

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

2
2020

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993
tel: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), academic journal *Religion and Law*, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgénii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor: *N.V. Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editor: *E.V. Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Российская Федерация

К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Институт государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера: *Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Ответственный за выпуск: *Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

Содержание

[Предисловие редактора]	12
-------------------------------	----

Статьи

И н д и я

<i>Скороходова Т.Г.</i> Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморе» Свами Вивекананды	14
<i>Рашковский Е.Б.</i> India Biblica: из истории духовной поэзии народов Индостана	36
<i>Битинайте Е.А.</i> Этико-интуитивистский подход М.К. Ганди к пониманию традиционных текстов	52

V a r i a

<i>Шаповалова Е.В.</i> Пирамида архиепископа Реймского: о триумфальных мотивах в репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского (1525–1574)	70
<i>До Егито Т.М.</i> Сакральное и профанное в позднем периоде творчества С.М. Эйзенштейна: 1940–1946 гг.	86

Публикация источников

Чистяков П.А. Рассуждения о классах и социальных группах современного общества <i>Публикация и комментарий В.С. Раздьяконова</i>	120
--	-----

Чистяков П.А. Рассуждения о нациях с точки зрения спиритизма <i>Публикация и комментарий А.А. Маклаковой</i>	129
--	-----

Рецензии

<i>Раздьяконов В.С.</i> Рецензия на книгу: <i>Панин С. Философия эзотеризма: эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии.</i> М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.	139
---	-----

Признание в любви

Маис Назарли (1961–2020)	151
--------------------------------	-----

Contents

[Preface]	12
-----------------	----

Papers

India

<i>Tatiana G. Skorokhodova</i> Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in "Lectures from Colombo to Almora" by Swami Vivekananda	14
<i>Eugene B. Rashkovsky</i> India Biblica. From the History of Religious Poetry in Hindustan	36
<i>Elena A. Bitinayte</i> M.K. Gandhi's Ethical-Intuitionial Approach to Understanding of Traditional Texts	52

Varia

<i>Elena V. Shapovalova</i> The Pyramid of the Archbishop of Reims. About the triumphal motifs in representing the image of Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)	70
<i>Tinatin M. Do Egito</i> Sacred and profane in the late period of S.M. Eisenstein's art 1940–1946	86

The Sources

Chistjakov P.A. The discourse over the classes and social groups of the modern society <i>Publication and commentary by V.S. Razdyakonov</i>	120
--	-----

Chistjakov P.A. The discourse over the nations from the standpoint of spiritualism <i>Publication and commentary by A.A. Maklakova</i>	129
--	-----

Book review

Vladislav S. Razdyakov

Book review:

Panin S. Philosophy of Esotericism: Esotericism as a Subject
of Historical and Philosophical Reflection. Moscow:

New Literary Observer, 2019. 208 p. 139

Profession of love

Маис Назарли перевод (1961–2020) 151

Уважаемые читатели!

Перед вами № 2 за 2020 год журнала *Studia Religiosa Rossica*. Он включает в себя блок из трех статей, посвященных Индии. Здесь, однако, следует уточнить: ведь религиозная жизнь Индии – это неисчерпаемая тема, и мы собираемся в будущем не один номер журнала посвятить различным аспектам индийской религиозности и истории индийских религий. Основная же тема настоящего номера – интерпретация индуизма в индийской религиозно-общественной мысли XIX–XX вв. И основные персонажи индийской части номера – Свами Вивекананда, Рабиндранат Тагор и Мохандас Карамчанд Ганди.

В статье Т.Г. Скороходовой «Неоведантистская интерпретация индуизма в “Лекциях от Коломбы до Алморе” Свами Вивекананды» реконструируется взгляд на индуизм мыслителя, чьи идеи до сих пор вдохновляют как религиозных реформаторов, так и адептов индуистского интегризма. Автор подчеркивает, что для Вивекананды ядром индуизма является ведантистская традиция. Идеализация индуизма, предстающего в «Лекциях» как религия, в основе которой гуманизм, любовь к людям, сочетается у Вивекананды с резкой критикой «реального» традиционного индуизма, кастовой системы, архаических и негуманных практик и пр.

Статья Е.Б. Рашковского «*India Biblica*», включающая в себя авторские переводы из «Гитанджали» Р. Тагора и фольклора кочинских евреев, посвящена практически не исследованной теме влияния библейского монотеизма и библейской поэтики на индийскую поэзию и сложному синтезу библейской и традиционной индийской поэтики. При этом формы этого влияния и этого синтеза сильно отличаются в поэзии Тагора и в ритуальной поэзии евреев Кочина, что тонко проанализировано в статье.

Е.А. Битинайте в статье «Этико-интуитивистский подход М.К. Ганди к пониманию традиционных текстов» рассматривает влияние на мировоззрение Ганди индуистской традиции, индуистских священных текстов, а также способ понимания этих текстов Махатмой Ганди, для которого единственно приемлемой была этико-гуманистическая интерпретация индуизма; отсюда и строгий отбор текстов, и их аллегорическая интерпретация. В качестве приложения к статье приведен перевод эссе Ганди «Смысл Гиты», иллюстрирующий его герменевтические методы.

Помимо индийского блока, номер включает ряд интересных материалов. Статья Е.В. Шаповаловой «Пирамида архиепископа Реймского: о триумфальных мотивах в репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского (1525–1574)» продолжает исследование автора религиозной жизни Франции XVI–XVII вв. и ее отражения в искусстве. О триумфальных мотивах в иконографии кардинала Карла Лотарингского» продолжает ее исследования религиозной жизни Франции XVI–XVII вв. и ее отражения в искусстве. Данная работа посвящена основным влияниям на иконографию одного из наиболее ярких лидеров Католической партии в период религиозных войн, в частности возможному влиянию «Гипнеротомахии Полифила».

Важной теме сакральных мотивов в светском искусстве XX в. посвящена статья Т.М. До Егито, в которой рассматривается позднее творчество С.М. Эйзенштейна. Ключевые темы, рассмотренные в статье, – миф в кинематографе Эйзенштейна в 40-е гг. в контексте таких проблем, как миф в искусстве авангарда и миф в советской культуре.

Раздел источников представлен архивными публикациями заметок лидера русского спиритуалистического движения Петра Чистякова.

Рецензия В.С. Раздъяконова на монографию С. Панина «Философия эзотеризма: эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии» представляет собой, по сути, оригинальное эссе, в котором рассмотрены основные дискуссионные моменты современного изучения эзотеризма.

Надеемся на сотрудничество наших читателей.

УДК 233-247

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-14-35

Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды

Татьяна Г. Скороходова

*Пензенский государственный университет,
г. Пенза, Россия, skorokhod71@mail.ru*

Аннотация. Осмысление собственной религиозной традиции является интегральной частью самопонимания в индийской мысли и культуре XIX – начала XX в. в условиях индо-западного диалога в Британской Индии. Особое место в этом процессе занимает Свами Вивекананда, создавший новый обобщенный образ индуизма для индийцев, Запада и всего мира. На основе герменевтического анализа его «Лекций от Коломбо до Алморы», обращенных к индийской аудитории, в исследовании предложена реконструкция представления Вивекананды об индуизме. Он выстроил образ индуизма на основе веданты как духовного раздела Вед (Упанишады) и *астика даршаны*. Веданту философ представляет как всеобъемлющее основание религии, духовности. Культуры и цивилизации Индии. Соответственно, индуизм интерпретирован как ведантизм («религия Вед»), основанный на вечных принципах веданты: вере в Бога (Брахмана), карме, знании Бога через откровение Вед и познание человеческой души, и свободы (*мукти*) как цели религии. Веданта охватывает все формы веры и богопочитания, Личного и Безличного Бога, все религиозные пути и методы сообразно духовному уровню верующих. Вивекананда описал индуизм как религию любви и вечной гуманности. Идеализация индуизма помогает ему критиковать реальный традиционный индуизм с его кастовой системой, жестокими обычаями и жесткими ритуальными предписаниями. Практический смысл образа индуизма по Вивекананде заключен в попытке объединить разнообразно верующих индуистов всех индийских регионов ради духовного возрождения и социального развития.

Ключевые слова: неоиндуизм, веданта, неоведантизм, понимание родной религии, образ индуизма, этика, личный и безличный Бог, разнообразие религиозных путей, религиозный универсализм

Для цитирования: Скороходова Т.Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алмора» Свами Вивекананды // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2020. № 2. С. 14–35. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-14-35

Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in “Lectures from Colombo to Almora” by Swami Vivekananda

Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University, Penza, Russia, skorokhod71@mail.ru

Abstract. Thinking on native religious tradition is an integral part of a self-understanding in Indian thought and culture of the 19th – early 20th centuries in the context of the Indian-Western Dialogues in British India. The representative person in the process is Swami Vivekananda, who had created a new general image of Hinduism for Indians as well as the West and the entire world. Based on hermeneutical analysis of his “Lectures from Colombo to Almora” for Indian audience, the research is a reconstruction of the Vivekananda’s view of Hinduism by Vivekananda. He had built the image of Hinduism on the Vedanta foundation as a spiritual part of the Vedas (the Upanishads) as well as *astika darshana*. The philosopher views Vedanta is represented by Vivekananda as all-embracing ground for the religion, spirituality, culture and civilization of India. Consequently, Hinduism is interpreted as Vedantism (“the religion of the Vedas”), based on eternal principles of the Vedanta: the faith in God (Brahman), *karma*, the knowledge of God through the revelation of Vedas and the perception of the human soul and freedom (*mukti*) as the goal of religion. The Vedanta embraces all forms of faiths and worships, the Personal God and the Impersonal One, all religious paths and methods according to spiritual levels of its believers. Vivekananda described Hinduism as the religion of love and eternal humanness. The idealization of Hinduism helps him to criticize the real traditional Hinduism with the caste system, cruel customs and rigid ritualistic ordinances. The practical meaning of Vivekananda’s image of Hinduism is in an attempt to unite different Hindu believers of all Indian regions for the spiritual renaissance as well as social development.

Keywords: Neo-Hinduism, Vedanta, Neo-Vedantism, understanding of native religion, image of Hinduism, ethics, Personal and Impersonal God, variability of religious paths, religious universalism

For citation: Skorokhodova, T.G. (2020), “Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in ‘Lectures from Colombo to Almora’ by Swami Vivekananda”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 14–35. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-14-35

В истории мысли и культуры Индии XIX – начала XX в. особое место занимает процесс осмысления собственной религиозной традиции, относительно недавно получившей извне, от европейцев, название индуизма [Stietencron 1995, p. 60; Lorenzen 2006]. В свою очередь осмысление индуизма – часть масштабного и многогранного процесса в общественной мысли и культуре Индии – самопонимания, и на этой основе самооткрытия и самораскрытия индийцами себя, своей культуры, цивилизации, истории, начавшейся благодаря преодолению замкнутости и взаимодействию с Западом и миром в эпоху модернизации [Скороходова 2015].

Одним из лидеров этого интеллектуального процесса, оказавшим серьезное влияние на понимание индуизма соотечественниками, на восприятие его в современном мире и на становление и развитие неоиндуизма, стал философ и общественный деятель Свами Вивекананда (1863–1902, наст. имя – Норендронатх Дотто). Роль его в становлении неоиндуизма достойно раскрыта в отечественных [Ткачева 1991, с. 84–98; Ткачева 1999, с. 470–476; Фаликов 1994, с. 87–116] и зарубежных [Basu 2002] исследованиях. Однако в истории индийского антиколониального движения с именем Вивекананды нередко связывают развитие религиозного (индусского) национализма и экстремизма, и в научных трудах встречаются односторонние и по-своему стереотипные оценки его как «ревайвалиста», религиозного националиста и проповедника «агрессивного индуизма». Стереотипы эти видятся мне следствием использования вырванных из контекста высказываний Вивекананды и указывают на сохранение пробелов в научном анализе трактовки индуизма в его трудах.

Понимание индуизма философом, его концепция родной религии не получили специального освещения – за исключением краткого абриса условий этого понимания и «когнитивного стиля» Вивекананды у Ш. Дашгупто [Dasgupta 2012, pp. 186–197] и освещения его интерпретации индуизма Дж. Шармой [Sharma 2013]. Его теоретическая трактовка индуизма интересна сразу в нескольких аспектах: 1) как своего рода «новая традиция», опору в которой ищут и находят идеологи разнообразных движений [Костюченко 1977, с. 170–173] – от основанной Вивеканандой в 1897 г. Миссии Рамакришны до религиозно-националистических организаций, с легкостью обращающихся к наследию философа для подтверждения его авторитетом своих концептов «индусской нации» и *хиндутвы*; 2) как органическая часть современного понимания индустами себя и своей религии; 3) как одна из трактовок – Амартья Сен называет их либеральными [Sen 2005, p. 49] – сути и содержания индуизма: религии всеобъемлющей, толерантной, всеприемлющей и открытой диалогу с другими религиями; 4) как часть «общегосу-

дарственного» подхода к индуизму в секулярном индийском государстве [Ткачева 1999, с. 475].

Настоящее исследование – попытка реконструкции представлений Свами Вивекананды об индуизме как целостной теоретической концепции на основе герменевтического анализа цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» (1897), обращенных к индийской аудитории. Они были посвящены широкому кругу вопросов и тем, а интерпретация индуизма являлась одним из важнейших, но не единственным аспектом их содержания, поэтому выявление концепции индуизма требует специальной аналитики.

После ошеломляющего успеха Вивекананды на Всемирном конгрессе религий в Чикаго (1893) [Raychaudhuri 1988, pp. 254–264] он стал известен всей Индии, а его деятельность и идеи получили диаметрально противоположную оценку. Для индуистской ортодоксии и традиционалистов он стал одиозной фигурой, нарушившей все возможные запреты, для просвещенных кругов – национальным героем. Во время возвращения Вивекананды из первой поездки на Запад (1893–1896, США и страны Европы) практически в каждом населенном пункте – от Цейлона и до Калькутты, его встречали толпы восторженных почитателей. И повсюду, обращаясь к собравшимся, он объяснял соотечественникам, прежде всего индуистам, что есть индуизм, в чем заключена его суть и высокий смысл. Тем самым философ, с одной стороны, продолжал традицию осмысления родной религии, которую сформировали реформаторы и интеллектуалы XIX в.: в Бенгалии – Раммохан Рай (1772–1833), Дебендронатх Тагор (1817–1905), Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894), Бхудеб Мукхопаддхай (1827–1894), в Махараштре – реформаторы «Прартхана Самадж», в Северной Индии – Свами Даянанда Сарасвати (1824–1883). С другой стороны, Вивекананда вовлекал единоверцев в процессы понимания их веры и культуры.

В лекциях Вивекананды наблюдается процесс создания и представления образа индуизма, в котором отображена и адекватно узнается действительность и одновременно обретается обобщенное, идеальное описание этой религии. В основание этого образа положена веданта – переосмысленное в свете современности направление мышления ранних Упанишад («завершение Вед»), а также классическая ортодоксальная школа (*астика даршана*, т. е. признающая авторитет Вед) индийской философии. Сначала Вивекананда на Западе истолковал веданту как всеобъемлющее основание религии, духовности, культуры и цивилизации Индии и затем уже в ее свете создал и предложил понимание индуизма соотечественникам.

Индуизм как ведантизм

Трактовка индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморе» задана общефилософским подходом Вивекананды к религии и пониманием ее как онтологической данности человеку – основы бытия и неотъемлемого компонента жизни. Внутреннее содержание веры, дух религии приоритетны в жизни человека и целых обществ, тогда как внешние формы – обряды и институты – вторичны и должны изменяться, если не отвечают потребностям духа. «Религия – не в книгах, не в теориях, не в догмах и даже не в размышлениях. Она есть бытие и становление»¹, – говорит Вивекананда. Вслед за своим учителем, бенгальским святым и проповедником Рамакришной Парамахамсой (1836–1886), он убежден в общей, универсальной сути всех религий мира, представляющих собой разные пути людей к Богу, подходящие именно для них: «Идея, что есть только один путь для всех и каждого, вредна, бессмысленна, и ее всячески следует избегать. Горе миру, в котором каждый придерживается одинакового мнения в вопросах религии и единого с другими пути. Тогда будут разрушены все религии и все течения мысли»².

Во второй после прибытия на Цейлон лекции в Джафне «Ведантизм»³ философ предлагает развернутую трактовку индуизма – религии, которая понимает и принимает в себе разнообразные пути к Богу – при условии, что их адепты признают ее вечные духовные принципы. И с самого начала философ убеждает аудиторию, что религия, называемая «по последней моде» индуизмом, должна называться иначе. Название это не указывает на особенности религии и является заимствованным. Суть же религии явлена в Ведах – старейших религиозных книгах мира, созданных *риши*, «пророками мысли» (*мантра-драшта*)⁴. В другом месте он поясняет, что они лучше всех других священных книг сохранились в мире – «в них нет ни добавлений, ни повреждений, из-за которых утрачен смысл текста. В них все так же точно, как было изначально, и направляет человеческий ум к идеалу и цели»⁵. Риши первыми открыли вечное знание Бога, которое и воплощено как истина в Ведах, затем оно

¹ Vivekananda, Swami (1998–2002), *Complete Works*, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Mayavati, Almora, Advaita Ashrama, vol. II, p. 43, vol. III, p. 253.

² Ibid, vol. III, p. 131; *Вивекананда Свами*. Ведантизм / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 201.

³ См. рус. перевод: *Вивекананда Свами*. Ведантизм...

⁴ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, pp. 118–119.

⁵ Ibid, pp. 281–282.

продолжено в *смрити*, *пуранах* и других книгах⁶. Если в первом разделе Вед, посвященном действию (*карма-канда*), т. е. церемониям и жертвоприношениям, содержится форма религии, во многом устаревшая и сохранившаяся в наши дни лишь частично⁷, то суть религии изложена в духовном разделе Вед – разделе знания (*джняна-канда*). «Сущность знания Вед названа именем веданты, которая охватывает Упанишады и все секты (sects) Индии... и каждый, кто отваживается войти под сень индуизма, должен признавать Упанишады Вед. <...> Вот почему нам нужно пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”»⁸. Другое возможное самоназвание – «вайдика», «последователи Вед»⁹, но это скорее имя для последователей *карма-канды*, тогда как ведантистам важнее всего дух религии Вед¹⁰. Отсюда и следует интерпретация индуизма как ведантизма, к которому так или иначе восходят и примыкают и с которым согласны все многообразные течения индуизма – и рафинированного брахманизма, и пуранических верований, и всевозможных местных культов («народного индуизма»). В калькутской лекции «Веданта во всех ее фазах» Вивекананда поясняет, что веданта проникла во все направления и «секты» Индии, и то, что названо индуизмом, пропитано ее влиянием: «Сознаем мы это или нет, мы думаем ведантой, мы живем в веданте, мы дышим ведантой и умираем в веданте, и это делает каждый индус»¹¹. При этом он считает, что проповедовать веданту на земле Индии индийской аудитории – это аномалия, но именно ее и надо проповедовать в настоящую эпоху, чтобы преодолеть множество наличных противоречий, раздоры и разобщенность и перейти к гармонии.

Арпита Митра подчеркивает, что «Вивекананда отождествил веданту с Упанишадами, а не исключительно с философской школой, носящей это имя»; он фактически показал, что «веданта – это учение Упанишад, и оно лежит в основе развития индуизма» [Mitra 2018, p. 665]. Для его предшественников, прежде всего Раммохана Рая, ведантой в первую очередь были Упанишады как суть Вед, в которых суммировано духовное учение, а также – как первый трактат «Веданта (Брахма) сутра» Бадараяны, значимый и для Вивекананды¹². Важнее всего для него было, по-видимому, связать индуизм с Ведами, подобно учению брахманизма, основать

⁶ Ibid, pp. 173, 120–121.

⁷ Ibid, p. 324.

⁸ Ibid, p. 119–120; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 196.

⁹ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, p. 118.

¹⁰ Ibid, p. 324.

¹¹ Ibid, p. 323.

¹² Ibid, p. 326.

его на авторитете священного текста, который к тому же признан вечным. Кроме того, религией веданты, изложенной в Упанишадах, многообразие верований и течений объединяется более свободно, нежели философией веданты, представленной вполне конкурирующими и более поздними по происхождению школами. Тем более что философия для Вивекананды – более поздний «продукт» эволюции любой религии, и одновременно высшая и неотъемлемая его часть¹³.

