second printing, 1987. P. 199–227.
- ⁵ *Suger.* Œuvres. T. 1, 2 (texte établi, traduit et commenté par Françoise Gasparri). P., 1996; *Suger.* Liber de rebus in administratione sua gestis (De Administratione), Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii (De Consecratione) и Ordinatio (1140–1141) / Ed. E. Panofsky *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*. Princeton; New Jersey, 1979. A. Lecoy de la Marche. Œuvres Complètes de Suger, recueillies, annotées et publiées d'après les manuscrits. P., 1865. Тексты аббата Сугерия включают в себя произведения, посвященные процессу строительства и украшения базилики Сен-Дени, его письма, завещание, исторические сочинения и документы аббатства.
- ⁶ *Guillaume De Saint-Denis.* Sugerii Vita / Ed. A. Lecoy de la Marche. Œuvres Complètes de Suger, recueillies, annotées et publiées d'après les manuscrits. P., 1865. P. 375–404.
- ⁷ Псевдо-Дионисий Ареопагит – неизвестный автор сочинения «Corpus areopagiticum», созданного в V в. на Востоке; его рукопись в IX в. попала во Францию и хранилась в аббатстве Сен-Дени. В XII в. Псевдо-Дионисий отождествлялся еще с двумя личностями: учеником апостола Павла Дионисием Ареопагитом и патроном аббатства Сен-Дени, «апостолом всей Галлии» св. Дионисием Парижским (III в.). Объединил этих трех персонажей в IX в. аббат Хильдуин. См.: *Hilduinus abbas s. Dionysii. Areopagita sive Sancti Dionysii vita*. P.L. 106, cols. 13–24. По поводу развития легенды о св. Дионисии см.: *Crosby S. McK.* Op. cit. P. 4–5, 453–456, n. 5–17, 18–25; *Loenertz R.J.* La légende parisienne de S. Denys l'Areopagite, sa genèse et son premier témoin. *Analecta Bollandiana*. 1951, 69. P. 217–237.
- ⁸ Крипта была перестроена Сугерием и частично сохранила скульптуру капителей, однако из-за последующих перестроек датировка элементов крипты неоднозначна. См.: *Brown E.A.R.* Saint-Denis, la basilique. *Zodiaque*, 2001. P. 220–226.
- ⁹ *Crosby S. McK.* The apostle Bas-Relief at Saint-Denis // *Yale Publications in the History of Art*, 21. New Haven, Yale University Press, 1972.
- ¹⁰ *Brown E.A.R.* Op. cit. P. 234.