Быть ведантистами, т. е. индуистами, возможно благодаря признанию вечных и неизменных принципов веданты – в отличие от религиозных практик, обычаев, институтов – и даже текстов (смрити, пуран и тантр), которые следует игнорировать при малейшем расхождении с авторитетом веданты и Вед¹⁴. Первый принцип – вера в Брахмана (это «наилучший аналог слову God») – «вечного, вечно чистого, вечно бодрствующего, всемогущего, всеведущего, всемилостивого, не имеющего формы, неделимого»¹⁵. По мысли Вивекананды, мир – это не творение, но скорее проекция творческой энергии Бога, которая постоянно действует, создавая Вселенную, и действует циклически – от начала и до завершения проецирования божественной целостности. Другой принцип – *карма*, происходящая из действий людей, которые создают разные проявления зла, и из неполноты Вселенной и существующих в ней различий. Человек приходит в мир с грузом добрых и дурных деяний и несет ответственность за них; но по своей воле он может преодолеть зло и прийти к свободе и примирению с Богом¹⁶. Третий принцип – знание о Боге – можно получить не только из Упанишад, но и через постижение внутреннего мира человека, через душу (и это постижение как религиозный путь опять же описано в Упанишадах). «Только через один анализ человеческой души мы можем понять Бога», – именно душа безначальна, бессмертна, чиста, вездесуща и всеведуща. Веданта утверждает ее пребывание в каждом живом существе¹⁷. Душа, точнее – атман, self («Я»), – рождается и умирает, и она имеет целью свободу, которая и есть цель религии. Мукти – свобода от времени, пространства, причинности, природы – внешней и внутренней, выход за пределы смерти и страдания, достижение цели – вечного блаженства»¹⁸. Тема свободы – сквозная в трудах Вивекананды, и в религиозном, и в социальном ее смысле. Свободу он называет и сутью, и целью

¹³ Ibid, vol. II, p. 43, vol. III, p. 374.

¹⁴ Ibid, vol. III, pp. 120–121.

¹⁵ Ibid, p. 123; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 197.

¹⁶ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, pp. 124–125.

¹⁷ Ibid, pp. 125–126.

¹⁸ Ibid, p. 128.

бытия риши – создателей Упанишад, и потому – высшей целью веданты¹⁹, и в конечном счете – индуизма.

Вивекананда неоднократно повторяет, что индуизм основан на вечных принципах, а не на авторитете личности основателя. Его первая особенность и отличие от других в том, что в этой религии присутствует множество «потрясающих, гигантских, впечатляющих, волнующих весь мир личностей»²⁰, которые снова и снова открывают вечные истины Вед и всегда появляются в мире, когда необходимо поддержать добро, разрушить аморальность и противостоять злу. Эти личности – риши, которые, начиная с ведийских мудрецов и завершая современными святыми (Рамакришна), – осознали истину и стали носителями живой религии. Их Вивекананда и называет ведущими фигурами индуистского сообщества.

Присутствием риши философ объясняет и другую особенность индуизма – проповедь *Безличного Личного* Бога²¹. Безличный Бог (Брахман) необычайно труден для постижения простым верующим, и потому мудрецы, осознавая потребность большинства человечества в личном Боге в той или иной форме, «открыли всему индийскому народу почитание таких великих личностей, таких Воплощений»²², которые *достойны* подобного поклонения. Примечательно, что это, по мнению Вивекананды, открывает индуистам возможность признавать и почитать любого мудреца и святого любой страны и любой религии, поскольку само состояние лицезрения истины и сверхсознания доступно всем без ограничений времени, пространства, расы, пола, касты, секты. «Ватсьяна смело заявил, что состояние риши (Rishihood) – общее достояние всех духовных наследников мудреца, ариев, неариев и даже *млеччха* (обобщенное название для народов и племен вне круга ведийско-брахманистской культуры. – Т. С.)»²³. Состояние риши потенциально заложено в каждом человеке в большей или меньшей мере: «Будьте прежде всего чисты, и у вас будет сила (power)», – говорит Вивекананда аудитории²⁴, поскольку именно качества риши позволяют вести людей за собой в Индии.

В трактовке философа роль личного Бога в духовном и практико-богослужебном аспекте индуизма исполняют, с одной стороны, сами мудрецы, воплощающие авторитет Вед, но с другой – те, кого признают воплощением Бога. Отсюда – почитание Бога в образе Кришны, или «воплощенной истины и морали, идеального сына,

¹⁹ Ibid, pp. 255, 347

²⁰ Ibid, p. 249.

²¹ Ibid.

²² Ibid, p. 251.

²³ Ibid, p. 253.

²⁴ Ibid, p. 296.

мужа, отца... и царя Рамы», идеала совершенной индийской женщины Ситы²⁵; почитание Шанкарачарьи, Рамануджи, Кришны Чайтаны, и отсюда же – превращение адептами Будды, выступавшего против самой идеи личного Бога, в воплощение Бога на земле²⁶.

Итак, ключевыми основаниями индуизма Вивекананда называется откровение вечного знания Бога в Ведах, веданту как выражение духа истины и религии Вед, ее вечные принципы, объединяющие все многообразие религиозных практик в единое целое (Брахман, мир как проекция его творческой энергии, постижение Бога через познание души). Специфику индуизма определяют носители «живой религии» – риши, во все исторические эпохи, открывающие снова и снова истины Вед, а также гибкое признание личного и безличного аспектов Бога сообразно уровню духовного развития верующих. На этом основании становится возможным описание индуизма как универсальной религии, ничем не уступающей другим религиям мира, всеобъемлющей и максимально толерантной к любым религиозным путям не только внутри собственного цивилизационного пространства, но и ко всем религиям вне Индии.

Веданта как философская основа индуизма

Веданта, являясь духом религии индийцев, представляет собой и философию, производную от истин Упанишад и приемлющую разные идеи Бога – и личного, и безличного. «Мы знаем, как личный Бог оказывался высочайшей целью человеческой жизни, и мы знаем, что позиция философа – верить в Безличного Бога, имманентного вселенной, в которой все – не что иное, как его манифестация (проявление)»²⁷, – такое примирение двух концепций Бога у Вивекананды стало возможно на основе «примирения» дифференцированных и конкурировавших в классической веданте направлений – *адвайты* и *вишишта-адвайты* и *двайты*.

Вивекананда развивает идеи Рамакришны, когда говорит о трех ветвях классической веданты как ступенях постижения высшей реальности и стадиях религиозности. Он подчеркивает, что школы, или «фазы» веданты не противоречат, но необходимы друг другу и ведут к совершенствованию, пока не достигают цели – «Ты есть То» (*Tat twam asi*)²⁸. Каждую из фаз веданты Вивекананда связывает с выдающимися философами, наиболее полно выразившими

²⁵ Ibid, pp. 255–256.

²⁶ Ibid, pp. 251, 257, 263–264, 267.

²⁷ Ibid, p. 257.

²⁸ Ibid, p. 324.

ее идеи. Их общим источником и авторитетом была Брахма-сутра Бадараяны, но каждый создал собственное обоснование соответственно для дуализма с его верой в Личного Бога и монизма.

Первые две фазы – двайта и вишишта-адвайта – исходят из идеи Личного Бога-Творца, создающего природу, отдельного и от нее, и от души (двайта), а также как одновременно Творца и материала, из которого Вселенная создана. Вера в личного Бога доступна большинству людей во все времена, и в Индии также распространена широко – с нее начинается эволюция сознания. В двайте и вишишта-адвайте ключевой в трактовке Вивекананды становится любовь – не только к Богу, но и к ближнему, отсюда индуизм представляется религией любви. Рамануджу он ценит как «великое сердце»: «Он сочувствовал угнетенным, сопереживал им. Он принял церемонии и дополнения к ним, насколько мог, сделал их более чистыми и установил новые церемонии и методы богослужения для людей, которым это было абсолютно необходимо. И в то же время он открыл двери высочайшего духовного богослужения всем – от брахмана до парии. Это – работа Рамануджи»²⁹. Поэтому за философом вишишта-адвайты прямо или косвенно следует большинство направлений вишнуизма как в образе мысли, так и в методе: путь к Богу лежит через чистую и искреннюю любовь в сердце (бхакти). Другой дуалист – «великий южноиндийский проповедник Мадхва Муни», следуя за которым, Кришна Чайтанья проповедовал его философию в Бенгалии³⁰. О Чайтанье он говорит как величайшим учителем бхакти: «Его бхакти покорило все земли Бенгалии, принося утешение каждому. Его любовь не знала границ. Святой или грешник, индус или мусульманин, чистый или нечистый, проститутка, уборщик – всем нашлось место в его любви и милосердии, и даже в настоящее время, хотя и пришедшая в упадок, как и любое явление со временем, – его секта – это убежище для бедных, угнетенных, изгнанных из касты, слабых и отверженных обществом»³¹. Именно на первых стадиях веданты наиболее выраженным Вивекананда делает социальное содержание религии, включая нестрогое отношение к кастовым вопросам, но особенно – любовь к ближнему. В Рамешвараме Вивекананда заявляет: «Если человек не чист телесно и умственно, что пользы в том, что он пришел в храм и поклоняется Шиве? ...Внешнее богослужение – только символ внутреннего богослужения, но внутреннее богослужение и чистота – это настоящее. <...>

²⁹ Ibid, pp. 265–266.

³⁰ Ibid, p. 325.

³¹ Ibid, pp. 266–267.

Делайте добро другим. Тот, кто видит Шиву в бедняке, в слабом и больном, действительно почитает Шиву»³².

Идея безличного Бога, на которой строится адвайта-веданта, утверждает тождество души человека (*атмана*) и Брахмана. Если на первых двух стадиях веданты Личный Бог обладает качествами (*сагуна*) и его описывают как Правителя, Творца и Хранителя, а также Разрушителя Вселенной, то адвайтисты идут гораздо дальше, оставляя Абсолюту только три качества – *сат-чит-ананда*. Эту минимизацию характеристик Вивекананда ставит в заслугу Шанкаре – «великому интеллекту», который решил задачу «вернуть индийскому миру его первозданную чистоту, утраченную за много веков» и «воспитать высочайший идеал существующей религии»³³. Опровергая оценки Вивекананды как проводника индуизма инклюзивного и превосходящего все религии, А. Митра отстаивает мысль, что адвайта для него была не школой, но *идеалом* недвойственности, как веданта была духовным идеалом [Mitra 2018, pp. 665–666]. И действительно, первозданный идеал адвайты философ возводит к речениям Упанишад: «...они зашли еще дальше и говорят, что *ничто* не может быть предикатом – кроме *нети, нети*, «не это, не это»...»³⁴. Но тот же Шанкара причислен у Вивекананды к «великим создателям системы каст»³⁵, поскольку основатель адвайты видел в кастах средство организации жизни, в которой каждый занят своим делом и не вмешивается в дела других.

Предложенный адвайтой путь веры – высший и самый трудный, сочетающий религию с познанием (*джняна*), однако именно он видится философу «источником неодолимой силы для верующего»³⁶. Постигание истин адвайта-веданты, по мысли Вивекананды, делает людей бесстрашными, и в проповеди ее идеалов более всего нуждается население Индии, поскольку его состояние и вопиющие социальные проблемы есть следствие утраты и забвения высоких идеалов и подлинной этики.

Этика индуизма

Акцент на этике, ее обоснование было ключевым направлением общественной мысли Индии XIX в. начиная с Раммохана Рая. Поскольку само состояние традиционного общества в условиях вторжения в модернизированной цивилизации колонизаторов

³² Ibid, p. 141.

³³ Ibid, pp. 265, 217.

³⁴ Ibid, p. 226.

³⁵ Ibid, p. 296.

³⁶ Ibid, p. 129.

осознавалось как кризис, в поисках причин этого интеллектуалы приходили к анализу морального состояния индуистской общины. Ожидать возрождения общества, члены которого имеют амбивалентное представление о морали, было невозможно без воспитания в них высоких этических ценностей. И Вивекананда стал для Индии одним из философов-моралистов, буквально заново создававшим этику в контексте своего понимания индуизма.

«Только через идею безличного Бога у вас может быть какая-либо система этики»³⁷, поскольку верующий знает о своем тождестве с ним. Бог этичен – и потому этичен мир. Высокая этика индуизма в трактовке Вивекананды вырастает из идеала адвайты – из понимания того, что «...что весь мир – это одно – единство вселенной – солидарность всей жизни, – что нанося вред кому бы то ни было, я причиняю вред самому себе, любя кого бы то ни было, я люблю самого себя. <...> Мы не должны вредить другим»³⁸.

Философ считает основанием этики индуизма «вечную духовную солидарность людей», которая постоянно пребывает в становлении³⁹. Суть этики выражена термином *вайрагья* – отречение, которое лежит у самого истока религии и морали; только с помощью проповеданного в Упанишадах отречения можно достичь конечной цели – бессмертия. «Отречение – это знамя и лозунг Индии, реющий над миром, и эту бессмертную мысль посылает Индия снова и снова как предупреждение умирающим народам, как предупреждение всей тирании и злодеяниям в мире»⁴⁰, – утверждает Вивекананда и призывает единоверцев следовать императиву отречения вопреки всему.

Отречение философ определяет как отношение к миру, основанное на глубокой религиозности и выраженное в непривязанности к мирским целям и результатам и в «великой силе» стремления к бессмертию. Идеал этики отречения – раджа Видехи Джанака, исполнявший свой долг правителя с умом, сосредоточенным на Боге, но от мира не отрекавшийся. Пример Джанаки не означает, однако, пренебрежения насущными жизненными потребностями окружающих, облеченного в благочестивые слова. Превратно понятое единоверцами отречение Вивекананда критикует за отсутствие в нем духовного содержания – на первый план вышло следование внешним формам религиозной жизни (*карма-канде*), и следствием этого стали бедность, голод и страдания людей⁴¹. Построенная

³⁷ Ibid, p. 129.

³⁸ Ibid, pp. 129–130; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 200.

³⁹ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, p. 251.

⁴⁰ Ibid, p. 344.

⁴¹ Ibid, p. 343.

на отречении этика предполагает любовь и стремление к созиданию добра ближним («работу против зла»), начиная с высшего его проявления – распространения знания и завершая обеспечением пропитания нуждающимся⁴².

Подобно старшим современникам, Вивекананда истолковывал понятие греха в свете этики отречения. С одной стороны, он отказывал в праве на существование традиционному представлению о грехе как нарушении ритуальной чистоты и кастовых требований: «Мы в большинстве своем сейчас – ни ведантисты, ни пураники, ни тантрики. Мы – просто “неприкосновенцы” (Don't touchists). Наша религия – на кухне. Наш Бог – горшок для варки. И наша религия – во фразе: “Не прикасайся ко мне, я святой”. Если это перейдет в следующее столетие, то каждый из нас попадет в психиатрическую лечебницу. Это безусловный признак размягчения мозга, – если ум не в состоянии постичь более высокие проблемы жизни»⁴³. Кастовые правила нарушали все выдающиеся аскеты и святые – подобно Рамакришне, который лично подметал волосами пол в хижине неприкасаемого⁴⁴, и это – пример подлинного этического служения индуиста. С другой же стороны, Вивекананда «от противного» показывает суть действительно греховных поступков и поведения, которым подвержены единоверцы в настоящее время. Первый грех – зависть, превращающая людей в рабов: «Каждый хочет повелевать, и никто не хочет подчиняться... Прежде всего выучитесь подчиняться. Повеление придет само собой. Всегда сначала выучитесь быть слугой, и тогда вы будете способны стать хозяином»⁴⁵. Выступая в храме Рамешварам, Вивекананда назвал грехом эгоизм – мысль только о себе и действие только для себя, в том числе и ради освобождения и воздаяния. «Человек неэгоистичный говорит: “я буду последним. Меня не заботит, как попасть на небо, я готов пойти в ад, если этим я смогу помочь моим братьям”. Отсутствие эгоизма – это испытание религии»⁴⁶. Идею альтруистической заботы о благе других Вивекананда приносит из христианской этики, облекая ее в индуистскую форму: «Тот, кто хочет служить отцу, должен сначала служить детям. Тот, кто хочет служить Шиве, должен служить его детям – должен сначала служить всем творениям в этом мире. Это сказано в *шастрах*: те, кто служат слугам Бога – его величайшие слуги»⁴⁷.

⁴² Ibid, pp. 133–134.

⁴³ Ibid, p. 167.

⁴⁴ Ibid, pp. 211–212.

⁴⁵ Ibid, pp. 134–135; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 202.

⁴⁶ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, p. 143.

⁴⁷ Ibid, p. 142.

Неоведантистская этика Вивекананды призвана вытеснить традиционные представления об этическом поведении как ритуально правильном, но по сути безразличном к состоянию и положению ближнего, – и заменить его этикой достойного отношения к окружающим, этикой деятельного сострадания и служения.

Социальное измерение индуизма

«Великим открытием веданты» Вивекананда назвал «требование делать благую работу здесь и повсюду», поскольку из идеи вездесущности Верховной Души следует понимание единства и общей природы во всем и, следовательно, – вера в равенство, «из которой происходит все доброе». Напротив, зло основывается на различиях, которые усугубляются невежеством и недостатком знания⁴⁸. Вивекананда стремился показать достоинства индуизма во всех его измерениях, и его социальное содержание было камнем преткновения, поскольку социальная доктрина брахманизма постулировала варново-джатную систему как изначальный порядок – со времен описанного в Ригведе (X, 90) космического жертвоприношения первочеловека Пуруши: порядок одновременно и должный, и сущий, закрепляющий неравенство. Если буддизм и джайнизм и критиковали кастовую систему, то они «никогда не отвергали традиционный порядок как таковой и не предлагали никаких проектов переустройства общества» [Торчинов 2005, с. 227].

Вивекананда не мог не сопоставлять социального измерения индуизма с соответствующими идеями и их практическим применением в других религиях – исламе и христианстве, и потому настоящей потребностью для него было так или иначе закрыть свежей и убедительной интерпретацией этот неразработанный аспект и тем самым оправдать – раскрыть правду, как он ее понимал. И здесь веданта превращается у него в учение о равенстве всех в духовной природе – подобным равенству перед Богом в христианстве или исламе. Главное в ней – *вера* в это равенство; но ей препятствует незнание и трудность практического воплощения этой идеи в мире различий.

На интерпретацию социального аспекта индуизма, безусловно, повлияло мышление Вивекананды в категориях линейного историзма. Кастовая система в настоящий момент – это реальность, которая требует понимания, объяснения и изменения – о необходимости последнего свидетельствуют многочисленные социальные пороки. «Я не разрушитель касты. Но и не просто социальный

⁴⁸ Ibid, p. 194.

реформатор, – говорил Вивекананда о себе. – ...Живите в той касте, в которой вам нравится, но нет никаких причин к ненависти к другому человеку или другой касте. Это любовь, и только любовь я проповедую, и основываю мое поучение на великой ведантистской истине единства и вездесущности Души вселенной»⁴⁹.

В интерпретации Вивекананды в индуизме метафизическое и «экзистенциальное» равенство людей сосуществуют с кастовой дифференциацией, которая есть результат исторической эволюции. С одной стороны, касты – часть сложившихся в истории институтов, в которых воплощен опыт столетий и которые делают общество устойчивым⁵⁰. И философ не берется их расшатывать или уничтожать – ради их здравых и разумных установлений, оберегающих жизнь. С другой стороны, кастовая дифференциация стала следствием деградации высокого состояния идеала веданты – брахманства. Вивекананда заявляет об исконном существовании всей «индусской расы» как брахманов – носителей идеала, высшей мудрости и отречения от мирского. Постепенно знание начало приходить в упадок, и появились другие касты, в том числе из-за ошибочных действий и поведения самих брахманов⁵¹.

Самое вопиющее зло, противоречащее всем идеалам и принципам – «дьявольская система неприкасаемости»⁵². Вивекананда многократно повторяет, что «полная практическая реализация схемы человеческого прогресса – та, что заложена в совершенном порядке нашими предками»⁵³, и поэтому преодоление зол кастовой системы видит не в разрушении ее социальными реформами, не в низведении брахманов на уровень чандалы, а в возврате к ведантистскому идеалу солидарности людей, в их нерожденной божественной природе. Это означает возвышение *каждого* индуиста до идеала брахманства и благодаря этому выход за границы каст; средством для этого философ называет широкое распространение духовного знания через образование для всех, включая бедные, угнетенные, необразованные массы Индии – безотносительно к касте и рождению⁵⁴. Взять на себя задачу всеобщего образования для всех каст, в первую очередь образования санскритского, по его убеждению, обязаны брахманы – дать народу накопленную веками культуру и обучить массы тому, что знают сами – только тогда они подтвердят свое «истинное, настоящее брахманство», «заповеданную Ману

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid, pp. 132–133.

⁵¹ Ibid, p. 197.

⁵² Ibid, p. 180.

⁵³ Ibid, p. 196.

⁵⁴ Ibid, p. 193.

сокровищницу добродетели»⁵⁵. Однако не в последнюю очередь вопрос о возвышении до уровня брахманства связан и с пробуждением самосознания представителей всех каст.

Так Вивекананда наполняет социальный аспект индуизма новым, практически революционным содержанием – при внешне консервативном признании исторически сложившейся кастовой системы. Показательно, что о ведийском происхождении идеи деления на *варны* он даже не упоминает, вместо этого освящая авторитетом Вед и веданты метафизическое равенство людей, и на этом основании утверждает вторичность социальной дифференциации, которая не только не имеет религиозной санкции, но прямо является результатом утраты людьми изначальной высоты духовной жизни (брахманства). Следствием этого регресса стало разрушение солидарности, отчуждение высших каст от низших и утрата подлинной этики отречения. Однако это современное состояние кастовой системы не является характеристикой индуизма и потому вполне поддается, по мысли Вивекананды, корректировке при надлежащих усилиях общества.