- 11 *Blum P.Z.* The Lateral Portals...
- 12 Согласно гравюрам, опубликованным Б. Монфоконом (*Les Monuments de la monarchie française I. P., 1729. Pl. XVIII*) по рисункам Antoine Benoist, по крайней мере пять (из шести) сохранившихся до его времени статуй-колонн этого портала не были увенчаны коронами.
- 13 *Suger. De Administratione / Ed. Panofsky.* P. 52–53.
- 14 *Crosby S. McK, Blum P.Z.* Le Portail central... 1972.
- 15 *Gerson P.L.* Suger as Iconographer: The Central Portal of the west Fasade of Saint-Denis // A Simposium. 1987. P. 183–198.
- 16 *Rudolph C.* Artistic Change at St-Denis. Abbot Suger's program and the early twelfth-century controversy over art. Princeton; New Jersey, 1990. P. 37.
- 17 *Brown E.A.R.* Op. cit. P. 91–103.
- 18 Возможно, имеются в виду следующие тексты: «Как стадо, вел Ты народ Твой рукою Моисея и Аарона» (Пс. 76: 21); «...И повел народ Свой, как овец, и вел их, как стадо, пустынею» (Пс. 77: 52).
- 19 *Августин Аврелий.* О Троице. Кн. 1, гл. 13 / Пер. А. Тащиана. Краснодар, 2004.
- 20 Развитию этой темы посвящены также следующие фрагменты Евангелия от Иоанна: 3: 36; 5: 24–29; 6: 47, 54; 10: 27–28; 12: 47–48.
- 21 *Хрипкова Е.А.* Авторское право и создание иконографических программ. Анализ некоторых аспектов его использования // Интеллектуальная собственность. Авторское право и смежные права. 2007. № 12. С. 32–41.
- 22 *Лукичева К.Л., Хрипкова Е.А.* Новый подход к интерпретации образов центрального портала западного фасада базилики Сен-Дени // Труды ученых МГПУ. 2008. Вып. 5. С. 229–246.
- 23 *Suger. De Administratione, 34 / Ed. Panofsky.* P. 74–75.
- 24 Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета (Синодальный перевод 1876 г. сверен с еврейским текстом Ветхого Завета и греческим текстом Нового Завета). М., 2002.
- 25 «Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья» (Ис. 40: 22); «Мои руки распростерли небеса, и всему воинству их дал закон Я» (Ис. 45: 12); «И небеса свернутся, как свиток книжный» (Ис. 34: 4).
- 26 *Лукичева К.Л., Хрипкова Е.А.* Указ. соч.
- 27 *Suger. De Administratione, 25 / Ed. Panofsky.* P. 44–45.
- 28 *Ibid.* P. 52–53.
- 29 *Brown E.A.R.* Op. cit. P. 221.
- 30 *Gage J.* Gothic Glass: Two aspects of a Dionysian aesthetic // Art History. 1982. V. 5. № 1. P. 36–58.
- 31 *Suger. De Consecratione, V / Ed. Panofsky.* P. 102–103.
- 32 *Ibid.* P. 121.
- 33 *Simson O. von.* The gothic cathedral. Origins of Gothic architecture and the medieval concept of order. L., 1989. P. 139–140.
- 34 *Suger. De Consecratione, VI / Ed. Panofsky.* P. 111, а также VII. P. 115.

Е.А. Хрипкова

- 35 См. об этом предисловие Леклерка во французском издании «De Consecratione»: *Leclercq J. Suger, grand bâtisseur // Suger. Comment fut construit Saint-Denis / Ed. J. Leclercq P., 1945. P. 5–26.*
- 36 *Емельянова Л.С.* Развитие символики раннехристианских храмов. URL: <http://bibleist.ru>; Библиотека «РусАрх», 2008. URL: <http://rusarh.ru/emelianova1.htm> (дата обращения: 12.04.09).
- 37 Пастырь Гермы // Апокрифические тексты. М.: Логос, 1997. С. 125–186. См. также: URL: <http://aleteia.narod.ru/erm/erm.htm> (дата обращения: 12.04.09)
- 38 *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 2001. С. 435–436. Евсевий Памфил здесь приводит цитаты из Послания апостола Павла к Ефессянам (2: 19–22), которые также любил цитировать аббат Сугерий.
- 39 *Suger. De Consecratione, II / Ed. Panofsky. P. 104–105.* Курсивом Сугерий выделяет слова апостола Павла из Послания к Ефессянам (2: 19–22).
- 40 *Simson O. von.* Op. cit. P. 130–131.
- 41 *Gasparri F.* Le programme iconographique de l'abbaye de Saint-Denis au XII siècle // L'image dans la pensée et l'art au Moyen Âge. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France le Vendredi 2 décembre 2005 / Ed. par M. Lemoine. Brepols, 2006. P. 115–133.
- 42 *Suger. De Administratione, 29 / Ed. E. Panofsky P. 52–53.*
- 43 Ibid. P. 104–105.
- 44 Ibid. P. 121.
- 45 Сцена Страшного суда в Сен-Дени отличается от традиционного представления этого сюжета отсутствием сцены взвешивания душ, жестов осуждения или прощения; кроме того, здесь Христос – Судия не грозный, а страдающий.
- 46 *Brown E.A.R.* Op. cit. P. 105.
- 47 *Suger. De Consecratione, VII / Ed. Panofsky. P. 121; Simson O. von.* Op. cit. P. 131.
- 48 Следует отметить, что Кирилл Александрийский (376–444) использует слова пророка Исаии (66: 1) для подтверждения раннехристианских представлений о невозможности создания храма, достойного Господа (*Кирилл Александрийский.* Творения. Книга первая. М., 2000. С. 448).