Образ индуизма

Созданный в лекциях Вивекананды образ индуизма выстроен вокруг нескольких ключевых идей – некоторого теоретического каркаса, скрытого за привлекательной и убедительной формой его описания.

Прежде всего такой идеей стала идея веданты – концентрированного выражения истины Вед. Именно веданту философ буквально учит видеть во всех частных и особенных проявлениях, равно как и в целостности, называемой индуизмом, и превращает ее в центр, в котором сходятся все многообразные религиозные пути, в сердцевину религии, которую называет ведантизмом. Теоретически в его концепции веданта занимает место, которое в реальном индуизме исторически занято брахманизмом, сформировавшим «Большую традицию» Индийского субконтинента. Приоритет духовного смысла религии в веданте позволяет интегрировать в поле ее действия любой из возможных религиозных путей и форм, примирить многообразие в едином. Своеобразный «ведантоцентризм» представляется мне попыткой обновления Большой традиции: целостность индуизма обусловлена смыслообразующей ролью веданты, а многообразие вер, течений и вероучительных традиций в глубинном смысле совпадает с разными стадиями религиозного развития людей и групп.

⁵⁵ Ibid, pp. 297–299.

Три других ключевых идеи указывают на содержательные характеристики индуизма. Идея *истинности* тесно связана с ведантизацией индуизма. Веданту Вивекананда мыслит как предельную полноту дарованного Индии в древности духовного знания, которое из нее распространилось по всему миру, на Востоке и Западе. «Эта Веданта, философия Упанишад, – я беру на себя смелость это утверждать – является первой и одновременно завершающей мыслью в духовном плане, которая когда бы то ни было ниспосылалась человеку»⁵⁶, – заявляет философ. Это истинная религия, поскольку по целям своим она далеко выходит за узкий земной горизонт; она превыше чувств, превыше этого мира, пространства и времени: «Наша религия – истинная, потому что она учит, что истинен один Бог, а этот мир ложен и быстротечен, что все ваше золото – лишь только пыль, что вся ваша власть – конечна, и жизнь сама по себе часто есть зло... Наша религия – истинна, потому что прежде всего она учит отречению и покоится на мудрости тысячелетий...»⁵⁷. Со своей стороны истинность предполагает *вечность и универсальность* индуизма – религии «вечного отношения души человека с Богом», воплощенного в Ведах⁵⁸. В индуизме воплощены вечные всеобщие (универсальные) принципы, объединяющие всех независимо от избранного религиозного метода или пути: «Трудно заставить людей собраться вместе даже вокруг вечных универсальных принципов. Если это и становится возможным – привести большую часть человечества на один путь мышления в области религии, – то, заметьте, это всегда должно идти через принципы, а не через личности»⁵⁹. Принципы – вера в Брахмана, карма, постижение Бога через душу человека – вместе с всеобъемлющим пониманием Бога (личного и безличного) обусловили свободный выбор собственного религиозного пути для каждого человека и группы. И потому в истории индуизма нашлось и находится место разным видам веры (*ушма*) и направлениям богопочитания. В этой трактовке мне видится предвосхищение более поздней идеи о включении в индуистское религиозное пространство разных видов богопочитания и разнообразно верующих групп – идеи «инклюзивизма», предложенной П. Хакером.

Универсальность индуизма Вивекананда связывает с происхождением веданты из полученного риши откровения и вечностью ее принципов. Он часто указывает на то, что идеи веданты обнару-

⁵⁶ Ibid, p. 322.

⁵⁷ Ibid, p. 180.

⁵⁸ Ibid, p. 173.

⁵⁹ Ibid, p. 184.

живаются и в античной философии, и в Западной мысли Нового времени, и в учении буддизма, распространившегося в других странах Востока. Веданта как религия одновременно является у него и «вселенской», и уникальной среди других религий: «...Наше заявление – о том, что только веданта может быть универсальной религией, что это уже существующая универсальная религия мира, потому что ей учат принципы, а не личности. Никакая религия, созданная личностью, не может быть принята за образец (a type) всеми расами человечества»⁶⁰. По его мнению, мораль, этика, духовность вряд ли могут быть истинными, если они пришли только от одного-единственного человека, его авторитета; ведантистская же религия вообще не нуждается в авторитете личности; для нее важна вечная природа человека, выраженная речением «Ты есть То» (Tat twam asi), и соответствующие принципы. Вселенский характер веданты воплощен в признании ею того, что «все писания мира – это единое писание, учение которого находится в полной гармонии с результатами, достигнутыми современными научными исследованиями внешней природы»⁶¹. Доказывая универсальность веданты, Вивекананда ставит родную религию на уровень развитых религий мира, чем подчеркивает достоинство религиозности и духовной жизни индийцев, особенно в контексте стереотипного негативного отношения христианских миссионеров к индуизму на протяжении всего XIX в.

Суть индуизма в его божественном, человеческом и социальном измерениях отражена в идее религии любви, которой он является. С помощью индуизма его адепты являют всему миру мысль, что «одна только любовь – самый подходящий путь для выживания, а не ненависть, и что ее кротость – то, что дает миру силу жить и приносить плоды, а не просто животность и физическая сила»⁶². На этом фоне Вивекананда рисует и образ индуса/индуиста, который относится к любому инаковерующему как к брату, а его вере – достойному пути к Богу (который, однако, не спешит принимать для себя); индус миролюбив, набожен и терпим⁶³. Благодаря своей религии индуисты никогда не стремились к внешним завоеваниям и политическому величию, не конкурировали друг с другом за господство внутри общества, а напротив, распространяли в жизни мир, любовь, сочувствие, милосердие к ближним, проповедовали и воплощали на практике всеобщую терпимость. Философ не раз подчеркивает, что индуисты всегда

⁶⁰ Ibid, p. 250.

⁶¹ Ibid, pp. 184–185.

⁶² Ibid, p. 138.

⁶³ Ibid, p. 132.

гостеприимно принимали на своей земле всех иноверцев и строили для них храмы⁶⁴. Миролюбие и терпимость – его дополнительный аргумент в пользу истинности индуизма.

Качества индуистов предстают лучшим доказательством всеобъемлющего толерантного характера индуизма, особенно на фоне религий, практикующих миссионерство и прозелитизм. Более того, индуизм – это сама жизнь: Вивекананда считает, что на субконтиненте религия – «одно-единственное занятие в жизни»⁶⁵, и в ней сконцентрирована жизненность народа, его идеал, построенный на отречении, бесстрашии и любви⁶⁶. Философ нигде не говорит об упадке веры и религии в Индии – «возрождение веры» здесь не требуется, поэтому его образ индуизма – не ревайвалистский. В предложенных им характеристиках индуизма отсутствуют малейшие признаки агрессивности, а толерантность и миролюбие индуизма, по Вивекананде, не вяжутся с «агрессивным индуизмом», который ему приписан, хотя в ситуации, когда соотечественники страдают от многочисленных *социальных* проблем, философ видит источник силы и энергии для соотечественников в религии. В «Лекциях от Коломбо до Алморе» слово «агрессивный» в приложении к индуизму не встречается, хотя позже появляется в интервью и беседах Вивекананды. В интервью журналу «Прабуддха Бхарата» («Пробужденная Индия», 1898) он определил особенность возглавленного им духовного движения как «агрессивность», но «исключительно в религиозном смысле» миссионерского стремления разрушить узы и «затопить мир религиозными идеями»⁶⁷, и речь там не идет о качествах индуизма. Тем более что Вивекананда был стойким противником всех видов фанатизма, порождающего ненависть и неспособность к созиданию.

Выводы

Теоретическая трактовка индуизма Свами Вивеканандой стала результатом сознательной гуманизации традиционной религии, объединяющей рафинированную философию и «народные» практики и течения, брахманские учения и региональные культы. Сделав веданту средоточием универсального смысла индуизма, явленного в откровении Упанишад, Вивекананда выводит на первый план *человеческое* содержание отношений души и Бога

⁶⁴ Ibid, pp. 114–115, 186–188, 274.

⁶⁵ Ibid, pp. 107, 146, 152.

⁶⁶ Ibid, pp. 177–178, 204–205.

⁶⁷ Ibid, vol. V, p. 225.

(Брахмана) – любовь, которая является сутью религии независимо от понимания Бога верующим. Любовь как религиозное чувство определяет не только отношения человека и Бога, но и отношение его к миру и отношения людей в обществе. От любви производно этическое содержание индуизма, побуждающее исполнять свой долг, служить ближнему и всему миру. Тем самым Вивекананда дорабатывает те содержательные аспекты индуизма, которые прежде в традиционном обществе Индии осмысливали только в рамках неортодоксальных духовных движений. Идеализация индуизма через представление его человеческим, милосердным, одухотворяющим бытие, ведущим человека к свободе, во-первых, служит критике реального традиционного индуизма с его кастовой системой, жестокими обычаями, застывшими требованиями; во-вторых, позволяет интегрировать общими смыслами многообразие индуизма современного, увести на второй план практические и формальные различия внутри этой духовной традиции. Практическая интенция этой интерпретации – прежде всего в стремлении Вивекананды объединить разнообразно верующих индуистов всех регионов Индии для духовного обновления, развития и решения жизненно важных *социальных* проблем. И если судить по его целям, среди которых политические принципиально отсутствовали, а преобладали социальные и культурные, такое объединение мыслилось им как адекватное современным потребностям общества.

Литература

- Basu 2002 – Basu, Sh. (2002), *Religious Revivalism as Nationalist Discourse: Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi, New York.
- Dasgupta 2012 – Dasgupta, S. (2012), *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.
- Lorenzen 2006 – Lorenzen, D. (2006) *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Yoda, New Delhi.
- Mitra 2018 – Mitra, A. (2018), *The Dawn of Religious Pluralism: The Importance of the 1983 World Parliament of Religions in Chicago*, Prabuddha Bharata, September, pp. 659–657.
- Raychaudhuri 1988 – Raychaudhuri, T. (1988), *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi etc.
- Sen 2005 – Sen, A. (2005), *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*, Penguin Books, London.
- Sharma 2013 – Sharma, J. (2013), *A Restatement of Religion: Swami Vivekananda and the Making of Hindu Nationalism*, Yale University Press, New Haven & London.
- Stietencron 1995 – Stietencron, H., von. (1995), Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism, in Dalmia, V. and

- Stietencron, H., von, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Sage, New Delhi, pp. 51–81.
- Костюченко 1977 – Костюченко В.С. Вивекананда. М.: Мысль, 1977. 190 с.
- Скороходова 2015 – Скороходова Т.Г. Феномен «открытия Индии» в социальной мысли Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 189–200.
- Ткачева 1991 – Ткачева А.А. «Новые религии» Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 214 с.
- Ткачева 1999 – Ткачева А.А. Неоиндуизм и индуистский мистицизм // Древо индуизма. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 470–486.
- Торчинов 2005 – Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. 473 с.
- Фаликов 1994 – Фаликов Б.З. Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука, Восточная литература, 1994. 219 с.

References

- Basu, Sh. (2002), *Religious Revivalism as Nationalist Discourse: Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi, New York.
- Dasgupta, S. (2012), *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.
- Falikov, B.Z. (1994), *Neoinduizm i zapadnaya kul'tura* ['Neo-Hinduism and the Western Culture], Nauka, Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Kostyuchenko, V.S. (1977), *Vivekananda* [Vivekananda], Mysl', Moscow, Russia.
- Lorenzen, D. (2006), *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Yoda, New Delhi.
- Mitra, A. (2018), *The Dawn of Religious Pluralism: The Importance of the 1983 World Parliament of Religions in Chicago*, Prabuddha Bharata, September, pp. 659–657.
- Raychaudhuri, T. (1988), *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi etc.
- Sen, A. (2005), *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*, Penguin Books, London.
- Sharma, J. (2013), *A Restatement of Religion: Swami Vivekananda and the Making of Hindu Nationalism*, Yale University Press, New Haven & London.
- Skorokhodova, T.G. (2015), Fenomen "otkrytiya Indii" v sotsial'noi mysli Bengal'skogo Renessansa ["Discovery of India" Phenomenon in the Bengal Renaissance's Social Thought]. *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 189–200.
- Stietencron, H., von. (1995), Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism, in Dalmia, V. and Stietencron, H., von, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Sage, New Delhi, pp. 51–81.
- Tkacheva, A.A. (1991), *"Novye religi" Vostoka* ['New Religions' of the East]. Nauka, GRVL, Moscow, Russia.

- Tkacheva, A.A. (1999), "Neo-Hinduism and Hindu mysticism", in *Drevo induizma* [Hinduism tree]. Vostochnaya literatura RAN, Moscow, Russia, pp. 470–486.
- Torchinov, E.A. (2005), *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Paths of Philosophy in the East and West: Cognition of the Beyond]. Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Татьяна Г. Скороходова, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, Пензенский государственный университет, Пенза, Россия; Россия, 440026, г. Пенза, ул. Красная, д. 40. skorokhod71@mail.ru

Information about the author

Tatiana G. Skorokhodova, Dr. of Sci. (Philosophy), Cand. of Sci. (History), professor, Penza State University, Penza, Russia; bld. 40, Krasnaya Str., Penza, Russia, 440026; skorokhod71@mail.ru

India Biblica: из истории духовной поэзии народов Индостана

Евгений Б. Рашковский

*Национальный исследовательский институт мировой экономики
и международных отношений им. Е. М. Примакова РАН,
Россия, Москва, eug.rashkov@gmail.com*

Аннотация. Востоковед, философ и поэт Е.Б. Рашковский представляет свои переводы из «Гитанджали» Рабиндраната Тагора и из фольклора евреев Кочина (Керала, Южная Индия). В обоих случаях речь идет о влияниях библейского монотеизма, но также и о влияниях библейского поэтического дискурса как такового на эти оба феномена поэтического наследия народов Индии.

Ключевые слова: Индия, Библия, монотеизм, Псалтирь, диалог, Тагор, евреи Кочина, Священный брак

Для цитирования: Рашковский Е.Б. India Biblica: из истории духовной поэзии народов Индостана // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 36–51. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-36-51

India Biblica. From the History of Religious Poetry in Hindustan

Eugene B. Rashkovsky

*Eugene M. Primakov National Research Institute of World Economy
and International Relations, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, eug.rashkov@gmail.com*

Abstract. The specialist in Oriental studies, philosopher and poet Eugene Rashkovsky presents his translations from Rabindranath Tagore's "Gitanjali" and from the folklore of Cochin Jews (Kerala, South India). In both cases the paper deals with the problem of Biblical monotheism, but also influences (as well as of the Biblical poetic discourse as such on these two phenomena of the poetic heritage of the peoples of India.

Keywords: India, The Bible, monotheism, The Psalms, dialogue, Tagore, Kochin Jews, Holy wedding

For citation: Rashkovsky, E.B. (2020), "India Biblica. From the History of Religious Poetry in Hindustan", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 36–51. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-36-51

...Я счастлив, я рад, что от жизни бывлой
Останется главное в силе:

Я вечностью стану, я стану землей,
Земной драгоценною пылью.

Рабиндранат Тагор.

Драгоценная пыль земли /

Пер Б.Л. Пастернака (1, с. 405)¹

Субконтинент Индостан – ограниченное с севера пустынями, неприступными горами, широкими реками и джунглями, а с запада, юга и востока – водами океана относительно замкнутое пространство, где издревле сталкивались, смешивались, оседали и наслаивались друг на друга в сложных, но все же исторически подвижных иерархических порядках несхожие расовые, языковые, этнокультурные, религиозные и интеллектуальные потоки. Кто-то пробирался или прорывался с суши, кто-то приплывал морем. Так, в Индостанском человеческом резервуаре формировались самые причудливые и исторически подвижные сочетания самых разнообразных форм социального, политического и духовного опыта [Алаев 2003; Рашковский 2008].

Уникальный опыт монотеизма, опыт постижения непрерывно и драматически длящегося диалога (вспомним мем Мартина Бубера – «Ты и я») также не прошел мимо интеллектуального опыта народов Индии: собственно религиозного, поэтического, философского [Скороходова 2013; Скороходова 2014].

Три религии библейского корня – христианство, иудаизм, позднее ислам – начали укореняться среди народов Индии с первых веков нашей эры, вовлекая в ряды своих последователей представителей коренного населения. Этот процесс – вопреки мощному общественному и казенному прессингу – продолжается и поныне [Рашковский 2019а]. Но что важно: значительная часть исповедо-

¹ Оригинал стихотворения опубликован в последнем прижизненном сборнике стихов Тагора – «Выздоровление» (1941); первая публикация пастернаковского перевода – 1957 (*Пастернак Б.Л. Полное собрание сочинений с приложениями*: В 11 т. Т. 6: Стихотворные переводы. М.: Слово, 2005. С. 625).

вавших религии библейского корня позднее переходила (или возвращалась) в индуизм, принося с собой те ментальные комплексы, которые закрепились в монотеистических религиях.

Как полагают многие исследователи, влияния ближневосточных, т. е. по существу библейских форм монотеизма в известной мере определили собой характер индуистского бхакти в его шиваитских и вишнуитских версиях.

Бхакти – религиозно-философская идея (как и сопутствующие ей религиозные практики) личной любовной связи и вечного собеседования верующей души с аватарами всегда недосказанного и таинственного Единого Бога. Хотя само неразвернутое понятие бхакти обнаруживается еще в текстах Бхагавадгиты и Упанишад [Цветкова 2009].

В настоящую публикацию я ввожу, во-первых, 12 своих переводов из английского текста «Гитанджали» Рабиндраната Тагора и 6 переводов из фольклора евреев Южной Индии: 4 свадебных песнопения и 2 стихотворных библейских апокрифа; последние можно с полным основанием – на русский манер – назвать духовными стихами.

Часть 1: «Гитанджали» – индийская Псалтирь

Рабиндранат Тагор (1861–1941) – великий индийский поэт и мыслитель, в оригинале писавший по-бенгальски, но подчас и по-английски. За годы своей жизни Тагор создал огромный свод поэтических и драматических произведений, романов, повестей, рассказов и публицистики. На протяжении прошлого века произведениями Тагора зачитывались и в Индии, и на Западе, и в России. Однако наибольшую мировую славу доставила Тагору его англоязычная книга стихов «Гитанджали»².

² Из письма Пастернака французскому поэту Рене Шару (Переделкин, 30.05.1958): по словам Пастернака, Тагор – «это великое имя, великая жизнь, это поэзия... К тому же я был окружен теми, кто в постсимволистские времена восхищался Гитанджали» (*Пастернак Б.Л. Полное собрание сочинений с приложением: В 11 т. Т. 10: Письма 1954–1960, с. 230*).

Лично до меня дошли по крайней мере три устных свидетельства старых российских интеллигентов о немалом значении Тагора в их внутреннем самоопределении. Такими свидетелями оказались для меня театральный педагог Александра Георгиевна Кудашева-Тиникова (1893–1970), мой отец – адвокат Борис Федорович Рашковский (1896–1977), протоиерей Александр Мень (1935–1990). Воспоминания обо всех троих см. (*Рашковский Е.Б. Философская планета Арбат: Книга воспоминаний*).

Два слова об истории книги

В 1910 г. Тагор выпустил книгу рифмованных и размерных стихов на своем родном бенгальском языке – «Гитанджали». А в 1912 г., будучи в Англии, поэт подготовил английский перевод части стихотворений своей книги. Перевод был выполнен особым – безразмерным и безрифменным, напоминающим верлибры Уолта Уитмена – стихом; немалую помощь в создании и редактировании книги оказал Тагору ирландский поэт Уильям Батлер Йейтс (1865–1939). Европейцы приняли «Гитанджали» с восторгом, назвав книгу «Евангелием радости» [Ивбулис 1981, с. 218]³; вероятно, такое определение могло быть следствием лишь первых и притом весьма поверхностных впечатлений от книги, сила которой – в многозначности и многоплановости ее тем и настроений. За внешней простотой английского верлибра угадывалась сложнейшая смысловая и ритмическая структура⁴. Структура, во многом восходящая к поэтике Библии короля Иакова (прежде всего – Псалтири) и к поэтике Уолта Уитмена, также (несмотря на весь пантеизм этого великого поэта) впитавшей в себя элементы англосаксонской церковной словесности, проповеди и гимнографии.

«Гитанджали» – именно в английском ее изводе – самое популярное из произведений Тагора не только в мире, но и в самой многоязычной Индии. У нас в России англоязычную «Гитанджали» переводили Зинаида Афанасьевна Венгерова (1867–1941), Юргис Казимирович Балтрушайтис (1873–1944), Николай Алексеевич Пушешников (1882–1939).

Название книги – почти непереводаемо: «жертвенные песни», «приношение песен» и т. д. Однако само это название свидетельствует, что книга Тагора скрывает некую литургическую подоплеку: в богослужебных практиках разных верований и народов акт жерт-

М.: Новый хронограф, 2019. 224 с.). Невозможно забыть силу впечатлений от русских переводов произведений Тагора в моей ранней юности. Это касается прежде всего повести «Облака́», где сходятся темы мистической взаимосвязи природы, истории и любви.

³ В моем распоряжении был американский репринт первого издания этой книги от 1913 г. (*Tagore R. Gitanjali [Songs offerings]. A collection of prose translations made by the author from the original Bengali. With an introduction by W.B. Yeats. Collier, Macmillan, N. Y., 1971 [reprint 1913]*).

⁴ Chakravarty, A., Vorwort, in Tagore, R. (1958), *Gitanjali* / Deutsche Übtsetzung von Dr. G.M. Muncker und Dr. A. Haas nach der englische Prosaübersetzung... Freiburg in Breisigau (книга из фонда Дома-музея Б.Л. Пастернака в Переделкине. Шифр – ДМП ВХ 304; книга – с дарственными надписями немецких переводчиков Б.Л. Пастернаку).

воприношения сопровождался особо торжественными песнопениями [Скабалланович 2016].

Основная тема «Гитанджали» – восходящая к поэзии индийских средневековых бхактов тема вечного и проникновенного собеседования поэта со Всевышним – причем как собеседования сугубо личного, непосредственного, так и опосредованного: через красоту и взволнованность природы, через случайно услышанные звуки флейты, через доверчивость и открытость ребенка, через верность другого человека⁵.

Что же касается христианских влияний на поэтику англоязычной «Гитанджали», – то Тагор впитал эти влияния с детства: сам его семейный круг был связан с великим реформатором индуизма – Раммоханом Раем, пытавшимся осуществить своеобразный монотеистический синтез евангельских идей с ведическим наследием – прежде всего с монотеистическими интуициями Упанишад...⁶

Правда, в тагоровской «псалтири» не столь силен, как в собственно Псалтири, исторический элемент. Но если присмотреться к стихотворению 35, то и здесь можно обнаружить момент религиозного историзма: осуждение прошлого, сомнения в настоящем, чаяние будущего. Да и кроме того – тема расширяющегося сознания, тема постижения раздвигающихся горизонтов мира, столь характерная для «Гитанджали» – также глубоко исторична.

...Итак, 12 стихотворений из английского извода книги «Гитанджали», которые привожу в своих переводах.

№ 7

Сбросила песня моя все побрякушки, не надо ей прикрас и нарядов. Повредят побрякушки нашему единенью, встанут они меж Тобой и мною: перебьется их перезвоном Твой шепот...

Мое тщеславье поэта, – оно навек умирает перед взором Твоим. Наставник мой и Поэт – я присяду у Твоих ног. Только позволь, чтобы

⁵ Тема опосредованной Божественной речи, обращенной к поэту, – тема, не чуждая и европейско-христианской поэтической традиции (св. Франциск, Ламартин, Лермонтов, Норвид, Пастернак...). Это – то самое, что Альберт Эйнштейн, имея в виду также и Псалтирь, определил как «космическое религиозное чувство» (*Эйнштейн А. Космическая религия // Эйнштейн А. «Религия и наука» – Religion und Wissenschaft. Berliner Tageblatt, 11 Nov. 1930. Статья напечатана также в “New York Times Magazin”, 9 nov. 1930 и в сб. “Mein Weltbild”, 1934).*

⁶ Проблема «Раммохан Рай – семейство Тагоров – Рабиндранат Тагор» подробно разработана в монографиях и статьях Т.Г. Скороходовой.

жизнь моя стала прямой и простой, как тростниковая флейта, чтобы наполниться музыкой Твоей⁷.

№ 22

В сумраке июльских дождей – Ты проходишь беззвучными шагами, незримый, как ночь, никому не заметный.

Нынешнее утро сомкнуло глаза, и не слышит оно порывов восточного ветра, и тяжелой пеленой заволокло вечную синеву небес...

Безмолвны птицы лесистых холмов, и замкнуты двери в каждом дому. А Ты – одинокий скиталец на улицах пустых...

Единственный мой Друг, Возлюбленный мой, – открыты двери дома моего, – так не пройди же мимо, словно сон...

№ 35

Там,

Где разум бесстрашен и высоко поднята голова,

Где свободно познание,

Где мир не раздроблен мелкими перегородками среди людей,

Где в глубинах истины рождаются слова,

Где тяга к совершенству – неустанна,

Где разума чистый поток не теряется в унылых пустынных песках омертвелых привычек,

Где Ты Сам направляешь наш разум, обогащая Собой наши мысли и наши дела, –

Отче мой, в этой небесной свободе – разреши пробудиться моей стране!

⁷ Стихи о тростниковой флейте особо ценились Пастернаком, издавна знавшим «Гитанджали» прежде всего в немецких переводах. См. письмо Пастернака к Амию Чакраварти (бывшего некогда секретарем Тагора) от 12 января 1960 г. (*Пастернак Б.Л.* Полное собрание сочинений с приложением: В 11 т. Т. 10: Письма 1954–1960. С. 564). Так что через Чакраварти (1901–1986) отчасти пересеклись судьбы Тагора и Пастернака [Рашковский 2001, с. 106–119].

Вообще, в переделкинской библиотеке Пастернака насчитывается четыре издания произведений Тагора: три книги стихов и роман «Дом и мир» в немецком переводе. Кроме того, в книжном собрании Евгения Борисовича и Елены Владимировны Пастернак хранится издание с дореволюционной орфографией: *Tagor P.* Гитанджали. Жертвенные песнопения / Пер. Н.А. Пушешникова под ред. Ив.А. Бунина. 2-е изд. М.: Книгоизд-во писателей [б. д.], 56 с. Книга имеет дарственную надпись Бориса Леонидовича Евгении Владимировне Пастернак (июль 1922).

№ 36

Взываю к Тебе в молитве, Владыко, – сокруши, в корне сокруши ничтожество сердца моего.

Даруй мне силы выносить радости и печали.

Даруй мне силы, чтобы плодотворно было мое служение в любви.

Даруй мне силы вовек не отвращать свой взор от бедняка и не преклонять колени перед бесчинной властью.

Даруй мне силы поднять свое сознание превыше житейских мелочей.

И даруй мне силы, чтобы сами они – эти мои силы – с любовью склонялись перед волею Твоей.

№ 38

Тебя желаю, и только Тебя⁸, – и пусть сердце мое повторяет эти слова без конца. А помыслы, что сбивают меня с толку и день, и ночь, – до самого основания обманны и пусты.

И как ночь скрывает во мраке свою тоску о свете, – так и в безмолвной моей глубине отдается звоном мольба: Тебя желаю, и только Тебя.

И как буря, взрываясь против покоя во всю свою мощь, сама разрешается покоем, – так и бунт мой против Твоей любви разрешается мольбой: Тебя желаю, и только Тебя.

№ 50⁹

От двери к двери пробирался я по сельским заулкам, как вдруг, словно некий сияющий сон, остановилась предо мной золотая колесница. И удивился я: кто же Он, этот Царь над царями?

И понадеялся я, и возомнил, что всем дурным моим дням наступит конец. И встал я перед Тобой, молча ожидая милостыни, что рассыплется вокруг меня в пыли.

Остановилась колесница. И Ты сошел с улыбкою ко мне. И я решил: наконец-то пришла удача всей жизни моей! А Ты раскрыл Свою ладонь предо мною со словами: «Что бы ты мог Мне подать?»

И какой же это был царственный жест – жест прошения у попрошайки!

Смутился я, смешался я, и медленно достал из котомки одно зернышко и протянул Тебе...

Но как удивился я на исходе дня, когда, вывернув котомку, обнаружил на полу, в убогой кучке зерен, одну крупинку золота. И горько зарыдал: отчего не хватило мне сердца отдать тебе все, что имел?..

⁸ Ср.: Пс 42(41):2.

⁹ Нищенство, сиротство, юродство, униженность Бога перед лицом людского самодовольства – одна из мистических тем ближневосточного монотеизма, имеющая аналогии и в культуре бхакти.

№ 62

Доченька, когда приношу я тебе цветные игрушки, то начинаю понимать, откуда игра красок в облаках и на воде, откуда такая игра оттенков и красок среди цветов, – когда приношу я тебе цветные игрушки.

Когда напеваю тебе плясовой мотив, то начинаю познавать, откуда музыка в листве, откуда такие хóры волн, воссылаемые к притихшему сердцу земли, – когда напеваю тебе плясовой мотив.

Когда приношу я сладости в нетерпеливые ручонки твои, то начинаю познавать, для чего в цветах сочится мед, для чего струится в плодах сладкий сок, – когда приношу я сладости в нетерпеливые ручонки твои.

Доченька, когда целую тебя в лицо, вызывая улыбку твою, то понимаю наверняка, какое блаженство несет нам с небес утренний свет и какая приходит отрада, если тело мое продувается летним бризом, – когда целую тебя, вызывая улыбку твою.

№ 63

Ты сдружил меня с теми, кого я не знал. Ты приютил меня в чужих домах. Приблизил Ты ко мне дальних и побратал с чужаками.

Когда покидаю я привычный свой кров, – на сердце у меня непокой: ибо забываю, что старое обитает в новом и что все обитает в Тебе.

Чередой рождений и смертей – в этом мире и в иных мирах, – куда бы Ты не повел меня, – Ты все тот же¹⁰, Ты – единственный Сотоварищ бесконечной жизни моей, Ты – радостью связующий мое сердце со всем непонятным и непривычным.

Кто знает Тебя, – нет у него ни чужих людей, ни закрытых дверей. Так исполни же молитву мою, чтобы не потерять мне соприкосновение с Тобою Единым в этой игре несчетных миров.

№ 69

...И все тот же поток жизни, что днем и ночью струится в крови моей, – несется сквозь полноту Вселенной в ее ритмическом танце.

И это – все та же жизнь, что пробивает из праха былинки трав и разрастается в буйстве листвы и цветов.

И это – все та же жизнь, что качает колыбель океанов в чередованиях рождений и смертей, отливов и приливов.

И чувствую, что, соприкасаясь с этой живой Вселенной, любая частица плоти моей наполняется славой. И горжусь, что ритмический жизненный трепет веков – именно в это мгновение – бьется в моей крови.

¹⁰ Ср.: Пс 102/101:28; Евр 1:12.

№ 74

Нет больше дня, и земля в полутьме. А я спускаюсь к потоку, наполнить глиняный свой кувшин.

Воздух вечерний проникнут печальной музыкою воды, и музыка эта затягивает меня в полутьму. А на тропке прибрежной – ни души, один только ветер. И только рябь разбегается по глади реки.

Не знаю, вернусь ли в свой дом. Не знаю, кого приведется мне встретить. А на отмели – челнок, и неведомый мне человек – играет на лютне.

№ 93

Кончилась побывка. Братья, прощайтесь со мною. Низко кланяюсь вам. И – ухожу.

Вот ключи от моих дверей. Все распоряженья свои по дому – отменяю. Только прошу: несколько добрых слов вослед.

Мы жили бок о бок долгие годы, и я получил от вас больше, чем смог вам дать. Но день уже меркнет, а в лампаде, что освещала дальний угол моего покоя, – иссякло масло. Повестка пришла. Я готов отправиться в путь.

№ 103

В едином поклоненье Тебе, Владыко мой, да разрастутся все мои чувства, чтобы обрести эту Вселенную у ног Твоих.

И пусть, словно июльская туча, в тяжести еще не прорвавшихся ливней, – все сознание мое склонится у Твоего порога – в едином поклоненье Тебе.

И пусть все песни мои, все звоны струн моих – сольются в едином аккорде и востекут к океану молчанья – в едином поклоненье Тебе.

И пусть, словно истомившаяся по горным гнездам своим, летящая день и ночь журавлиная стая, – станет жизнь моя перелетом к вечному дому – в едином поклоненье Тебе.

Часть 2: «Словно Шехины отражение...»

Шесть переводов из фольклора евреев Южной Индии

Фольклор евреев Кочина (штат Керала) – фольклор древней, возникшей из смешения нескольких волн еврейских выходцев с автохтонами-дравидами, общины [Глушкова 2015]. Ее история насчитывает чуть ли не полтора тысячелетия. Публикуемые ниже тексты стали известны благодаря трудам израильских фольклористов. Благодаря помощи Бориса Евгеньевича Рашковского мне

удалось получить их музыкальные записи и английские подстрочки, оригиналы которых хранятся в фондах «Музейон Израэли» в Иерусалиме. Это – женский фольклор на языке малайялам, исполняемый а саpella. Музыкальное сопровождение заменяли «притопы и прихлопы». Ритм – прихотливый и всегда относительно быстрый. К настоящему времени, в связи с репатриацией общины в Израиль и частичным ее растворением в израильском народе, ее фольклор, по существу, вымер. Однако, как убедится читатель, сохраненная трудами фольклористов эта контаминация библейского и автохтонно-индийского наследия может представлять интерес для религиоведа и историка культуры.

Что характерно для публикуемых ниже памятников кочинской народной поэзии – не только ее кровная связь с традициями библейского мышления, но и некое, присущее культуре народов Индии и в особенности – народов ее «Дравидийского Конуса», *упоение красотой жизни*.

Условная датировка переводимых стихов: XVIII – первая половина XX столетия.

Когда Моисей получил Знание (Muyumpaya Tampirante): апокрифический сказ¹¹

Уж как Тот, Кто в начале Мира, – Он познаньем одарил Моисея,
И, обогатившись познаньем, – Гóспода Моисей восславил.
На высокой на горé Синайской – Бог явился в царственном сиянье,
На высоких горах Сеира¹² – все сиянием озарялось.
Словно все ароматы мира – полыхали в огне Господнем,
И дымы возносились к Небу – благоуханьем приятным.
«Да подымется дым курений – к самому высокому Небу!»
И взошел тогда дым курений – к самому высокому Небу.
Моисей же, мудальяр великий¹³, – восходил на гору Синая,

¹¹ По своей поэтике этот сказ удивительно напоминает старинные русские «духовные стихи». Только, в отличие от протяжного ритма последних, сказ рецитируется в относительно быстром темпе, с «прихлопом и притопом». Судя по звукозаписи, в каждой строке сказа – цезура, и именно с «прихлопом».

¹² Горные цепи в Южной Палестине, предположительно между Мертвым морем и Акабским заливом (*Рункер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn: Christliche Verlagbuchhandlung, 1999. С. 884).

¹³ Мудальяры – одна из высоких брахманских каст Кералы. В данном случае подчеркивается высокий статус Моисея как кастового нотабля евреев. А свидетельствами весьма высокого ритуального статуса

А уж прежде своего восхождения – говорил мудальяр великий,
Говорил он со своим братом – со священником Аароном.
«Ты возьми, Моисей, скрижали – в свои могучие руки».
Но как схватил мудальяр скрижали, – на скрижали не поглядевши,
Только так тяжелы были скрижали, – что выпали они из рук Моисея.
А как выпали они из рук Моисея, – осыпались буквы Божьего
Закона.

«Моисей, собери все силы – выбей заново буквы на камне!»
И собрал Моисей все силы – и выбил на камне буквы Закона.
Выбил – сынам Израилевым во благо.
Во благо – и ради свободы.
Моисею-мудальяру – благословенье,
Аарону-священнику – благословенье,
Сынам Израилевым – благословенье!
Жив Господь наш – во веки и веки,
И во веки – Имя Его благословенно!

«Золотистое тело (Ponitta meni)»: славословие невесты¹⁴

Золотистое ее тело
Словно землю всю освещает,
И ступает она легко и гордо,
И руками слегка качает.
Только Сам Всевышний Бог
Сотворить такое мог!
Словно Шехины¹⁵ отражение –
Золотистое ее платье.
Да пошлет же ей Сам Всевышний
Сто лет жизни и всякого счастья!

кочинских евреев являются две бронзовые таблицы эдикта кочинского махараджи, хранящегося в «Музейон Исраэли». Согласно этому эдикту, евреям Кочина дозволялось ездить на слоне, ходить под зонтиком и трубить в трубу. Эдикт датируется примерно 1000 г. н. э.

¹⁴ В описаниях «героев» песенных повествований есть одна типично индийская черта, почти отсутствующая в традиционных еврейских текстах: краткое описание внешностей и статей «героев».

Тема же священного Брачного Пира, восходящая к Песне Песней, – одна из важных эсхатологических тем не только в библейской, но и отчасти даже в талмудической словесности.

¹⁵ Согласно иудейской мистике – Божественное Присутствие во Вселенной в его женственной красоте.

«В облачение золотом... (Ponnanam tintu)»: славословие жениха

Царь¹⁶ приехал в паланкине, в облачение золотом –
Побывать за нашим праздничным столом. – Nalla!¹⁷

Ожерелье золотое, и походка так легка,
Он наряжен в золотистые шелка. – Nalla!

С опахалами павлиньими гвардейцы входят в дом,
И поют они, и пляшут пред царем. – Nalla!

А в составе свиты царской – весь оркестр боевой
С барабанами, да с флейтой, да с трубою золотой. – Nalla!

А уж гости прибывают, прибывают,
И перстнями, и плодами царя ублажают. – Nalla!

Кто учтивей всех и краше? – Ты его благослови:
Царь вошел в жилище наше Божьим вестником любви. – Nalla!

Как на свадьбе – право слово! – в доме шум и гром,
Из-за топота людского – стены ходуном. – Nalla!

В этом доме нету места зависти и злу,
А прекрасная невеста всех зовет к столу. – Nalla!

Всех к столу невеста просит, и родня ее добра,
На серебряном подносе – и бетель¹⁸, и менора. – Nalla!

Прибыл царь к нам в паланкине, в облачение золотом –
И сидит за нашим праздничным столом. – Nalla!

¹⁶ Кто таков «царь»? Трудно определить однозначно. Это может быть и кочинский махараджа, покровительствовавший «своим» евреям, и голландский или британский колониальный администратор, и один из нотаблей самой еврейской общины, и, в конце концов, жених собственной персоной. Но не это различие самое главное. «Царь» – это прежде всего знак Божеского Присутствия. Славословие несет на себе отпечаток мистических представлений еврейского народа о браке как о символе сакрального космического Пира. Представлений, отнюдь не чуждых и индуистской традиции.

¹⁷ “Nalla!” (малайялам) – хорошо, благо, славно.

¹⁸ Острая гигиеническая жвачка, распространенная среди народов бассейна Индийского океана.

«Жених благородный... (Sariman talamuti): свадебная песня

Кукушка сообщает невесте:

Жених благородный в красивой чалме
Алой пудрою изукрашен.
Скромна и достойна походка его,
Он ступает по улице нашей.

Слежу за каждым шагом его
С высоты деревьев и башен.
Жених благородный в красивой чалме –
Он ступает по улице нашей.

Невеста отвечает кукушке:

Нетерпенье мое и мою любовь
Донеси жениху по дороге!
Корабли швартуются в нашем порту,
Толпится народ в синагоге.

Синагога на перекрестке стоит,
Сколько ждать жениха мне осталось?..
Моряки-португальцы знают весь свет,
И для них ничего необычного нет –
Расскажи им про мою радость!..

На корабле (Karpallile): свадебная песня

Ветер жестокий качает корабль моего жениха. Бам-барабам!
Ветер жестокий качает корабль моего жениха. Бам-барабам!¹⁹
Жених и невеста взошли на борт. Бам-барабам!
Корабль жениха,
Корабль жениха,
Корабль моего жениха!

¹⁹ Издавна кочинские евреи в значительной своей части специализировались на деревянном кораблестроении. Можно вспомнить, что деревянное кораблестроение было одной из средневековых «еврейских» профессий (напр., в мавританской Испании, в Португалии после Реконкисты). Эта специализация кочинских евреев отошла в прошлое вместе с приходом в Кералу паровых судов, производимых в Европе.

Корабельная же качка – не только символ любовного восторга и упоения, но и символ отличия кочинских евреев от их соседей-индустристов. Это отличие было связано с ритуальным употреблением вина при встрече Субботы и по праздникам.

Эй, берегись-берегись,
С другим кораблем не столкнись!

Ветер жестокий качает корабль моего жениха. Бам-барабам!
У корабля паруса – сплошные шелка. Бам-барабам!
В волны мы бросили якорь алмазный. Бам-барабам!
Бархат нарядов – зеленый и красный.
Серебряным звоном прекрасным,
Гулом свадебным многогласным –
Нынешний
Праздник –
Святись!
Эй, берегись-берегись,
С другим кораблем не столкнись!

Царь Саул (Saulameleh): духовный стих²⁰

Да будет Господь нам подмогою самой первой!
Ходит царь Саул перед полками:
«С Божьей помощью – кто поразит великана?»
Отвечает Давид сын Иессея:
«С Божьей помощью – пойду и одолею!»

«Коли так, – дочку за тебя выдам,
Да еще выделю полцарства в придачу».

А Давид, Господа восславив,
Помолился Ему со словами:
«Бог мой создал меня и воззвал меня к жизни,
Во глубине моего страданья
Услыхал Он мою молитву
И от бездны меня избавил».

Литература

- Алаев 2003 – Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб.: Алетейя, 2003. 304 с.
Глушкова 2015 – Глушкова И.П. Путь на родину и «обратная миграция» [Электронный ресурс] // Лехаим, 20.03.2015. URL: URL:lechaim.ru/academy/put-na-rodinu-i-obratnaya-migratsiya/ (дата обращения: 05.09.2019).

²⁰ Этот духовный стих (да будет позволительно обращение к терминологии русских фольклористов) представляет собой условную контаминацию нескольких библейских повествований. См., напр.: 1 Сам (1 Царств) 17–18; Пс 54 (53).