Е.В. Новичкова

СЮЖЕТЫ ИЛЛЮСТРАЦИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПСАЛТИРИ: ОТ ПРОГРАММЫ К ЕЕ ВОПЛОЩЕНИЮ

Статья посвящена проблеме взаимодействия текста и образа на примере средневековых иллюстрированных манускриптов. Автор прослеживает путь от программы миниатюр к ее воплощению для французской Псалтири первой половины XIII в. На каждом этапе этого пути происходили значительные трансформации, связанные с различной степенью образованности многих действующих лиц – автора программы, копиистов, художников.

Ключевые слова: книжная миниатюра, средневековые манускрипты, иллюстративная программа, Псалтирь, бестиарий.

В изобразительном искусстве любой, даже самый сложный смысл ищет выражения в визуальной форме и устойчивой формуле, которая редуцирует и трансформирует этот смысл, а иногда и обогащает его. Когда текст и образ сосуществуют в едином пространстве, как это происходит в случае с книжной миниатюрой, проблема их взаимодействия становится особенно интригующей и сложной.

Попробуем проследить путь от текста к изображению на примере иллюстраций французской Псалтири первой половины XIII в. (Лат. Q.v.I 67) из собрания Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (далее – РНБ). Иллюстративная программа этого манускрипта близка к пяти другим рукописям XIII в., хранящимся в Манчестере, Филадельфии, Кембридже и Париже¹, а также в частной коллекции, ранее принадлежавшей маркизу Бьюту. Все эти манускрипты относятся к числу так называемых полностью иллюстрированных псалтирей². Иллюстрации ко всем 150 псалмам размещены в открывающих псалмы инициалах, кото-

рые в четырех рукописях имеют подписи на латинском (Манчестер, Филадельфия) и старофранцузском (Кембридж, Париж) языках. Это короткие надписи, как правило, состоящие из одного предложения, которые называют изображенные сюжеты. Они располагаются на полях возле инициалов в манускриптах из Манчестера, Филадельфии³ и Парижа, а в псалтири из Кембриджа собраны вместе на отдельном листе. Наиболее вероятно, что именно таким образом – в виде списка сюжетов – программа распространялась и копировалась в разных французских мастерских на протяжении всего XIII в.⁴ Подписи позволяют понять, какими были программы иллюстрирования манускриптов на уровне замысла.

В рукописи из РНБ подписей к инициалам или списка сюжетов нет, но иконография и стиль исполнения большей части ее иллюстраций очень близка к манускрипту из Манчестера. Это позволяет считать, что петербургская и манчестерская рукописи были созданы в одной мастерской⁵.

Прежде всего, необходимо схематично описать процесс трансформации слова в изображение и назвать его участников. Первым из них является *автор первоначальной программы*, к которой восходят программы всех шести манускриптов. Автор программы придумал сюжеты иллюстраций к каждому из псалмов (видимо, в соответствии с заказом). Это было совсем не просто. Теоретически, чтобы максимально соответствовать тексту, иллюстрация должна четко отображать упомянутое в псалме событие или персонаж. Однако в тексте Псалтири (в силу его гимнографической природы) довольно редко упоминаются исторические события, а изображение молящегося Давида в инициалах каждого из 150 псалмов сделало бы иллюстративные программы манускриптов исключительно однообразными. Первый способ решения этой проблемы – использование сюжетов, взятых из книг Ветхого и Нового заветов, а также из светских текстов. Второй путь – подбор изображений, связанных с отдельными словами и фразами самой Псалтири, без соотнесения их с традиционными сюжетами. Автор исходной программы данной группы рукописей использовал обе возможности и проявил большую изобретательность. В целом он предстает как человек весьма образованный, хотя его глубокое знакомство с экзегезой и последовательная ориентация на нее вызывают серьезные сомнения⁶.

Программы манускриптов группы имеют расхождения, появившиеся в результате деятельности *копиистов*. Переписывая поступивший в его распоряжение список сюжетов (и почти неизбежно трансформируя его), копиист выступал соавтором программы конкретной рукописи. В тех случаях, когда сохранились подписи

к инициалам или списки сюжетов, результаты работы копииста можно увидеть непосредственно. В разных манускриптах подписи к иллюстрациям одного и того же псалма иногда отличаются именами действующих лиц или степенью конкретизации сюжета. Как убедительно доказывает в своей работе Э. Петерсон, никакие из рукописей группы не соотносятся по принципу «модель–копия»⁷, и потому сложно установить, какой вариант подписи ближе к исходному. И все же анализ расхождений в подписях позволяет выделить ядро сюжета, присутствовавшее, вероятно, в первоначальной программе.