- Ивбулис 1981 – *Ивбулис В.Я.* Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора. Проблема метода. Рига: Зинатне, 1981. 390 с.
- Рашковский 2001 – *Рашковский Е.Б.* Профессия – историограф: Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 247 с.
- Рашковский 2008 – *Рашковский Е.Б.* Индология и индо-логика: послесловие к книге Т.Г. Скороходовой // Скороходова Т.Г. Раммохан Рай: родоначальник Бенгальского Возрождения. Опыт аналитической биографии. СПб.: Алетейя, 2008. С. 351–361.
- Рашковский 2019а – *Рашковский Е.Б.* Свобода и несвобода в обществах Запада и Востока // Мировая экономика и международные отношения. 2019. Т. 63. № 3. С. 104–112.
- Скабалланович 2016 – *Скабалланович М.Н.* Толковый Типикон. М.: Сретенский монастырь, 2016. 814 с.
- Скороходова 2013 – *Скороходова Т.Г.* Религиозный опыт лидеров общества «Брахмо Самадж» и философская мысль Бенгальского Ренессанса // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока.* Вып. 7 / Отв. ред. Т.Г. Туманян. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2013. С. 103–117.
- Скороходова 2014 – *Скороходова Т.Г.* Выбор веры в религиозном гуманизме Бенгальского Возрождения // Вера. Мысль. Выбор. М.: Рудомино, 2014. С. 202–220.
- Цветкова 2009 – *Цветкова С.О.* Поэтика проповеди Кабира: некоторые черты // Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 104–113.

References

- Alaev, L.B. (2003), *Srednevekovaya Indiya* [Medieval India]. Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Glushkova, I.P. (2015), “Ways to motherland and “reverse migratio”, *Lekhaim*, 20 March, available at: lechaim.ru/academy/put-na-rodinu-i-obratnaya-migratsiya/ (Accessed 05 Sept. 2019).
- Ivbulis, V.Ya. (1981), *Literaturno-khudozhestvennoe tvorchestvo Rabindranata Tagora. Problema metoda* [Rabindranath Tagore’s literary and artistic works. Issue of the method]. Zinatne, Riga.
- Rashkovsky, E.B. (2001), *Professiya – istoriograf. Materialy k istorii rossiiskoi mysli i kul’tury XIX stoletiya* [The profession – historiographer. Some data towards Russian history and culture, 20th century]. Sibirskii khronograf, Novosibirsk, Russia.
- Rashkovsky, E.B. (2008), “Indology and Indo-logics for Skorokhodova T.G. Rammohun Ray: The Ancestor of the Bengal Renaissance”, in Skorokhodova, T.G., *Rammokhan Rai: rodonachal’nik Bengal’skogo Vozrozhdeniya. Opyt analiticheskoi biografii* [Rammohun Ray: The Ancestor of the Bengal Renaissance], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Rashkovsky, E.B. (2019), “Freedom and lack of freedom in societies of the West and East”, *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya*, vol. 63, no. 3, pp. 104–112.

- Skaballanovich, M.N. (2016), *Tolkovy Tipikon* [Interpretative Typicon], Sretenskii monastyr', Moscow, Russia.
- Skorokhodova, T.G. (2013), "Religious experience of the Brahmo Samaj leaders and philosophical thought of the Bengal Renaissance", in *Asiatica*, vyp. 7, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Saint Petersburg, Russia, pp. 103–117.
- Skorokhodova, T.G. (2014), "The Bengal Renaissance religious humanism: Issues in the choice of faith", in *Vera. Mysl'. Vybor* [Faith. Idea. Choice]. Rudomino, Moscow, Russia.
- Tsvetkova, S.O. (2009), "Kabir's sermons poetics: some features", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, ser. 13, iss. 4, pp. 104–113.

Информация об авторе

Евгений Б. Рашковский, доктор исторических наук, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия; Россия, 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 23; eug.rashkov@gmail.com

Information about the authors

Eugene B. Rashkovsky, Dr. of Sci (History), Eugene Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Moscow, Russia; bld. 23, Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997, Russia; eug.rashkov@gmail.com

Этико-интуитивистский подход М.К. Ганди к пониманию традиционных текстов

Елена А. Битинайте

*Краснодарское высшее военное
авиационное училище летчиков им. А.К. Серова,
Краснодар, Россия, bihelenite@gmail.com*

Аннотация. Поворот к гуманистической этике, определивший облик современной индийской философии, существенно повлиял на манеру толкования традиционных текстов мыслителями-реформаторами. Характерным примером переосмысления священного текста с нравственных позиций является статья М.К. Ганди «Смысл Гиты», перевод которой представлен вниманию читателей. Для Ганди процесс толкования текстов был своеобразной этической дисциплиной, поэтому его герменевтические установки неотделимы от его представлений о совершенствовании человека. Следуя намеченным индийским мыслителем путем, человек постепенно открывает свою глубинную связь с Богом и научается опознавать Его голос внутри себя. Это делает его независимым от авторитетных суждений и общепринятых интерпретаций и позволяет постигнуть «дух» священного текста, не останавливаясь на анализе его «буквы». Ганди не только выдвигает нравственные требования к толкователю текста, но также, как и другие реформаторы индуизма, призывает уделять внимание качеству рассматриваемого произведения, ставя под сомнение непогрешимость самых почитаемых священных писаний. Руководствуясь этими принципами, он трактует сюжет Бхагавадгиты аллегорически и видит суть поэмы в проповеди бессмысленности войны и описании путей духовного спасения.

Ключевые слова: М.К. Ганди, реформация индуизма, Бхагавадгита, этика, толкование текстов, внутренний голос

Для цитирования: Битинайте Е.А. Этико-интуитивистский подход М.К. Ганди к пониманию традиционных текстов // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 52–69. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-52-69

© Битинайте Е.А., статья, перевод, примечания, 2020

Статья представляет собой развернутый вариант доклада, прочитанного на конференции «XL Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» (Санкт-Петербург, 14–17 мая 2019 г.).

M.K. Gandhi's Ethical-Intuition Approach to Understanding Traditional Texts

Elena A. Bitinayte

*A.K. Serov Krasnodar Air Force Institute for Pilots, Krasnodar,
Russia, bihelenite@gmail.com*

Abstract. The turn to humanistic ethics, which defined the image of modern Indian philosophy, significantly changed the interpretation manner of traditional texts by the thinkers-reformers. The typical example of the rethinking of scripture from moral point of view is M.K. Gandhi's article "Meaning of the 'Gita' ". Translation of this text into Russian is presented to the readers. The process of texts interpretation was specific ethical discipline for Gandhi, therefore his hermeneutical principles are an integral part of his views on human development. Following the path, which was showed by the Indian thinker, one could gradually open his essential connection with God and learn to hear His voice inside. Such practice makes person independent from authoritative opinions as well as from customary interpretations and helps to understand the 'spirit' of scripture, without stopping on analyzes of its 'letter'. Gandhi not only makes ethical demands to commentator, but also just as other reformers of Hinduism, calls to pay attention for text's quality. This way he expresses the doubt about infallibility of the most respected scriptures. According to those principles, he interprets the plot of Bhagavad-Gita allegorically and sees the essence of the poem in preaching of meaninglessness of the war and in description of the spiritual salvation paths.

Keywords: M.K. Gandhi, reformation of Hinduism, Bhagavad-Gita, ethics, text interpretation, inner voice

For citation: Bitinayte, E.A. (2020), "M.K. Gandhi's Ethical-Intuition Approach to Understanding Traditional Texts", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 52–69. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-52-69

История индийской философии отмечена богатейшей комментаторской традицией. Точнее, классическая индийская философия преимущественно носила комментаторский характер, и истолкование уже существующих положений было приоритетной задачей в сравнении с выдвижением новых идей [Псху 2016, с. 82; Крыштоп, Псху 2017, с. 163; Скороходова 2018, с. 11]. Долгое время интерпретация священных текстов, как и доступ к ним, оставались привилегией элит. Первые переводы Веданта-сутры на бенгали, хиндустани и английский, а также ряда Упанишад на бенгали и английский, изданные в 1815–1819 гг. Раммоханом Раем, лишили брахманов монополии на священное знание и положили

начало процессу реформации индуизма [Рыбаков 1981, с. 20; Скороходова 2008а, с. 75–88; Скороходова 2018, с. 34–35]. Переосмысление своей традиции малочисленными последователями Раммохана шло параллельно с освоением ими западного культурного пространства, открывшегося с установлением британского владычества на Индостане. Свободный доступ к ранее закрытым для непосвященных или к новым текстам актуализировал проблемы их понимания и определения их ценности в кругу неортодоксально мыслящих интеллектуалов. Их стремление к уяснению смыслов текстов носило во многом прагматический, а не теоретический характер. В этом подходы к древнему наследию реформаторов и их оппонентов – охранителей – пересекались: если первые использовали традиционные индуистские тексты как инструмент обоснования своих новаторских идей, то вторые ссылались на эти же произведения для подтверждения незыблемости существующих порядков. Обращение мыслителей нового типа к традиционным текстам тесно связано с их нравственными исканиями. Новой для индийской мысли того времени стала сама постановка этических и социальных проблем [Скороходова 2018, с. 16]. Это означает не отсутствие интереса к морали в прежние времена, но именно проблематизацию персонального и общественного бытия [Скороходова 2008b, с. 208–209], отход от традиционного представления о нравственности как соблюдения устоявшихся правил¹. Глубинное осознание проблемности частной и общественной жизни побуждает неортодоксальных мыслителей искать доказательства неправомерности норм и обычаев, противоречащих их гуманистическим взглядам. Различные варианты интерпретаций традиционных текстов, предложенные ими, служили этой цели.

Особенно ярко сосредоточенность на этической проблематике проявилась в мысли Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948). Как и другие инициаторы перемен, он стремился показать, что моральная слабость индийского народа – истинная причина его нынешних бедствий². Аналогично с нравственных позиций он оценивал и жизнь современного ему Запада, находя ее преисполненной пороками алчности, лени и погони за удовольствиями³. Этика

¹ Об этических представлениях в традиционном индийском обществе см.: *Парибок А. Этика // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 474–476; см. также [Скороходова 2018, с. 132–134].*

² Gandhi, M. (1958–1994), *The Collected Works*. In 100 vols. New Delhi: Government of India, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, vol. 10, pp. 21–23.

³ Ibid, p. 21.

служила для него мерилom истинности и ценности всего, что его окружало, с этикой он связывал всю свою деятельность, заслужив репутацию праведника в политике.

Сосредоточенность Ганди на нравственной проблематике – это «ключ», помогающий лучше понять его подход к толкованию текстов родной традиции, равно как и его отношение к любым произведениям, к примеру, его предпочтения в области художественной литературы. Его манера обращения с традиционными текстами сходна с критическим подходом реформаторов индуизма, связывавших возникновение безнравственных, по их мнению, обычаев с искажением древних произведений позднейшими интерполяциями. Одновременно, следуя за мыслителями-гуманистами, в частности за Л.Н. Толстым, которого Ганди считал своим учителем, он видел главную ценность текста в заложенной в нем морали, а не в красоте авторского слога или увлекательности сюжета, не в том, что превращает книгу в источник развлечения и удовольствия. Обозначенная общность позволяет утверждать, что все нижеследующее в определенной мере применимо и к исследованию мысли подобных Ганди религиозных реформаторов и моралистов. Учитывая это, вернемся к индийскому мыслителю и обозначим составляющие его «этической» герменевтики: 1) моральные требования к читателю и толкователю текста; 2) этический отбор текстов, заслуживающих внимания; 3) отбор материалов внутри текста на основании нравственных критериев; 4) толкование отобранных положений в соответствии с мировоззрением и моральными установками интерпретатора. Три первых пункта характеризуют условия успешной интерпретации и подготовку к ней и лишь четвертый раскрывает сам процесс толкования.

Рассмотрим эту схему подробнее на примере обращения Ганди к самому значимому, по его признаниям, для него священному тексту – Бхагавадгите⁴.

1. *Субъект интерпретации.* В любой культуре действуют свои механизмы сохранения и распространения наиболее ценных информационных ресурсов. В результате определенные тексты приобретают статус священных, классических или наделяются юридической силой, а содержащиеся в них положения становятся обязательными для изучения и воплощения членами всего сообщества или, по крайней мере, представителями элит. Мощное вли-

⁴ Об интерпретации Ганди поэмы см.: Gandhi, M., op. cit., vol. 32, pp. 94–376; vol. 40, pp. 245–246; vol. 49, pp. 111–149; Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 129–130; см. также [Koppedrayar 2002; Sinha 2013, pp. 39–41; Chakrabarty, Majumdar 2013].

яние великих текстов на судьбы культур, однако, не препятствует критически мыслящим личностям сомневаться в их значимости и предлагать свою трактовку их содержания, не совпадающую с общепринятой. Но каждый ли может претендовать на роль интерпретатора, особенно в случае со священными текстами? Вслед за другими религиозными реформаторами Ганди не признавал социальных ограничений на доступ к любому, в частности, священному знанию. Он сам внес вклад в распространение нескольких произведений, опубликовав их вольные переводы на гуджарати. Среди них пересказ Бхагавадгиты, озаглавленный «Анасакти-йога» («Йога незаинтересованного действия»)⁵. В то же время Ганди настаивает, что к интерпретации вправе приступать лишь подготовленные люди. Речь идет не о знатоках священных текстов или ученых, а о тех, кто преуспел в воплощении в своей жизни изложенных в книгах заповедей. Мыслитель так отвечает на вопрос «кто является лучшим интерпретатором?»: «Конечно, не образованный человек. Образованность здесь необходима. Но религия живет не этим. Она живет в опыте своих святых и пророков, в их житиях и высказываниях. Когда все самые образованные комментаторы священных текстов будут полностью забыты, опыт, накопленный мудрецами и святыми, останется и будет служить вдохновением грядущим векам»⁶. Ганди переосмысливает традиционные сословные ограничения на доступ к священному знанию в этическом ключе. Лишая монополии на толкование священных текстов брахманов по рождению, он передает ее «брахманам» по духу – людям, заслужившим это праведной жизнью. Он пишет: «Предписание, запрещающее шудрам читать Веды, не является полностью необоснованным. Шудра, иными словами – человек без нравственного воспитания, благоразумия и знания, толковал бы шастры совершенно превратно»⁷.

2. *Отбор текстов.* Человек, воспитавший в себе нравственное чутье, способен отличать тексты, приносящие его душе пользу, от причиняющих ей вред. Именно душевный рост читателя Ганди считает целью любого текста: «Я спрашиваю писателей: “Приведете ли вы меня вскоре с помощью своих творений к Богу?”. Если их ответ утвердительный, я стану рабом их книг»⁸. И далее замечает: «Внешние формы ценны лишь настолько, насколько они выражают внутренний дух человека»⁹. Этому идеалу, по мнению Ганди, не соответствует современная западная литература, представляющая

⁵ Gandhi, M., op. cit., vol. 41, pp. 90–133.

⁶ Ibid, vol. 63, p. 153.

⁷ Ibid, vol. 28, p. 316.

⁸ Ibid, vol. 17, p. 301.

⁹ Ibid, vol. 25, p. 248.

яся ему проповедью безнравственности. По его словам, «Уайльд видел высшее Искусство лишь во внешних формах и поэтому преуспел в эстетизации имморализма. Все подлинное Искусство должно помогать душе в постижении ее внутренней сути»¹⁰. Настоятельно относясь к современности, Ганди призывает соотечественников ограждать себя от соблазнов модернизации и не забывать о достижениях «доброй старины». Он говорит о современной иностранной литературе: «Ее идеи отравляют народ и влекут его на путь потакания своим слабостям... Не будьте тщеславны и не верьте, что ваши мысли или то, что вы своим незрелым умом прочли в книгах и поняли из них, и есть единственная истина, что все древнее – это варварство и нецивилизованность, а истина заключена лишь в вещах, недавно открытых»¹¹. Однако не только западная литература несет опасность индийскому обществу. И среди написанных в Индии книг не все заслуживают распространения на территории всего субконтинента, а лишь поощряющие «единение, мораль, отвагу и другие подобные качества, а также науку»¹². Ганди признается, что будь у него власть, он «запретил бы всю литературу, рассчитанную на поддержку коммунизма, фанатизма, враждебности и ненависти между людьми, классами и расами»¹³. По высказываниям такого рода можно реконструировать его критерии нравственного отбора текстов. Лучшие произведения не апеллируют к низменным инстинктам читателя, а помогают человеку сосредоточиться на размышлениях о Боге и понять свою сопричастность Ему Самому и всему сущему как Его воплощенной форме. На усиление ощущения этого внутреннего единства индийский мыслитель и возлагал чаяния, надеясь на возможность преодоления конфликтов как в Индии, так и во всем мире.

3. *Отбор материалов внутри текста.* Наилучшим образом, по мнению Ганди, перечисленным критериям отвечают классические произведения: священные тексты и древний эпос. Но и их авторитету нельзя доверять безоговорочно. Ни одно из писаний он не воспринимает как непогрешимое богооткровение, не нуждающееся в испытании разумом: «Моя вера в индуистские священные тексты не обязывает меня принимать каждое слово и каждый стих как боговдохновенные»¹⁴. Ганди подчеркивает, что разные части текста могут иметь неравную смысловую значимость. Так, в Бхагавадгите он выше всего ценит последние

¹⁰ Ibid, p. 248.

¹¹ Ibid, vol. 37, p. 267.

¹² Ibid, vol. 62, p. 347.

¹³ Ibid, p. 347.

¹⁴ Ibid, vol. 21, p. 246.

девятнадцать строф второй главы, предлагая даже «отвергать утверждения в поэме, противоречащие этим девятнадцати строфам»¹⁵. Сомнительные утверждения могут быть позднейшими интерполяциями, искажающими изначальный смысл текста, о чем много говорит Ганди, рассуждая вслед за другими реформаторами индуизма о современном упадке религии¹⁶. К примеру, он высказывает предположение (не подтвержденное научно), что неприкасаемость возникла в результате изгнания из общины тех, кто не перестал есть говядину с возникновением культа коровы. «Практика, – заключает мыслитель, – которая, возможно, возникла благодаря хорошим намерениям, застыла, превратившись в обычай; *и соответствующие стихи прокрались в наши священные тексты* (курсив мой. – Е. Б.), обеспечивая практике прочность – в целом незаслуженную и по-прежнему не имеющую оправдания»¹⁷. Ганди обозначает проблему: «Сейчас перед нами стоит важный вопрос: что во всех шастрах мы должны считать вставными эпизодами, что приемлемым и что заслуживающим отвержения»¹⁸. Очевидно, что решение ее субъективно и под силу лишь нравственно развитым личностям, о которых сказано выше. Они же вправе, выяснив какие части текста заслуживают внимания, приступить к их интерпретации.

4. Процедура *толкования текста* нередко является попыткой «подогнать» его сюжетные линии под взгляды интерпретатора. Все комментарии Ганди к священным текстам несут отпечаток его убеждений. То же можно сказать о его понимании индуизма в целом. Мыслитель характеризует его суть, обращаясь к основным составляющим *сатъяграхи*: «Если бы меня попросили определить кредо индуизма, я бы ответил просто: поиск Истины с помощью ненасильственных методов»¹⁹. Аналогично идеи ненасилия, чувственного воздержания, стремления к *мокше* (духовному освобождению), приоритет долга над правами и привилегиями и другие основные принципы философии Ганди становятся отправной точкой его интерпретации священных текстов индуизма и иных вероучений. Приверженность определенным ценностям и мировоззренческие установки мыслителя отражаются как на *процессе* толкования текста, так и на его *результатах*. Одну из ключевых ролей в понимании смысла текста Ганди отводит *ахимсе* (ненасилию). По его словам, «лишь дух ненасилия откроет человеку

¹⁵ Ibid, vol. 28, p. 316.

¹⁶ Ibid, vol. 32, p. 121.

¹⁷ Ibid, vol. 21, p. 250.

¹⁸ Ibid, vol. 19, p. 329.

¹⁹ Ibid, vol. 23, p. 485.

подлинный смысл шастра»²⁰. Он пытается обосновать ненасильственную суть Бхагавадгиты, вопреки описаниям подготовки к войне, конституирующим ее сюжет. Этому вопросу, в частности, посвящена статья «Смысл Гиты», в которой Ганди настаивает на символическом толковании поэмы и подчеркивает, что сражение между Пандавами и Кауравами – это лишь повод для изложения учения о путях постижения Брахмана. Придерживаясь ненасильственных убеждений, мыслитель приходит к выводу, что Вьяса создал свою поэму, «чтобы показать бессмысленность войны»²¹. Описанная война, в свою очередь, становится аллегорией бессмысленности земного существования и одновременно символом борьбы благих и дурных побуждений в душе человека. Разрешение внутреннего конфликта и возвращение к подлинному бытию, т. е. достижение мокши возможно лишь через принятие и бесстрастное исполнение своего долга. Человек, трудящийся без привязанности к результатам, вверяет себя в руки Господа. Отрекаясь от временного «я», он позволяет проявиться своей подлинной сути, тождественной Самому Богу. В этом Ганди видит смысл преодоления Арджунной сомнений и его решимости вступить в битву, внушенной поучениями Кришны. На символическом уровне это означает успокоение мятущегося ума, позволяющее услышать глубинный внутренний голос Атмана и добровольно покориться ему.

Вернемся, однако, к присущей Ганди манере толкования текстов, учитывая связь между методом и результатами этого процесса. Упомянутый совет мыслителя успокоить свой ум и учиться прислушиваться к «тихому голосу внутри» позволяет дополнить его этическую модель толкования текста еще одним компонентом – приоритетом интуитивного понимания над рассудочным анализом²². Хотя слово «интуиция» нехарактерно для Ганди, он много говорит о «внутреннем голосе», вкладывая в это понятие религиозный смысл. Он отождествляет его с голосом Бога, но предостерегает от опасностей самообмана: «То, что мы слышим, может быть лишь подобием внутреннего голоса или в действительности – это голос эго. Эго означает Сатану, Равану, Ахримана или Демона. Мы не можем постоянно понимать, принадлежит ли этот голос Раме или Раване. Очень часто Равана является в одеянии садху

²⁰ Ibid, vol. 28, p. 317.

²¹ Ibid, p. 318.

²² Упомянем здесь о культуре интеллектуальной сдержанности, к которой призывал Ганди: «Пути Господни неисповедимы... Мы можем знать то, что необходимо нам, чтобы возносить хвалу Богу, и, обретая достаточно для этого, нам не следует проявлять большее любопытство в таких вопросах» (Gandhi, M., op. cit., vol. 32, p. 165).

и выглядит как Рама»²³. Распознать источник этого голоса можно либо советуясь «с более опытным человеком, если это возможно»²⁴, либо самостоятельно, преуспевая в нравственном самовоспитании. Первый путь затруднителен, ведь «в нашу эпоху миллионы должны обходиться без гуру, поскольку редко можно встретить сочетание совершенной чистоты и совершенной учености»²⁵. Поэтому предпочтительней нравственная самодисциплина, приводящая к самоотречению и помогающая человеку отвлечься от эго и услышать голос Бога внутри. Так обретается способность к постижению истины: «Когда мы едины с *sat* (с истиной. – Е. Б.), наше эго сведено к нулю»²⁶. Едва ли можно встретить в текстах Ганди прямые указания на применение этой практики к поиску заложенных в тексте смыслов. Однако установленная им прямая зависимость способности человека постигать истину от моральной дисциплины дает основания полагать, что «хорошо развитая нравственная восприимчивость»²⁷, без которой нельзя подняться над анализом «буквы» текста и усвоить его «дух», – и есть умение распознавать проявление Атмана в себе.

Нравственное самовоспитание, к которому призывал Ганди, помогает человеку открыть духовное измерение его жизни. Так он обретает способность оценивать все явления окружающего мира с точки зрения пользы или вреда душе безотносительно к авторитетным мнениям и общепринятым представлениям. Мыслитель предостерегает от любого обращения к священному знанию без подобной подготовки. Но и наиболее нравственно зрелые и чуткие люди не в силах постичь тайну Творения до конца. Им остается прислушиваться к внутреннему голосу и толковать с его помощью откровения, переданные через великих духовидцев и святых прошлого. Результат их толкования, как мы видим на примере Ганди, во многом определяется их мировоззренческими представлениями. А цель этого процесса, по мнению индийского мыслителя, должна коррелировать с главной целью жизни любого существа – обретением духовного освобождения в осознании своей внутренней сопричастности всему миру и незримо явленному в нем Богу.

²³ Gandhi, M., op. cit., vol. 52, p. 130.

²⁴ Ibid, p. 130.

²⁵ Ibid, vol. 21, p. 246.

²⁶ Ibid, vol. 53, p. 483.

²⁷ Ibid, vol. 28, p. 316.

М.К. Ганди
Смысл Гиты²⁸

(Перевод и примечания Е.А. Битинайте)

Друг задал вопрос:

«Каково послание Гиты? Химса или ахимса? Кажется, этот вопрос никогда не будет решен. Еще проблема: какое послание мы хотим увидеть в Гите и что хотим извлечь из нее; и еще вопрос: какое впечатление она производит сразу после прочтения? Что вызывает она в душе: суть ахимсы – это жизненно важное послание или второстепенное дело? Здесь скажут, что если в Гите явится ахимса, то она подходит нам. Нужно чтобы из этого пророческого текста истина ахимсы возникала именно как религиозная доктрина. Но если этого не происходит, то и это неважно. Мы будем с почтением поклоняться Гите, но не примем ее как источник правильного знания.

Хорошо будет, если в круговороте дел Вы найдете время для ответа»²⁹.

Подобные сомнения продолжают возникать. Те, кто принимается за изучение [Гиты], должны стараться разрешить их, насколько они могут. Я попробую сделать это, но в то же время должен сказать, что в крайнем случае человек действует в соответствии с велениями своего сердца. Сердце господствует над разумом. Этот принцип, принятый в начале, подтверждает нижеследующее. Воодушевление предшествует аргументам, с помощью которых мы объясняем его. Вот почему говорят, что интеллект идет на поводу у поступков. Человек изыскивает аргументы в пользу того, что он хочет сделать или уже сделал. Поэтому я могу понять, что моя интерпретация Гиты может быть приемлемой не для каждого. В этих условиях, думаю, будет достаточно, если я расскажу, как я пришел к своей интерпретации Гиты и объясню принципы, которым я следовал в определении значения шастр. «Мой долг сражаться и быть безразличным к результату. Враги, заслужива-

²⁸ Перевод выполнен по изданию: Gandhi, M., op. cit., vol. 28, pp. 315–321.

²⁹ Письмо отсутствует в английской версии собрания сочинений Ганди, поэтому оно переведено с хинди (गान्धी, म. (1968) सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड 28 | प्रकाशन विभाग | सूचना और प्रसारण मन्त्रालय, नई दिल्ली, पृष्ठ 327 | Gandhi, M. (1968), *Sampūrṇ Gāndhī Vāṅmay*, khand 28 [The Collected Works of Gandhi, vol. 28], Prakāshan Vibhāg. Sūchanā aur Prasāran Mantrālay, New Delhi, p. 327). Автор выражает благодарность Тамаре Петровне Селивановой за помощь в переводе этого фрагмента.

ющие смерти, уже мертвы, мое дело – просто служить инструментом их уничтожения»³⁰.

Я познакомился с Гитой в 1889 г. Мне было тогда двадцать лет. Я еще не понимал в полной мере значения ненасилия как принципа дхармы. Только из строк Шамалья Бхатта – «За чашу воды отплати хорошей пищей»³¹ – я впервые усвоил принцип победы даже над врагом с помощью любви. Их истина глубоко проникла в мое сердце, но эти строки не внушили мне мысли о сострадании ко всем созданиям. Я даже ел мясо перед этим, когда еще был в Индии. Я верил, что кто-то обязан убивать змей и подобных им существ. Помню, я убивал клопов и других насекомых. Помню, однажды убил скорпиона. Сейчас думаю, что мы не должны убивать даже таких ядовитых существ. В те дни я верил, что мы должны подготовиться к сражению с британцами. Я бормотал себе строки стихотворения, начинающегося словами «Разве это удивительно, что британцы правят нами?». Я ел мясо ради того, чтобы подготовиться к сражению в будущем. Таковыми были мои взгляды перед отъездом в Англию. Я хотел хотя бы и ценой жизни сдержать обещания, данные матери, которые уберегли меня от употребления мяса и других грехов³². Моя любовь к истине спасала меня во многих трудных ситуациях.

В то время, подружившись с двумя англичанами, я был принужден к чтению Гиты. Я сказал «принужден» потому, что сам я не хотел читать ее. Когда эти двое друзей пригласили меня читать Гиту с ними, я почувствовал скорее стыд. Понимание, что я ничего не знаю о наших священных книгах, сделало меня несчастным. Причиной, думаю, было мое тщеславие. Я не знал санскрит настолько, чтобы прочесть Гиту без помощи. Двое английских друзей не знали

³⁰ См. призыв Кришны к Арджуне (БхГ XI:33):

«Так поднимайся! Добудь себе славу!

Царством, врагов перебив, наслаждайся!

Их ведь заранее всех поразила Я:

Будь лишь оружием Моим, славный лучник!»

(Бхагавадгита... с. 65).

³¹ Шамаль Бхатт – гуджаратский поэт XVIII в. В английском издании здесь трудная для понимания в отрыве от контекста фраза: «Let him offer water, and a good meal to eat». Поэтому начальная строка стихотворения переведена по изданию: [Bishop 1967, pp. 321–322]. На эти же строки Ганди ссылается в «Автобиографии», сравнивая их со словами Христа: «А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» (Мф. 5: 39) (Gandhi M. Op. cit. Vol. 39, p. 61).

³² Перед отъездом на учебу в Англию Ганди обещал матери не употреблять мясо, алкоголь и соблюдать половое воздержание.

санскрит совершенно. Они дали мне превосходный перевод поэмы, выполненный сэром Эдвином Арнольдом. Я немедленно прочел ее полностью и был очарован ею³³. С тех пор и по сей день последние девятнадцать строф второй главы всегда остаются запечатленными в моем сердце. Для меня они содержат суть дхармы. Они воплощают высшее знание. Провозглашенные там принципы неизменны. Ум тоже активен в них в высшей степени, но это ум, дисциплинированный возвышенным намерением. Знание, содержащееся в них, – это результат опыта.

Это было мое первое знакомство с Гитой. С тех пор я прочел много других переводов и комментариев, слышал много рассуждений, но впечатление от первого прочтения сохраняется. Эти строфы – ключевые для понимания Гиты. Я бы даже пошел дальше и посоветовал людям отвергать утверждения в поэме, противоречащие этим девятнадцати строфам. Для смиренного человека не составит сложности отречься от чего-либо. Он просто подумает: «Из-за несовершенства моего ума сегодня другие строфы кажутся мне противоречащими тем. Но с течением времени я смогу разглядеть их согласованность». Так он скажет себе и другим и оставит эту тему.

Для понимания значения шастр необходима хорошо развитая нравственная восприимчивость и опыт в следовании этим истинам. Предписание, запрещающее шудрам читать Веды, не является полностью необоснованным. Шудра, иными словами, человек без нравственного воспитания, без благоразумия и без знания, толковал бы шастры совершенно превратно. Ни один человек, даже достигнув определенного возраста, не сможет понять сложных проблем алгебры без подготовки. Перед тем как кто-то начнет разбираться в подобных вопросах, он должен освоить основы предмета. Как «Ахам Брахмасми»³⁴ прозвучало бы из уст похотливого человека? Какой смысл или извращенный смысл он не вложил бы в это?

Следовательно, любой, кто принимается за интерпретацию шастр, должен соблюдать предписанные дисциплины в своей жизни. Механическое соблюдение этих дисциплин настолько же бессмысленно, насколько и трудно. Согласно шастрам важно, чтобы у человека был гуру. Но гуру – это редкость в наши дни, и поэтому образованные люди советуют регулярно изучать проникнутые духом

³³ В XIX в. под влиянием Э. Арнольда и теософов аллегорическое толкование Бхагавадгиты было наиболее распространено [Sinha 2013, p. 40]. Возможно, выбор Ганди сходной стратегии интерпретации поэмы связан с обстоятельствами его первого знакомства с ней.

³⁴ «Я есть Брахман» (Брихадараньяка-упанишада 1.4.10) – центральное положение адвайта-веданты.

преданности книги на местных языках. Те, однако, кто лишен этого духа и в ком недостает даже веры, непригодны для объяснения значения шаштр. Ученые могут угождать себе и извлекать кажущиеся глубокими смыслы из шаштр, но предлагаемое ими не является их подлинным смыслом. Только имеющие опыт в следовании этим истинам могут объяснить настоящую суть шаштр.

Там, однако, также содержатся принципы, которыми может руководствоваться и простой человек. Любая интерпретация шаштры, противоречащая истине, не может быть верной. Шаштры не предназначены для сомневающегося в достоверности принципа истины как таковой, или скорее шаштры не лучше обычных книг для такого человека. Никто не может переубедить его в споре. С другой стороны, любой, не видящий принцип ненасилия в шаштрах, в действительности находится в опасности, но его положение небезнадежно. Истина – это позитивная ценность, ненасилие – негативная. Истина утверждает, ненасилие запрещает нечто вполне реальное. Истина существует, ложь не существует. Насилие существует, а ненасилие нет. Даже так высшей дхармой для нас может быть лишь ненасилие и ничто иное. Истина сама себя удостоверяет, а ненасилие – ее высший плод. Второе непременно содержится в первом. Поскольку, однако, оно не столь очевидно, как истина, человек может попытаться постичь смысл шаштр без веры в него. Но лишь дух ненасилия откроет человеку подлинный смысл шаштр.

Тапасчарья, конечно, необходима для понимания истины. Один мудрец, постигший истину, явил миру богиню ненасилия среди торжествующей жестокости и сказал: «Насилие происходит от иллюзии, оно бесполезно. Лишь ненасилие – правда». Без ненасилия не постичь истины. Обеты брахмачарьи, воздержания от воровства и нестяжательства необходимы для ненасилия, они помогают человеку постичь его в себе. Это живое дыхание истины. Человек без этого – зверь. Искатель истины очень рано обнаружит все это и затем никогда не будет испытывать трудности с пониманием смысла шаштр.

Второе правило для определения смысла текста в шаштрах таково: нужно не придерживаться их буквы, а стараться понять их дух, их значение в общем контексте. Рамаяна Тулсидаса – одна из величайших книг потому, что она проникнута духом чистоты, сострадания и преданности Богу. Несчастливая судьба ждет бьющего свою жену из-за того, что Тулсидас сказал в своей работе, что шудра, тугоумный человек, зверь и женщина заслуживают наказания. Рама не только ни разу не поднял руку на Ситу, он даже никогда не сердил ее. Тулсидас лишь выразил общее мнение. Он никогда не думал, что могут быть звери, способные бить своих жен и оправдывать свои действия ссылкой на его стихи. Возможно, сам

Тулсидас, следуя обычаю его времен, бил свою жену. Что с того? Обычай продолжает заслуживать порицания. В любом случае его Рамаяна создана не для того, чтобы оправдывать мужчин, бьющих своих жен. Она создана, чтобы показать характер идеального мужчины, рассказать нам о Сите – благороднейшей из чистых и преданных жен и изобразить совершенную преданность Бхараты. Поддержку, которую книга, как кажется, оказывает дурным обычаям, следует проигнорировать. Тулсидас создавал свой бесценный труд не для того, чтобы учить географии. Поэтому нам следует отвергать любые ошибочные утверждения географического характера, которые мы можем там обнаружить.

А теперь рассмотрим Гиту. Ее тема – это просто постижение Брахмана и средства для этого; сражение – лишь повод для ее учения. Кто-то может сказать, если захочет, что поэт использовал его в качестве повода потому, что он не смотрел на войну как на нечто нравственно предосудительное. Чтение Махабхараты произвело на меня совсем иное впечатление. Вьяса создал в высшей мере прекрасную поэму, чтобы показать бессмысленность войны. Какая польза от поражения Кауравов и победы Пандавов? Сколько живых осталось среди победителей? Какова была их судьба? Какой конец ждал Кунти – мать Пандавов? Что осталось от рода Ядавов в наши дни?

Так как тема Гиты – это не описание битвы и не оправдание насилия, совершенно ошибочно придавать этому большое значение. Кроме того, если трудно примирить некоторые из стихов с идеей, что Гита отстаивает ненасилие, тем более сложно согласовать учение всего труда с оправданием насилия.

Когда поэт создает свое произведение, у него нет ясного видения всех его возможных скрытых смыслов. Подлинная прелесть хорошей поэмы в том, что она превосходит своего автора. Мы нечасто видим, как поэт следует в жизни истине, которую он возвещает в минуту вдохновения. Следовательно, жизни многих поэтов расходятся с учениями их стихов. То, что в целом Гита учит не насилию, а ненасилию, явствует из довода, начинающегося в Главе II и завершающегося в Главе XVIII. В главах, расположенных между ними, изложена та же тема. Насилие просто невозможно, если кто-то не движим гневом, слепым обожанием и ненавистью. С другой стороны, Гита требует от нас, чтобы мы стали неспособны злиться и достигли состояния неподвластности трем гунам. Такой человек может никогда не испытывать гнева. Даже сейчас я вижу красные глаза Арджуны, когда он целится стрелой из своего лука, натягивая тетиву до самого уха.

Но тогда имеет ли настойчивый отказ Арджуны сражаться что-то общее с ненасилием? В действительности, он достаточно

часто воевал в прошлом. В этом случае его разум оказался внезапно затуманен слепой привязанностью. Он не хотел убивать своих родственников. Он не сказал, что не хотел бы убивать никого, даже полагая, что этот человек зол. Шри Кришна – это Господь, пребывающий в сердце каждого. Он распознает минутное помутнение разума Арджуны. Поэтому он говорит ему: «Ты уже совершил насилие. Рассуждая сейчас, как мудрец, ты не научишься ненасилию. Ступив на этот путь, ты должен завершить дело». Если пассажир поезда, мчащегося со скоростью сорок миль в час, неожиданно почувствует отвращение к путешествию и спрыгнет с поезда, он лишь покончит с собой. В действительности, он не осознал бессмысленности путешествия как такового или путешествия на поезде. Арджуна оказался в подобной ситуации. Кришна, веривший в ненасилие, не мог дать Арджуне иного совета, чем он дал. Но заключить из этого, что Гита учит насилию или оправдывает войну – это так же безосновательно, как и утверждать, что, хотя насилие в тех или иных формах неизбежно для поддержания существования тела, дхарма состоит лишь в насилии. С другой стороны, человек с проницательным умом учит долгу стремления к избавлению от этого тела, существующего за счет насилия, долгу стремления к мокше.

Но кого символизируют Дхритараштра, Дурьодхана, Юдхиштира или Арджуна? Кого символизирует Кришна? Были ли они историческими персонажами? Рассказывает ли Гита об их настоящих деяниях? Могло ли быть так, что Арджуна неожиданно без предупреждения задал вопрос, когда битва почти началась и что Кришна произнес целую Гиту в ответ? И затем Арджуна, сказавший, что это неведение рассеялось, забыл все поучения Гиты, и Кришна повторил свое учение в *Анугите*³⁵.

Лично я верю, что Дурьодхана и его сторонники поддерживают в нас сатанинские импульсы, а Арджуна и другие поддерживают в нас обращенные к Богу побуждения. Поле битвы – это наше тело. Поэт-пророк, постигший в опыте проблемы жизни, дал верную оценку конфликту, который постоянно происходит в нас. Шри Кришна – это Господь, пребывающий в сердце каждого, в чьей чистой *читте* непрестанно тихо звучат Его наставления подобно тикающим в комнате часам. Если часы читты не заведены с помощью ключа самоочищения, то пребывающий внутри Господь, несомненно, остается там же, но тиканья больше не слышно.

Я не хочу внушать, что насилие совершенно отсутствует в учении Гиты. Дхарма, которой она учит, не означает, что человек, еще не пробудившийся к истине ненасилия, может поступать как трус.

³⁵ Анугита (санскр. «Последующая песнь») – часть XIV книги Махабхараты.

Любой, кто боится остальных, преумножает богатства и потакает себе в чувственных удовольствиях, конечно, станет сражаться, применяя силу, но насилие на этом основании не получает оправдания в качестве его дхармы. Там есть лишь одна дхарма. Ненасилие означает мокшу, а мокша означает постижение *Сатьянараяна*³⁶. Но эта дхарма ни при каких обстоятельствах не поощряет бегство в страхе. В этом мире, который сбивает с толку наш разум, насилие будет всегда. Гита показывает нам путь, ведущий отсюда, и что мы не можем вырваться из него, просто убегая, как трусы. Любой, кто собирается бежать, поступил бы лучше, если бы вместо этого убивал и был убит.

Если стихи, упомянутые корреспондентом, непонятны даже после такого толкования, я не могу объяснить их. Уверен, никто не сомневается, что Господь всемогущий является и должен быть Создателем, Охранителем и Разрушителем мира. Тот, кто создает, конечно, имеет право разрушать. Несмотря на это, Он не убивает, поскольку Он ничего не делает³⁷. Господь так милостив, что не преступает закона, по которому всякое рожденное создание однажды умрет. Если бы Он потакал своим прихотям и капризам, что бы было с нами?

Навадживан, 11.10.1925 г.

Литература

- Bishop 1967 – Bishop, D.H. (1967), “Gandhi and the Concept of Love”, *Gandhi Marg* 44, vol. 11, no. 4, pp. 317–324.
- Chakrabarty, Majumdar 2013 – Chakrabarty, D. and Majumdar, R. (2013), “Gandhi’s Gita and Politics as Such”, in Kapila, S. and Devji, F., eds. *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 66–87.
- Koppedrayar 2002 – Koppedrayar, K. (2002), “Gandhi’s ‘Autobiography’ as Commentary on the ‘Bhagavad Gita’”, *International Journal of Hindu Studies*, vol. 6, no. 1, pp. 47–73.
- Sinha 2013 – Sinha, M. (2013), “The Transnational Gita”, in Kapila, S. and Devji, F., eds., *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 25–47.
- Крыштоп, Псху 2017 – Крыштоп Л.Э., Псху Р.В. Развитие герменевтических идей в европейской философии и специфика комментаторской традиции в Индии // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 159–167.