Кем мог быть копиист программы? Возможно, главой мастерской, вносившим сознательные или случайные коррективы в иллюстративную программу создававшегося под его руководством манускрипта. Сходство подавляющего числа подписей позволяет считать, что исходная программа видоизменялась не так уж сильно. Однако в некоторых случаях ошибка или умолчание копииста могли стать решающими, так как результаты его работы поступали к третьему участнику творческого процесса – *художнику*.

И тут происходил второй слом: художник выбирал средства воплощения сюжета, трансформируя программу, созданную, в свою очередь, путем трансформации текста Псалтири. В некоторых случаях это не представляло никакой сложности. Если, например, автор программы предлагал в качестве иллюстрации псалма сцену Рождества Христова, художник изображал Деву Марию, ясли с младенцем Христом, осла и вола, т. е. представлял сюжет в иконографии, свойственной его времени. Но в случае с Псалтирью из РНБ и рукописями ее группы дело не ограничивалось такими привычными и понятными сюжетами. Автор программы часто ставил перед художником нелегкую задачу поиска средств для визуального воплощения сюжетов редких и даже уникальных. В этой ситуации художник обращался к имеющемуся у него «банку данных» – запасу известных ему образов и сцен, формируя на их основе новые композиции.

Если замысел автора первоначальной программы можно реконструировать на основе вторичных программ копиистов, то уровень воплощения представлен непосредственно в миниатюрах сохранившихся рукописей. Например, их программы включают несколько сцен, заимствованных из бестиариев – книг, содержащих описания различных животных, птиц, насекомых и минералов (как реальных, так и фантастических). При всей популярности бестиарных легенд в Европе XII–XIII вв. выбор подобных сюжетов для иллюстрирования Псалтири можно назвать редким и незаурядным явлением⁸. Ведь автор программы не ограничился одной-двумя

бестиарными сценами, а использовал 7 сюжетов, в том числе и такие, которые даже в самих бестиариях иллюстрировались редко. Некоторые из сюжетов включены в программу потому, что упоминания о животных и птицах содержатся в самом тексте Псалтири и совершенно корректно связаны с легендами о них. Например, упоминание об орле влечет за собой предписание проиллюстрировать псалом изображением орла, который сидит над источником и точит свой клюв; упоминание о птенцах ворона вызывает в памяти автора программы легенду о том, что они питаются каплями дождя, и т. д.

Сюжеты других миниатюр не инспирированы непосредственно текстом псалма, что еще более любопытно. Например, в инициале 65-го псалма помещено изображение льва, который дыханием оживляет припавшего к земле детеныша⁹, хотя в псалме львы не упоминаются. Легенда о льве попала в средневековые бестиарии из текста «Физиолога», где говорится: «Когда львица рождает детеныша, мертвым рождает его, и охраняет детеныша, пока не придет отец на третий день и не дунет в лицо ему и не пробудит его». Там же приводится комментарий: как лев оживляет львенка на третий день, «так и Бог Вседержитель, Отец всего, на третий день пробудил рожденного прежде всей твари Сына, Господа нашего Иисуса Христа, из мертвых, чтобы он спас заблудший род человеческий». Я полагаю, что именно идея воскрешения является связующим звеном между иллюстрацией, изображающей оживление львенка, и текстом 65-го псалма, который имеет заголовок «In finem canticum psalmi resurrectionis» («В конец песнь псалма воскресения»), интерпретированный отцами Церкв в связи с Воскресением Христа¹⁰.