³⁶ Истины как Бога.

³⁷ БхГ 4:13: «...таково Мое дело и все же пребываю Я вечно вне действий». (Бхагавадгита... с. 31).

- Псху 2016 – Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80–89.
- Рыбаков 1981 – Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М.: Наука, 1981. 184 с.
- Скороходова 2008a – Скороходова Т.Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб.: Алетейя, 2008. 372 с.
- Скороходова 2008b – Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. 320 с.
- Скороходова 2018 – Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское востоковедение, 2018. 416 с.

References

- Bishop, D.H. (1967), “Gandhi and the Concept of Love”, *Gandhi Marg* 44, vol. 11, no. 4, pp. 317–324.
- Chakrabarty, D. and Majumdar, R. (2013) “Gandhi’s Gita and Politics as Such”, in Kapila, S. and Devji, F., eds., *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 66–87.
- Koppedrayar, K. (2002), “Gandhi’s ‘Autobiography’ as Commentary on the ‘Bhagavad Gita’”, *International Journal of Hindu Studies*, vol. 6, no. 1, pp. 47–73.
- Kryshtop, L.E. and Pskhu, R.V. (2017), “Development of Hermeneutic Ideas in European Philosophy and Specific Features of Philosophical Commentaries in India”. *Voprosy filosofii*, no. 12, pp. 159–167.
- Pskhu, R.V. (2016), “Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Translation”, *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 80–89.
- Rybakov, R.B. (1981), *Burzhuznaya reformatsiya induizma* [The Bourgeois Reformation of Hinduism], Nauka, Moscow, Russia.
- Sinha, M. (2013), “The Transnational Gita”, in Kapila, S. and Devji, F., eds., *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 25–47.
- Skorokhodova, T.G. (2008), *Rammokhan Rai, rodonachal’nik Bengal’skogo Vozrozhdeniya (opyt analiticheskoi biografii)* [Rammohun Roy, the Ancestor of the Bengal Renaissance (Experience of the Analytical Biography)]. Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Skorokhodova, T.G. (2008), *Bengal’skoe Vozrozhdenie. Ocherki istorii sotsiokul’turnogo sinteza v indiiskoi filosofskoi mysli Novogo vremeni* [The Bengal Renaissance. Essays on History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought]. Peterburgskoe Vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Skorokhodova, T.G. (2018), *Filosofiya Rammokhana Raya. Opyt rekonstruktsii* [The Philosophy of Rammohun Roy: An Experience in Reconstruction]. Peterburgskoe Vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Елена А. Битинайте, кандидат философских наук, Краснодарское высшее военное авиационное училище летчиков имени Героя Советского Союза А. К. Серова, Краснодар, Россия; Россия, 350090, г. Краснодар, ул. Дзержинского, д. 135; bihelenite@gmail.com

Information about the author

Elena A. Bitinayte, Cand. of Sci. (Philosophy), Krasnodar Air Force Institute for Pilots named after Hero of the Soviet Union A.K. Serov, Krasnodar, Russia; bld. 135, Dzerzhinskogo Str., Krasnodar, 350090, Russia; bihelenite@gmail.com

УДК 7.04(44)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-70-85

Пирамида архиепископа Реймского:
о триумфальных мотивах
в репрезентации образа
кардинала Карла Лотарингского
(1525–1574)

Елена В. Шаповалова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, e.sokhina@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена вопросу появления триумфальных мотивов в репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского. Прежде всего эмблемы кардинала в виде пирамиды, представленной в работах Леонара Лимозена. На примере «Триумфа веры» рассматриваются проблемы идентификации персонажей и значение темы триумфа в репрезентации дома Гизов. В статье прослеживается зависимость иконографии образа кардинала от королевской в соответствии с общими тенденциями во французском придворном искусстве XVI в., а также от популярных при дворе гуманистических трактатов. Например, «Гипнеротомахия Полифила», оказавшая влияние на появление пирамиды как части торжественных декораций в резиденции кардинала в Реймсе во время коронации Генриха II.

Ключевые слова: Карл Лотарингский, Гизы, Леонар Лимозен, французское искусство XVI в., французская эмаль XVI в., триумф

Для цитирования: Шаповалова Е.В. Пирамида архиепископа Реймского: о триумфальных мотивах в репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского (1525–1574) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 70–85. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-70-85

The Pyramid of the Archbishop of Reims. About the triumphal motifs in representing the image of Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)

Elena V. Shapovalova

*Russian State University for the Humanities,
Russia, Moscow, e.sokhina@gmail.com*

Abstract. The article examines the triumphal motifs in representing the image of Cardinal Charles de Lorraine, first of all, the cardinal's emblem in the form of a pyramid, presented in the works of Leonard Limosen. By example of *Triumph of Faith* it investigates issues of the character identification and an importance of the theme of triumph theme in the representation of the House of Guise. The article traces the dependence of the cardinal's iconography on the royal one, in accordance with general trends in the French court art of the 16th century, as well as on the humanistic treatises popular at the court. Such as, for example, the *Poliphili Hypnerotomachia*, which had a impact on the appearance of the pyramid as part of the ceremonial decorations at the residence of the Cardinal in Reims during the coronation of Henry II.

Keywords: Charles de Lorraine, the House of Guise, Léonard Limosin, 16th century French Art, 16th century French enamel, triumph

For citation: Shapovalova, E.V. (2020), "The Pyramid of the Archbishop of Reims. About the triumphal motifs in representing the image of Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 70–85. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-70-85

Период религиозных войн во Франции принято считать временем упадка французского придворного искусства XVI в., условно разделяемого на две «школы Фонтенбло», первая из которых связана с именем короля Франциска I, активно способствовавшего развитию придворных мастерских, сохранивших частичное влияние и при его преемниках, а вторая – с Бурбонами. Тем не менее и во время активного гражданского противостояния 1560–1590х гг. при дворе работали мастера, чье творчество является значимым для истории французского искусства, как, например, Леонар Лимозен. Так, в мастерской Лимозена в технике эмали на меди был создан ряд портретов членов королевской семьи и знати, в том числе портрет семьи де Гиз, известный под названием «Триумф евхаристии» или «Триумф веры».



Рис. 1. Леонар Лимозен. Триумф евхаристии (Триумф веры),
ок. 1560. Эмаль на меди. 19,7 × 25,4 см.
Коллекция Фрика, Нью-Йорк

Данное изображение представляет триумфальное шествие (рис. 1).

На колеснице, запряженной четырьмя голубками¹, восседает Антуанетта де Бурбон-Вандом, прародительница католического клана Гизов и бабушка шотландской королевы-католички Марии Стюарт. Она вполне узнаваема, и мы видим откровенное сходство с другим ее портретом, также выполненным Лимозеном в технике эмали (рис. 2). В руках у герцогини – символ евхаристии, аллегория торжества истинной веры. И, пожалуй, это единственный персонаж, идентификация которого не вызывает проблем.

Первые и главные затруднения возникают с определением, кто из представленных мужских персонажей является кардиналом Карлом Лотарингским. Учитывая значимость публичного образа кардинала и явный акцент (как композиционный, так и цветовой), сделанный на центральной фигуре, логично предположить, что

¹ Подобное изображение отсылает к триумфу Венеры, однако первостепенное значение в нем имеют христианские коннотации.



Рис. 2. Леонар Лимозен. Портрет Антуанетты де Бурбон, герцогини де Гиз, ок. 1550. Эмаль на меди. 18,4 × 13,2.

Национальный музей Возрождения, Экуан

именно Карл Лотарингский изображен в центре композиции. Красная кардинальская мантия сама по себе привлекает внимание, но тот факт, что фигура указанного персонажа находится на одной оси с евхаристией в руках Антуанетты де Бурбон, безусловно, делает его значимым. Согласно альтернативной точке зрения, Карл Лотарингский обращен лицом к триумфальной процессии. На этом настаивает, в частности, Эндрю Ритчи, акцентируя внимание на эмблеме кардинала – пирамиде² (или обелиске) с девизом «Пока ты стоишь, я процветаю», обвитой плющом. Данное изображение включается в число эмблем в издании Адриана Юния и др.³, а также присутствует на портрете кардинала работы Лимозена (рис. 3, 4).

Как правило, идентификация персонажей «Триумфа веры» происходит по портретам, выполненным в той же мастерской. Как и в случае с уже упомянутым изображением Антуанетты де Бурбон. Следуя логике портретного сходства, мы заключаем,

² В текстах XVI в. используется определение «пирамида». Насколько можно судить, это было подражание египетским обелискам, которые французские мастера видели в Риме.

³ Hadrianus Junius's «Emblemata», Anvers, Christophe Plantin, 1565; Devises heroïques par M. Claude Paradin, chanoine de Beaujeu. Lyon, de Tournes, 1557 etc.



*Рис. 3. Леонар Лимозен.
Портрет Карла Лотарингского,
ок. 1556. Эмаль на меди.
73,8 × 57,8 см.
Музей Виктории и Альберта*



*Рис. 4. Леонар Лимозен.
Портрет Карла Лотарингского,
ок. 1556 (фрагмент)*

что ее супруг, Клод Лотарингский, первый герцог де Гиз (рис. 5), расположен в центре композиции. Он демонстративно возложил руку на меч, словно провозглашая готовность защищать веру с оружием в руках, тогда как их старший сын, один из самых блестящих полководцев своего времени и герой Кале⁴ Франциск де Гиз (рис. 6), располагается в левой части композиции, приводя в движение колесо и направляя колесницу в сторону младшего брата.

И здесь мы сталкиваемся с проблемой неочевидного сходства фигуры в правой части композиции, идентифицируемой Ритчи как Карл Лотарингский, с его же портретом (рис. 3). Действительно, внешне портрет больше соответствует центральной фигуре. Кроме того, отказ от подобной интерпретации задает проблему идентификации кардинала в центре композиции. Кто мог быть столь важен для семьи, чтобы сделать на нем смысловой акцент?

⁴ Под командованием Франциска де Гиза в 1558 г. город Кале был отвоеван у англичан, которым он принадлежал более двухсот лет.



*Рис. 5. Леонар Лимозен.
Портрет Клода Лотарингского,
герцога де Гиза, ок. 1550.
Эмаль на меди. 18,4 × 13,2.
Национальный музей
Возрождения, Экуан*



*Рис. 6. Леонар Лимозен.
Портрет Франциска Лотарингского,
герцога де Гиза, 1557.
Эмаль на меди. 46,4 × 31,2.
Лувер*

Предположение, что это еще один кардинал де Гиз, Людовик, брат Франциска де Гиза и Карла Лотарингского, оставляет некоторые сомнения ввиду его низкой публичной активности, по крайней мере по сравнению с братьями. Если перед нами Людовик I де Гиз, то какое событие, какую роль кардинала отмечает Лимозен, помещая его в центр триумфа веры на одной линии с евхаристией?⁵ Ни в коем случае не преуменьшая значимость деятельности прелата, все же следует отметить, что он был известен меньше своих братьев. Исследователь Кэтлин МакКарти подчеркивает, что Эндрю Ритчи, в свое время предложивший идентифицировать центральную фигуру как Людовика де Гиза, основывался на портрете кардинала работы Лимозена (рис. 3), в котором он также видел Людовика де Гиза [McCarthy 2013, p. 45], что позже было опровергнуто.

⁵ По мнению Кэтлин МакКарти, обстоятельство совмещения на одной линии, практически совпадающей с центральной осью композиции, с главным символом веры позволяет определить персонажа в красной кардинальской мантии как Карла Лотарингского [McCarthy 2013].

Подобная путаница между братьями наблюдается еще в XVI в. Так, когда известный гравер Франц Хогенберг решает воспроизвести вышедшую незадолго до этого популярную серию исторических гравюр Торторея и Перрисена «Сорок картин» и обращается к сюжету «резня в Васси», то в его работе образ, прежде идентифицируемый как «кардинал де Гиз» (без уточнения, хотя, с точки зрения исторической достоверности, речь идет именно о Людовике де Гизе)⁶, получает подпись «кардинал Лотарингский». Путаает ли Хогенберг титулы или братьев, или решает, что более знаменитый и значимый в вопросах веры и политики кардинал должен фигурировать в его произведении?

Не только внешность центрального персонажа в работе Лимозена близка к известным нам портретам Карла Лотарингского – сам культурный образ человека, облеченного властью (а в период правления Франциска II, что соответствует времени создания произведения, можно говорить о значительном влиянии Гизов на короля) более соответствует именно этому персонажу, шествующему во главе триумфальной процессии с горделивой осанкой.

Однако для Ритчи гораздо важнее те иконографические мотивы, которые позволяют увидеть Карла Лотарингского в персонаже справа (рис. 1). Прежде всего это текст – по мнению исследователя, он держит в руках текст одной из своих речей, а также пирамида, ставшая известной эмблемой архиепископа Реймского после церемонии коронации Генриха II, когда подобное сооружение было возведено как часть декораций дворца То в Реймсе⁷. При этом текст в таком случае символизирует красноречие кардинала на Коллоквиуме в Пуасси [Ritchie 1939, p. 247] и (или) на Тридентском соборе. По мнению Ритчи, перед нами та самая речь, которую кардинал произнес на Коллоквиуме и которая несколько раз переиздавалась во Франции впоследствии [Ritchie 1939, p. 247]. Таким образом, он датирует работу Лимозена не ранее 1561 г., однако утверждать это с определенностью сложно. Приблизительная датировка не позволяет с точностью установить, была ли она создана в период наивысшего могущества Гизов при Франциске II или уже после его смерти⁸. Но в любом случае перед нами изображение, прославля-

⁶ Известно также, что в Васси кардинал Карл Лотарингский, в отличие от своего брата Людовика, не присутствовал, находясь в это время в Реймсе.

⁷ Описание церемонии и возведенных по этому случаю декораций представлено, в частности, в тексте: *L'entrée du Roi Très Chrétien Henri II dans la ville de Reims et son couronnement / traduction de l'italien, communiquée par M. Hugues Krafft. Reims, 1913.*

⁸ По мнению Ритчи, эмаль не могла быть создана после 1563 г., так как в композиции в числе представленных «еретиков» отсутствуют лютеране,

ющее Лотарингский дом, образованность представителей которого считалась одним из безусловных достоинств. Победа слова, победа «истинной веры» над «ересью». И в этом контексте еще один вариант центральной фигуры – это кардинал Жан Лотарингский, брат герцога Клода Лотарингского. Подобное решение композиции позволяет выделить два поколения Гизов (старшие в центре, младшие замыкают композицию), в которых представлены воин и духовное лицо, символические «два меча» церкви.

Большинство исследователей соглашались с тем, что вторым центральным персонажем композиции является герцог Клод де Гиз, отец семейства и супруг Антуанетты де Бурбон. Однако, как уже отмечалось, Клод де Гиз идентифицируется не столько благодаря логике композиции, сколько благодаря портрету, датируемому ок. 1550 г. и экспонируемому в Национальном музее Ренессанса в замке Экуан. Меч герцога символизирует военную, физическую защиту веры от ереси в той же степени, как кардинал символизирует защиту духовную и интеллектуальную⁹. Равно как и его сын, Франциск де Гиз. И хотя некоторое удивление вызывает тот факт, что в рассматриваемом семейном портрете победитель, отвоевавший у англичан Кале (причем относительно времени создания произведения это была совсем недавняя победа), изображен без каких-либо атрибутов военной доблести, данный персонаж, в свою очередь, не вызывает особых дискуссий благодаря более раннему портрету, выполненному Лимозеном в той же характерной для него технике расписной эмали на меди. Если это так, то, кроме пирамиды с девизом, сама логика размещения персонажей в пространстве предлагает видеть Карла Лотарингского в персонаже справа. Братья Гизы, полководец и кардинал, замыкают композицию. Один физически подталкивает колесницу, другой встречает ее с символом красноречия в руках. Что касается центральной фигуры, то кардинал Жан Лотарингский как один из предлагаемых вариантов, безусловно, может рассматриваться как еще один значимый прелат в семье Гизов. Как и Клода де Гиза, на момент создания «Триумфа веры» его уже не было в живых. Почему именно Жан Лотарингский в таком случае оказывается выделенным Лимозеном? Единствен-

в отношении которых осуждение Католической церковью было принято не сразу. Более того, кардинал Лотарингский в период своего участия в Тридентском соборе даже рассматривал возможность противопоставления позиции лютеран амбициям Испании. После завершения Тридентского собора подобное было уже вряд ли возможно.

⁹ Акцент на военной тематике применительно к Клоду Лотарингскому в «Триумфе веры» может объясняться значением триумфального военного мотива в репрезентации его образа в целом.

ным объяснением в таком случае может быть желание Франциска и Карла Лотарингских прославить в подобной репрезентации рода в большей степени предшествующее поколение, чем самих себя. И в качестве центральной оси, совпадающей с евхаристией, более корректно рассматривать не одного лишь кардинала, а обоих: воина и прелата. В таком случае мы видим не просто образ дома Гизов как столпов веры, но и иллюстрацию того, каким образом они намерены ее защищать, без особого акцента на том или ином члене семьи. Идея преемственности поколений в таком случае выглядит приоритетной. Так или иначе, вопрос идентификации персонажей остается дискуссионным.

Таким образом, в отношении кардинала Карла Лотарингского мы имеем две основных интерпретации композиции «Триумфа веры»¹⁰.

1. Первым мы видим Франциска де Гиза, толкающего колесницу, на которой восседает его бабка, Антуанетта де Бурбон с чашей для причастия в руках. В центре композиции – ее супруг Клод Лотарингский и его брат, кардинал Жан Лотарингский (или сын, кардинал Людовик де Гиз). Триумфальная процессия движется по направлению к еще одному сыну Антуанетты и Клода – кардиналу Карлу Лотарингскому, замыкающему композицию и обращенному лицом к триумфальной процессии.

2. Франциск де Гиз толкает колесницу, при этом в центре композиции на одной оси с евхаристией оказывается кардинал Карл Лотарингский, шествующий рядом с отцом. Процессия направляется к Людовику де Гизу.

При этом пирамида, ставшая узнаваемой эмблемой кардинала, также может быть рассмотрена как триумфальный мотив, совершенно не обязательно относящийся исключительно к персонажу в правой части изображения. Более того, она уравнивает композицию, располагаясь симметрично колеснице. Но это не противоречит тому факту, что обелиск начинает восприниматься как личная эмблема Карла Лотарингского. Рассмотрим, почему это происходит.

Изначально в торжественной декорации дворца То обелиск венчал триумфальную арку, что соответствовало общей программе декораций коронации Генриха II. Символическая основа триумфа как нельзя лучше подошла коронационным мероприятиям, в ходе которых и самому монарху, и его подданным словно напоминали, что совершаемое таинство наделяет государя «иной» сущностью [Pauwels 2013]. А в таинстве коронации роль архиепископа Реймского сложно переоценить.

¹⁰ При чтении слева направо.

Так, данный мотив является прекрасной иллюстрацией зависимости способов репрезентации образов представителей отдельных аристократических семей от общих процессов развития придворного искусства и, в частности, подражания королевской иконографии. И хотя военный конфликт способствовал политизации придворного искусства, следует признать, что она в той или иной степени была ему свойственна задолго до начала открытого гражданского противостояния.

В росписи Станцы дель Инчендио ди Борго в сцене коронации Карла Великого Рафаэль придал правителю франков черты Франциска I, что позволяет прочесть сцену как аллюзию на заключение Болонского конкордата (1516 г.), союза между французской короной и Римским престолом после периода достаточно длительного противостояния¹¹. Все это вполне соответствовало духу гуманистических трактатов, в которых Франциск неизменно выступал то как сын госпожи Благоразумия, с отсылкой к уже ставшему популярным трактату Франческо Колонны «Гипнеротомахия Полифила», что особенно проявляется в трактате Франсуа Демулена, созданном ок. 1509 г., и иллюстрациях к нему, то как властитель Универсума, как в сочинении Жана Тено «Триумф добродетелей» (ок. 1513 г.). А в новой редакции «Записок о Галльской войне» (1519–1520 гг.) Франциск вступает в диалог с Цезарем. При этом сравнение с Цезарем было тщательно продуманным сопоставлением, а не простой аналогией [Демидова 2010, с. 35]. По мнению М.А. Демидовой, в подобном подходе слились две тенденции: привычность средневекового сознания к обращению к языку аллегорий и аналогий и стремление наполнить их новым, античным содержанием [Демидова 2010, с. 31]. Христианнейший король, чей титул был подтвержден папой в 1516 г., заботился о репрезентации образа короля как внутри страны, так и на внешнеполитической арене. Геральдика, эмблематика, символика цвета и т. д. входили в число традиционных средств визуальной пропаганды. При этом эстетическая составляющая соединялась с идеей легитимности власти. И хотя ренессансное искусство использовало античные образы в аллегорическом ключе, наделяя их христианскими коннотациями, такие мастера, как Филибер Делорм или Жан Гужон, например, были прекрасно осведомлены и об их изначальном содержании, прежде всего политическом, когда речь шла о власти или военной славе [Pauwels 2013]. При дворе на новый уровень вышло искусство анаграммы [Демидова 2010, с. 32]. Знаковым событием стало издание в 1546 г. французского

¹¹ Принято считать, что работа Рафаэля и его учеников над росписями Станцы продолжалась до 1517 г.