Еще более тонкое понимание буквы и духа бестиария демонстрирует выбор изображения голубя, смотрящего в воду¹¹, в качестве иллюстрации к части Samech 118-го псалма¹². Этот текст представляет собой мольбу Давида защитить его, любящего закон Божий, от его врагов, отступающих от уставов Господних (не упоминаются ни голубь, ни вода). Между тем в бестиариях¹³ голубю приписывается такое свойство: он располагается на отдых над текущей водой, чтобы увидеть в ее зеркале тень приближающегося ястреба и вовремя укрыться от нападения. Комментарий бестиария таков: подобно этому голубю, человек, изучающий Писание, избегает козней дьявола, который появляется без предупреждения. Смысл, заключенный в этом рассказе, сообразен словам Давида, который молит Господа о защите от врагов: «Поддержи меня, и спасусь; и в уставы Твои буду вникать непрестанно». И псалом, и комментарий к бестиарной легенде говорят об изучении закона

Божьего как спасительном средстве от происков дьявола. В этом случае изображение появляется в качестве отражения *смысла* строфы псалма, которая у автора программы вызвала ассоциацию со смыслом легенды. На основании подобного смыслового соотнесения текстов Псалтири и bestiария подобран также сюжет к части Res 118-го псалма: изображение человека, убивающего змею.

Итак, автор программы превосходно знал bestiарий, в том числе не самые популярные его легенды. Его выбор, не всегда очевидный, но всегда корректный, единогласно поддерживается копиистами: расхождения в подписях нигде не посягают на смысл сцен, избранных автором программы.

Но когда в дело вступает художник, оказывается, что это третье действующее лицо далеко не так же хорошо, как автор программы, знаком с легендами bestiария. Наиболее очевидный пример смыслового искажения, привнесенного художником, – изображение аспида в рукописи из РНБ. Оно иллюстрирует слова 6-й строфы 57-го псалма: «Яд у них – как яд змеи, как глухого аспида, который затыкает уши свои и не слышит голоса заклинателя, самого искусного в заклинаниях». Здесь сам текст Псалтири формирует легенду, причем во вполне законченном виде; в комментарии св. Августина на псалом впервые встречается перешедшее в bestiарий описание того, как именно аспид затыкает уши: делает он это хвостом¹⁴. В рукописях из Манчестера и Парижа аспид изображается в соответствии с этой легендой, однако в псалтири из РНБ хвост аспида не затыкает его ухо. Художник мог располагать такой же подписью, как в рукописи из Манчестера: «Incantator incantat aspidem» («Чародей заговаривает аспида»). Он мог не знать легенды bestiария или просто пренебречь деталью, упомянутой в подписи парижской рукописи: «Un encanteur dessous et dezo .i. aspis qui tient se queue a dens» («Чародей сверху и внизу аспид держит свой хвост внутри»). В любом случае художник явно не понимал, почему аспид глух, и потому не стал отображать этот мотив, принципиально важный по смыслу.

Подобного же рода ошибка, демонстрирующая непонимание художником сути легенды, обнаруживается в изображении вороненка в инициале 146-го псалма. Сцена иллюстрирует его 8-ю и 9-ю строфы: «Он покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву; дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему». В «Этимологиях» Исидора Севильского и некоторых bestiариях¹⁵ говорится: «Птица ворон совершенно не кормит вылупившихся из яиц птенцов, пока на них не появятся черные перья, схожие по цвету с ее собственными. Только увидев на них четыре черных пера, она признает птенцов

своими и обильно их кормит»¹⁶. Встречается также указание на то, что птенцы питаются каплями дождя¹⁷, и потому автор программы вполне корректно выбирает сюжет «Птенцы ворона питаются росой небесной»¹⁸. Однако художник Псалтири из РНБ представляет вороненка черным, хотя по легенде птенцы ворона лишены заботы родителей как раз потому, что они сначала имеют белую окраску, а не черную. Кроме того, рядом с гнездом художник изображает большого ворона, что вообще лишает сцену всякого смысла.

Псалтирь из РНБ и рукописи ее группы позволяют увидеть, сколь большим был разрыв между уровнем познаний автора программы и художника. Даже в тех случаях, когда «сюжет в программе» максимально близок к тексту Псалтири, на уровне художника он может значительно трансформироваться. Инструкцию «голубь смотрит на воду» художник выполнил точно, хотя это очень редкий сюжет, и с текстом Псалтири он связан весьма опосредованно. А вот в сценах, инспирированных непосредственно Псалтирью, художник сделал ошибки – то ли из-за недостаточности инструкции, то ли потому, что он не счел важными некоторые ее подробности.

Один из любопытнейших примеров рождения иллюстрации в результате двойной трансформации можно видеть в рукописи из РНБ на миниатюре 47-го псалма. В открывающий его инициал помещена очень редкая сцена из легенды о трех царях-волхвах и Ироде Великом. Легенда гласит, что, поскольку волхвы не вернулись к Ироду после поклонения Христу, Ирод преследовал их и в гневе сжег корабли жителей города Фарсиса, которые помогли волхвам перебраться через море. Выбранное автором программы в качестве иллюстрации изображение Ирода, разбивающего корабли, соотносится с 8-й строфой псалма: «Восточным ветром Ты сокрушил Фарсийские корабли». Но эти слова – обращение к Богу, в то время как иллюстрирующая их сцена в качестве действующего лица представляет Ирода. Получается, что из текста псалма насильственно вырываются три слова («сокрушил Фарсийские корабли»), и уже этот отрывок художнику предлагается иллюстрировать соответствующей (смыслу отрывка, но не смыслу строфы) сценой. Так происходит первая трансформация – из строфы псалма в сюжет программы, причем в данном случае она связана с сильным искажением смысла текста.

В свою очередь художник вынужден решать непростую задачу, так как данный редкий сюжет не имеет собственной иконографии. Миниатюра Псалтири из РНБ противоречит тексту легенды¹⁹ в том, *каким образом* были разрушены корабли жителей Фарсиса. На миниатюре Ирод разрушает их топором, а в тексте – сжигает, что кажется гораздо более логичным. Возможно, существовал вариант

легенды, соответствующий изображению, но более вероятно, что изображение топора показалось художнику более сообразным глаголу псалма «contero» («разбить», «искрошить»), чем изображение пламени, сжигающего корабль. Предназначавшиеся для иллюстратора инструкции не содержали, по всей видимости, указания на то, каким именно образом корабль были разрушены²⁰, а значит, решение должен был принимать сам художник (вполне возможно, не знакомый с подробностями легенды). Вероятно, для изображения столь редкой сцены он адаптировал иконографию другого сюжета (включающую изображения и корабля, и человека, держащего топор) – строительства Ноева ковчега²¹. Так на уровне художника произошла вторая трансформация, отдаляющая изображение не только от текста Псалтири, но и от источника, из которого взят сюжет программы. В результате связь между изображением и текстом истончается до предела, и только благодаря наличию подписей в рукописях той же группы сюжет иллюстрации может быть идентифицирован как имеющий отношение к легенде об Ироде.

Возможен и другой сценарий. Миниатюра рукописи из РНБ (в инициале части Не 118-го псалма) представляет мужчину, который смотрит на женщину, держащую в руках сноп. Этот сюжет обычно трактуется исследователями как изображение Руфи, собирающей колосья²². Но в псалме никаких упоминаний о Руфи нет. В других рукописях группы сцены имеют иную иконографию, не ветхозаветную по происхождению, а главное, сюжет обозначен в подписях как «Девушка держит цветок» (Манчестер) и «Женщина стоит и мужчина поворачивает лицо» (Кембридж, Париж).

Эти два варианта подписи демонстрируют разницу выбора, осуществленного копиистами программ рукописей. Возможно, в первоначальном своем виде подпись содержала указания и на цветок в руках женщины, и на то, что мужчина отворачивается от нее. Последнее явно соотносится с 37-й строфой псалма: «Отврати очи мои, чтобы не видеть суеты». Эти слова в комментариях отцов Церкви трактуются как призыв избегать мирских удовольствий и не смотреть с вожделием на женщин²³. Можно предположить, что изначально сцена должна была изображать «суету» (в виде держащей цветы девушки), от которой отворачивается мужчина²⁴. Получается, что автор программы выбрал для иллюстрации сюжет, основанный на дословном воспроизведении текста, но художник Псалтири из РНБ предпочел ветхозаветную сцену, иконография которой была ему знакома и казалась вполне уместной в данном случае. Ведь история Руфи и Вооза как раз предполагает изображение женщины, держащей растения, и стоящего перед ней мужчины. Правда, женщина держит колосья, а не цветок,

а мужчина не отворачивается, а приветствует ее, но эти подробности могли показаться не слишком важными художнику. В результате он изобразил сцену, настолько далекую от текста псалма, что попытки напрямую связать их обречены на провал.

Приведенные примеры трансформации конкретных сюжетов демонстрируют пути, которыми мог идти процесс переложения текста в миниатюру инициала. Каждый из сценариев использовался многократно, и велико разнообразие возможных вариантов. Можно выделить как минимум два решающих момента возможной трансформации: выбор автора программы и выбор художника. Смысловый сдвиг мог происходить также при копировании программы в конкретной мастерской. Кроме того, над рукописью работал не один, а несколько художников, которые руководствовались как собственными соображениями, так и решением своего руководителя, определявшего, как именно нужно воплощать перечисленные в списке сюжеты. Но и это еще не все. Некоторые инициалы рукописи из РНБ позволяют увидеть, что нанесению красок предшествовал рисунок-набросок, причем неизвестно, исполнял ли его мастер, наносивший краски, или же другой человек (что при разделении функций в мастерской вполне возможно). Если эти работы производились разными лицами, то процесс иллюстрирования манускрипта дробится еще больше, точки бифуркации множатся. В результате финальные сцены предстают все менее заданными не только текстом Псалтири, но даже текстом первоначальной программы.

Таким образом, создание иллюстраций представляло собой сложный и многоступенчатый процесс, в который были активно вовлечены различные действующие лица, их интеллектуальный уровень мог играть решающую роль. Конечно, когда речь шла о «стандартно» иллюстрированной рукописи, художник не нуждался в том, чтобы для него составлялись специальные указания. Однако в случае создания сложных иллюстративных программ, подобных рукописи из РНБ и манускриптам ее группы, изображения появлялись в результате последовательных трансформаций. И чем больше было участников процесса, тем шире поле возможных ошибок. Разрыв между текстом и сопровождающей его иллюстрацией в некоторых случаях настолько велик, что кажется почти невозможным понять, почему выбран тот или иной сюжет.

Почти, но не совсем. Степень трансформации все-таки не переходит тех границ, за которыми связи между изображением и текстом совсем разрываются. В истории западноевропейской миниатюры XIII век – это время, когда «память смысла» еще жива, но уже функционирует с перебоями. Во многих случаях она отстывает перед желанием максимального разнообразия, перед возмож-

Сюжеты иллюстраций в средневековой Псалтири: от программы к ее воплощению

ностью использования самых разных сюжетов. И в этом – особый интерес «иллюстрированных полностью» псалтирей: по их миниатюрам и программам можно проследить удивительные приключения слова, превращаемого в образ.

Примечания

- 1 Manchester. John Rylands Libr. 22; Philadelphia. Free Library, Lewis collection, E. Ms 185; Cambridge. Univ. Libr. El IV 24; Paris. Bibliotheque Nationale, latin ms 10435.
- 2 См.: *Haseloff G.* Die Psalterillustration im 13. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Buchmalerei in England, Frankreich und den Niederlanden. Kiel, 1938. P. 33–39.
- 3 Подписи манускрипта из Филадельфии рассматриваться в данной статье не будут, поскольку по форме и содержанию они отличаются от остальных: вместо кратких описаний сюжетов здесь около инициалов помещены цитаты из комментария на Псалтирь Петра Ломбардского.
- 4 Э. Петерсон подробно рассматривает вопросы, связанные с процессом производства «иллюстрированных полностью» псалтирей. Исследователь убедительно доказывает, что при иллюстрировании рукописей данной группы основой служили текстовые модели – вероятно, списки сюжетов, которые переписывались и видоизменялись при передаче из мастерской в мастерскую (см.: *Peterson E.A.* Iconography of the Historiated Psalm Initials in the Thirteenth-Century French Fully-Illustrated Psalter Group. Ph. D. diss. University of Pittsburgh, 1991. P. 72–85).
- 5 *Haussherr R.* Ein Pariser martyrologischer Kalender aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts // Festschrift Matthias Zender: Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, II. Bonn, 1972. P. 1076–1103; *Peterson E.A.* Op. cit. P. 18.
- 6 *Новичкова Е.В.* Новозаветные иллюстрации в латинских псалтирях IX–XIII вв.: Дипломная работа. М., 2005. С. 116.
- 7 *Peterson E.A.* Op. cit. P. 80.
- 8 Почерпнутые из bestiaries сюжеты крайне редко появлялись на страницах иллюстрированных латинских псалтирей IX–XIII вв. Фигурки зверей и птиц зачастую помещались в инициалы, но использовались в чисто декоративных целях, без связи с текстом псалмов. Гораздо реже в греческих и латинских псалтирях изображались животные, упомянутые в тексте, и совсем уж редки случаи, когда в иллюстрациях псалтирей отображались легенды из bestiaries (только такие сцены я называю bestiary scenes). Две подобные сцены встречаются, например, в Сент-Олбанской псалтири XII в. (Hildesheim, St Godehardkirche).
- 9 Сюжет обозначен в подписях: *Манчестер* – «Leo sus citat filios suos», *Кембридж* – «Li lions resuscite ses filz» («Лев оживляет своих сыновей»); *Париж* – «Li lions resucite ses faons» («Лев оживляет своих детенышей»).

Е.В. Новичкова

- 10 *Petrus Lombardus. Commentaria in Psalmos // Patrologia Latina. Vol. 191, col. 589.*
- 11 Сюжет обозначен в подписях: *Манчестер* – «Columbe respiciunt aquam», *Кембридж* – «Les columbes regardent liaue», *Париж* – «Les colunbes regardent liaue» («Голуби смотрят на воду»).
- 12 118-й псалом традиционно делится на 22 части, называемые по буквам еврейского алфавита. Во всех манускриптах группы историзованные инициалы открывают каждую из частей этого псалма.
- 13 Например, в Абердинском bestiarii, «Bestiarii любви» Ришара де Фурниваля и др.
- 14 Согласно св. Августину, аспид «любит свою тьму», и чтобы не слышать слов заклинателя, который хочет вывести его на свет, «он прижимает одно ухо к земле, а с помощью хвоста затыкает другое». Комментарий: «Подобно этому Святой Дух говорит с некоторыми людьми, не слышащими слова Божьего, и не только не слышащими, но совершенно отказывающимися слышать» (St. Augustin. Exposition on the Book of Psalms. N. Y.: Christian Literature Publishing Co., 1886).
- 15 В Абердинском bestiarii, «Bestiarii любви» Ришара де Фурниваля и др.
- 16 *Исидор Севильский. Этимологии, или Начала* (публ. Е.М. Лемeneвой) // Одиссей. М., 1998. С. 340.
- 17 *St. Jerome. The Homilies of Saint Jerome. Vol. 1. Washington, 1964. P. 404–405.*
- 18 Сюжет обозначен в подписях: *Манчестер* – «Pulli coruorum uiuunt de rore celi»; *Кембридж* – «Li routin uiuent de la rosee del ciel».
- 19 *Иоанн Хильдесхаймский. Легенда о трех святых царях. М.: Алетейя; Энигма, 1998. С. 80.*
- 20 Сюжет обозначен в подписях: *Кембридж*: «Herodes freit les nes» – «Ирод разбивает корабли»; *Париж*: «Herodes frenist sen nes» – «Ирод разбивает свой нос».
- 21 Подобные изображения можно видеть во многих французских манускриптах XIII в., например в Библии кардинала Мацишевского (New York. Pierpont Morgan Library MS 638, f. 2v).
- 22 *Мокрецова И.П., Романова В.Л. Французская книжная миниатюра XVIII века в советских собраниях, 1200–1270. М.: Искусство, 1983. С. 113; Peterson E.A. Op. cit. P. 578; Киселева Л.И. Латинские рукописи XIII в.: Описание рукописей Российской национальной библиотеки. СПб.: Дм. Буланин, 2005. С. 127.*
- 23 *St. Ambrose. Expositio Psalmi CXVIII // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 62. Section V. Vienna, 1999. Para 28, 29.*
- 24 Подобным образом – в виде женщины с цветком – «суета» была изображена и художником Сент-Олбанской псалтири (Hildesheim, St Godehardkirche. P. 315).