перевода¹² «Гипнеротомахии Полифила» с иллюстрациями, практически воспроизводящими оригинальное издание 1499 г.¹³ Издателем трактата выступил Жан Мартен, к тому времени уже заслуживший хорошую репутацию в среде интеллектуалов. В 1547 г. он же выступил одним из авторов декораций торжественного въезда короля в Реймс во время коронации. А в 1549 г. вышла книга (Livret), посвященная описанию церемонии торжественного въезда Генриха II в Париж, включающая гравюры с изображением сооружений, возведенных по этому случаю¹⁴. Визуальные изображения, включенные в данное издание, а также описание очевидца церемоний на итальянском языке (впоследствии переведенное на французский)¹⁵ позволяют сделать вывод о доминировании триумфальных мотивов в декорациях.

Проведение подобных процессий в виде триумфа преследовало сразу несколько целей: произвести впечатление на собственный народ, продемонстрировать мощь Франции иностранным послам и подчеркнуть ключевые моменты государственного управления [Демидова 2016, с. 11]. Прием, позволивший охватить сразу довольно большую аудиторию [Gébelin 1924, p. 36]. Благодаря гравюрам, в данном случае использовавшимся как способ фиксации исторического события, мы можем составить впечатление о программе декораций Жана Мартена¹⁶, являющегося также и автором Livret [Демидова 2016, с. 12]. Или, например, об использовании образа Геркулеса Галльского с акцентом на его красноречие¹⁷. Или о привлечении мотива бога Марса, покровителя и отца Галлии на так

¹² *Hypnératomachie*, par F. Colonna, ou *Discours du songe de Poliphile*, déduisant comme Amour le combat à l'occasion de Polia... nouvellement traduit de langage italien en françois (édité par Jean Martin et traduit par le Cal de Lenoncourt), 1546.

¹³ *Hypnerotomachia Poliphili*, F. Columnae, edente L. Crasso, XII, 1499.

¹⁴ C'est l'ordre qui a esté tenu a la nouvelle et joyeuse entrée, que treshault, tresexcellent, & trespuissant Prince, le Roy treschrestien Henry deuzieme de ce nom à faicte en sa bonne ville & cite de Paris, capitale de son royaume, le sezieme jour de juin M.D.XLIX. Paris chez Jacques Roffet dict le Faulcheur, en la rue Gervais Laurés, à l'enseigne du Soufflet pres sainte Croix en la cité, par privilège du Roy, 1549.

¹⁵ L'entrée du Roi Très Chrétien Henri II dans la ville de Reims et son couronnement...

¹⁶ Среди авторов программы церемонии въезда называют Жана Кузена, Жана Гужона и Филибера де Лорма.

¹⁷ При этом исполнение самих гравюр (всего в издании 11 гравюр на дереве) атрибутируется Жану Кузену.

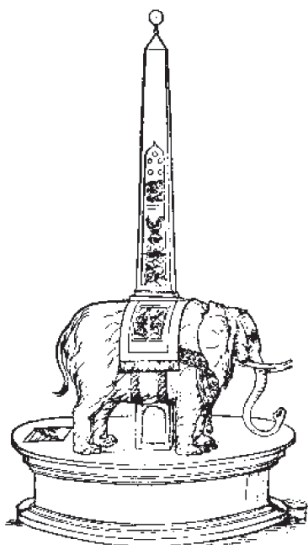


Рис. 7. Иллюстрация к французскому изданию «Гипнеротомахии Полифила», 1546 г.

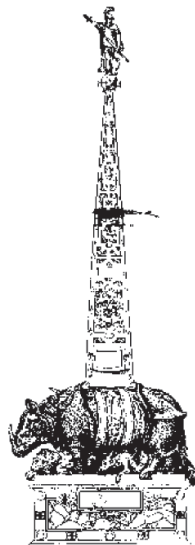


Рис. 8. Иллюстрация к «Въезду Генриха II в Париж», 1549 г.

называемой Н-образной арке¹⁸. Мотив триумфальной арки можно выделить в качестве основного: как и в религиозной архитектуре, он символизировал приближение к трансцендентному, переход из одного состояния в другое [Pauwels 2013]. Вдохновение при создании программы въезда короля в Париж Мартен вполне мог черпать из изданного им незадолго до этого трактата Франческо Колонны. Действительно, изображение носорога с обелиском на спине из *Livret* вполне можно связать с образом слона из «Гипнеротомахии Полифила» (рис. 7, 8) [Демидова 2016, с. 16].

Но наиболее интересно в этом контексте описание декораций у входа во дворец То в Реймсе во время коронации Генриха II. Согласно данному свидетельству, вход в резиденцию архиепископа Реймского, каковым в то время был кардинал Карл Лотарингский, младший брат знаменитого полководца герцога Франциска де Гиза, первый пэр Франции, был оформлен в виде арки, украшенной полумесяцами и каменной пирамидой, «похожей на римскую»¹⁹. Пирамида была украшена плющом и девизом: «Пока ты стоишь,

¹⁸ C'est l'ordre qui a esté tenu a la nouvelle et joyeuse entrée... P. 37–38.

¹⁹ L'entrée du Roi Très Chrétien Henri II dans la ville de Reims et son couronnement... P. 7.



Рис. 9. Эмблема кардинала Карла Лотарингского в издании Адриана Юния, 1565 г.

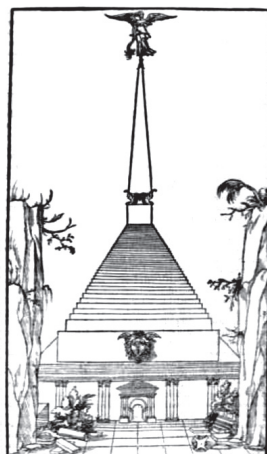


Рис. 10. Иллюстрация к французскому изданию «Гипнеротомахии Полифила», 1546 г.

я процветаю», что могло быть отнесено к Генриху II, представляемому как защитник веры, а также подчеркивать лояльность Лотарингского дома короне²⁰. Примечательно, что автор текста, судя по всему, видит в пирамиде обелиск наподобие тех, что возводились в античном Риме, связывая декорацию резиденции архиепископа с визуальной культурой империи. Это согласуется с общей триумфальной тематикой мероприятия: король представляется Давидом и Цезарем одновременно. Однако образ триумфальной арки с обелиском также может быть заимствованием из «Гипнеротомахии Полифила», учитывая, что разработкой декораций для торжественного въезда короля в Реймс и в Париж занимался один круг мастеров²¹.

Подобные триумфальные мотивы использовались и для других королевских церемоний, как, например, торжественный въезд короля Карла IX в Париж в 1571 г. по случаю его бракосочетания и коронации королевы Елизаветы, «во вторник, в шестой день марта».

²⁰ Впоследствии, например в «Триумфе веры», подобный девиз мог подчеркивать уже роль самих Гизов в защите католицизма.

²¹ Ввиду отсутствия изображения арки дворца То мы можем лишь ориентироваться на эмблему Лотарингского дома (рис. 9), однако в иллюстрациях к французскому изданию «Гипнеротомахии Полифила» некая подобная конструкция также присутствует (рис. 10).

В 1572 г. было издано иллюстрированное описание праздничных церемоний, дополненное сонетами Ронсара²². В центре внимания авторов декораций оказывается троянский миф о предке франков Франсионе, сыне Гектора²³. Появление в тексте Артемизии, с которой в это время традиционно сравнивалась королева Екатерина Медичи, также удивления не вызывает, как и прямое сравнение короля Генриха II с Мавзолом²⁴. Образный ряд согласуется и с «Франсиадой» Ронсара, которую тот начал писать еще в предыдущее правление, но опубликовал уже при Карле IX²⁵. Подражая, по его собственному утверждению, Гомеру и Вергилию, поэт создает эпическую поэму, подчеркивая, что легендарному Франсиону покровительствуют боги: Юпитер, Юнона, Марс и др.²⁶ По сути, это прославление Валуа. Притом что отсылки к торжественному въезду Генриха II также явно присутствуют.

Антуан Карон, являвшийся автором декораций торжественного въезда Карла IX в Париж и один из влиятельнейших художников эпохи религиозных войн, был автором рисунков к «Истории королевы Артемизии», написанной для Екатерины Медичи в 1562 г. поэтом Николя Нуелем²⁷, в которых также широко использовал триумфальные мотивы. В частности, мы видим и обелиск, с одной стороны, продолжающий «римскую», античную тему, а с другой – словно напоминающий о тех обелисках, что реально устанавливались в столице и в Реймсе. Так что пирамида архиепископа Реймского, ставшая столь узнаваемой эмблемой кардинала Карла Лотарингского, появилась в череде подобных сооружений, явно следуя придворным тенденциям как часть королевского триумфа (в котором арки, обелиски, колонны становятся стандартным набором [Gébelin 1924, p. 36]). С другой стороны, появляясь как часть репрезентации публичного образа кардинала, пирамида напоминала о статусе Карла Лотарингского как первого пэра Франции,

²² Bouquet, S. (1572), *Bref et sommaire recueil de ce qui a esté fait et de l'ordre tenu à la joyeuse et triumpante entrée de... Charles IX... en sa bonne ville et cité de Paris,... le mardy sixiesme jour de mars, avec le couronnement de... Madame Élisabet d'Austriche, son espouse, le dimanche vingtcinquesme...* Paris.

²³ Ibid, p. 10.

²⁴ Ibid, p. 16.

²⁵ Ronsard, P., de (1573), *Les quatre premiers livres de la Franciade... par Pierre de Ronsard... reveue, corrigée et augmentée.* Paris.

²⁶ Ibid, s. p.

²⁷ Histoire de la reine Artémise / Antoine Caron. Dessinateur / Nicolas Houël. Auteur du texte. 39 dess.: plume et encre brune, lavis avec réhauts de blanc sur pierre noire; 44 x 50 cm. Bibliothèque nationale de France, département Estampes et photographie, EST RESERVE AD-105.

являясь свидетельством его личного триумфа²⁸. Не случайно обелиск из дворца То был украшен символикой Генриха II, в то время как эмблема, изображенная Лимозеном в «Триумфе веры», уже ее лишена. Говоря о влияниях на репрезентацию образа кардинала, следует отметить, что она развивалась в соответствии с королевской иконографией, в свою очередь использовавшей античные триумфальные мотивы (арки, обелиски, изображения шествий), получившие «французскую» интерпретацию в адаптированных текстах. Таких, например, как «Гипнеротомахия Полифила» Франческо Колонны, оказавшая немалое влияние на придворную культуру эпохи Франциска I, а затем на визуальный ряд коронационных мероприятий его преемников.

Литература

- Gébelin 1924 – Gébelin, F. (1924), Un manifeste de l'école néo-classique en 1549: l'entrée d'Henri II à Paris, *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, no. 51, pp. 35–45.
- McCarthy 2013 – McCarthy, K. (2013), *The Visual Transmission of Tridentine Eucharistic Theology: Leonard Limosin's The Triumph of the Eucharist, and Beyond*, MCD University of Divinity, pp. 42–46.
- Pauwels 2013 – Pauwels, Y. (2013), Le thème de l'arc de triomphe dans l'architecture urbaine à la Renaissance, entre pouvoir politique et pouvoir religieux, *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir (13^e – 17^e siècle)*, Paris/Rome, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, pp. 181–189.
- Ritchie 1939 – Ritchie, A.C. (1939), “Léonard Limosin's Triumph of the Faith, with Portraits of the House of Guise”, *The Art Bulletin*, vol. 21, no. 3 (Sep.), pp. 238–250.
- Демидова 2010 – Демидова М.А. Идеальная резиденция ренессансного правителя. Дворец Фонтенбло эпохи Франциска I, М.: Прогресс-Традиция, 2010. 400 с.
- Демидова 2016 – Демидова М.А. Церемония вхождения Генриха II в Париж (1549): К вопросу о принципах формирования ренессансного образа // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства, 2016. Вып. 1 (21). С. 9–28.

²⁸ По мнению Жебелена, программа декораций торжественных королевских въездов развивалась во «французской манере» и отчасти может быть противопоставлена «итальянской манере» Гизов, более того, ответы на многие вопросы относительно художественных решений лежат в политической плоскости: противостоянии Гизов и Монморанси. Так, например, Жан Гужон считался протеем коннетабля де Монморанси [Gébelin 1924, p. 42–43].

References

- Demidova, M.A. (2010), *Ideal'naya rezidentsiya renessansnogo pravatelya. Dvorets Fontenblo ehpokhi Frantsiska I* [Ideal Residence of the Renaissance Ruler. The Palace of Fontainebleau in the Age of Francis I], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia.
- Demidova, M.A. (2016), *Tseremoniya vkhozhdeniya Genrikha II v Parizh (1549). K voprosu o printsipakh formirovaniya renessansnogo obraza* [The Entry of Henry II into Paris (1549). About the Principles of the Building-up of Image in Renaissance Art], Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Seriya V: Issues of the History and Theory of Christian Art, vol. 21, no. 1, pp. 9–28.
- Gébelin, F. (1924), Un manifeste de l'école néo-classique en 1549: l'entrée d'Henri II à Paris, *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, no. 51, pp. 35–45.
- McCarthy, K. (2013), *The Visual Transmission of Tridentine Eucharistic Theology: Leonard Limosin's The Triumph of the Eucharist, and Beyond*. MCD University of Divinity, pp. 42–46.
- Pauwels, Y. (2013), Le thème de l'arc de triomphe dans l'architecture urbaine à la Renaissance, entre pouvoir politique et pouvoir religieux, *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir (13e – 17e siècle)*, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, Paris; Rome, pp. 181–189.
- Ritchie, A.C. (1939), Léonard Limosin's Triumph of the Faith, with Portraits of the House of Guise, *The Art Bulletin*, vol. 21, no. 3 (Sep.), pp. 238–250.

Информация об авторе

Елена В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, г. Москва. Миусская пл., д. 6; e.sokhina@gmail.com

Information about the author

Elena V. Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia; e.sokhina@gmail.com

Сакральное и профанное
в позднем периоде творчества
С.М. Эйзенштейна:
1940–1946 гг.

Тинатин М. До Егито

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, egi_t_o@mail.ru*

Аннотация. С.М. Эйзенштейн – одна из ключевых фигур русского – советского авангарда. Особенностью этого художественного направления было стремление вырваться за узкие рамки искусства в самую жизнь. И потому художественные взгляды и замыслы Эйзенштейна часто носили масштабный и радикальный характер. За ними просматривалась сверхзадача – изменение самой реальности через трансформацию сознания зрителей. Эйзенштейн всячески стремится запечатлеть Историю как процесс сопротивления масс насилию и рабству, как процесс эволюции свободы человеческого духа. Однако на деле это оборачивается мифотворчеством. Миф становится для Эйзенштейна средством преодоления Истории. В его фильмах позднего периода присутствуют все признаки мифа. В фильмах Эйзенштейна позднего периода делается попытка с помощью мифа натурализовать Историю, Культуру, Религию, перевести их в другой регистр, изначальный, природный.

Ключевые слова: сакральное, профанное, миф, игра, маски, сакральное насилие, жертвоприношение, преобразование, сверхгерой и его тень, дионисийский экстаз, инверсия сакрального

Для цитирования: До Егито Т.М. Сакральное и профанное в позднем периоде творчества С.М. Эйзенштейна: 1940–1946 гг. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 86–119. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-86-119

Sacred and profane in the late works of S.M. Eisenstein's art: 1940–1946

Tinatin M. Do Egitto

*Saint Tikhon's Orthodox University,
Moscow, Russia, egi_t_o@mail.ru*

Abstract. S.M. Eisenstein is one of the key figures of the Russian – Soviet avant-garde art. The most significant feature of that artistic direction was the desire to break out of the narrow framework of art into life itself. Therefore, Eisenstein's artistic views and projects were often large-scale and radical. Behind them one could see a super-task – changing reality itself through the transformation of the audience's minds. Eisenstein makes every effort to capture History as a process of the masses resistance of masses to violence and slavery, as a process of evolution of freedom in the human spirit. However, in reality that turns into myth-making. Myth becomes for Eisenstein a means of overcoming History. In his films of the late period, there are all signs of a myth. In the late works Eisenstein makes an attempt of using the myth to naturalize History, Culture, Religion, transfer them to another register, the original, the natural.

Keywords: sacred, profane, myth, game, masks, sacred violence, sacrifice, transfiguration, superhero and his shadow, Dionysian ecstasy inversion of the sacred

For citation: Do Egitto, T.M. (2020), “Sacred and profane in the late works of S.M. Eisenstein's art: 1940–1946”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 86–119. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-86-119

Последние работы С. Эйзенштейна 1940-х гг. отличает обращение к новой эстетике, новому образному языку, новому стилю. Время модернизма прошло, миновал период создания знаменитых авангардистских произведений Эйзенштейна. Избыточная мифологичность его фильмов становится своеобразной защитой от повсеместно распространившегося в советском кинематографе художественного метода соцреализма.

Режиссер продолжает развивать традиционные для своего кинематографа темы: однородная масса и сверхчеловек, андрогин, религиозный ритуал, жертвоприношение, зооморфные образы, евангельские аллюзии, однако здесь они приобретают несколько иное звучание, к ним также прибавляется сильный элемент игры. Сакральное и профанное по-прежнему остается центральной осью его творчества, при этом концепция сакрального в позднем периоде творчества меняется.

Ранний период творчества С. Эйзенштейна связан с воплощением сакрального как мифологического, что обусловлено уникальной задачей, стоявшей перед ним – создания сакральной истории пролетариата как массы. Для утверждения бессмертия героев необходимо было мифологизировать их жертвенный подвиг.

На позднем этапе творчества происходит важный для режиссера переход к сакральному как игровой реальности.

Во время Второй мировой войны Эйзенштейн получает государственный заказ и начинает работу над фильмом о «гениальном политике» Иване Грозном. В Алма-Ате, куда был эвакуирован «Мосфильм», появляются декорации Московского Кремля и Александровской слободы. История Ивана Грозного была задумана Эйзенштейном как очередная победная трилогия, по аналогии с «революционной», но ему удалось закончить только две части, которые разительным образом отличаются друг от друга. Первая часть еще во многом продолжает былинно-эпический стиль «Александра Невского» (1939 г.), пришедшийся по вкусу народу и власти и отмеченный Сталинской премией первой степени.

Вторая часть «Ивана Грозного» (1946) – художественный эксперимент, предвосхищающий современный стиль постмодерна. Давая определение этому стилю, Ж. Бодрийяр называет его «копии копий». Это такое направление в искусстве, которое замкнуто на самом себе – искусстве в рафинированном смысле, активно использует уже готовые формы предшествующих художественных традиций, новым образом интерпретирует их, перепиывает, включает в новый контекст. Единство формы достигается за счет иронии, подчас самоиронии. Для этого направления также характерно полное смешение, эклектика стилей.

Одним из главных типологических признаков постмодерна является игра. Игра – форма сакрального, посредством которой оно изолирует себя от профанного. В этом проявляется «Номо ludens» – человек играющий в интерпретации Й. Хейзинга.

Игра – также уникальная форма, которую культура противопоставляет переизбытку иерархии в обществе. Об этом свидетельствуют концепции: языковых игр Л. Витгенштейна и анализа карнавальной культуры М. Бахтина.

Согласно М. Бахтину, карнавал характеризуется «инверсией двоичных противопоставлений». Главный жест карнавала – переворачивание, когда все неожиданно становится с ног на голову: дурак становится королем, а король шутом. Эйзенштейн неоднократно прибегает к подобным карнавальным приемам.

В «исторической трилогии» еще больше, чем прежде, в «революционной трилогии», основной акцент делается не на хроноло-

гической последовательности и достоверности событий, а на их актуализации в современности за счет мифологизации.

Как пишет Ж. Батай, «...лишь символическое, или мифическое мышление... соответствует насилию, самый принцип которого заключается в нарушении рационального мышления» [Зыгмонт 2018, с. 231].

Евангельские аллюзии

С этой целью Эйзенштейн вновь обращается к христианским сюжетам и символам, прочитывая их как новый евангелист.

Вторая часть трилогии содержит явные евангельские аллюзии. Так, в решающий момент, когда ситуация требует принятия кардинальных мер, царь колеблется, он молится перед лампадкой. Здесь дословно воспроизводится Иисусово моление о чаше из евангельского эпизода в Гефсиманском саду.

«Да минует меня чаша сия!» (Евангелие от Матфея 26:39) – произносит сам Иван Грозный в образе Христа!

Входящий в кадр опричник Федор Басманов отвечает крайне лаконично: «Не минует!» Здесь важен не конкретный смысл его слов, а просто сам факт диалога! Ибо, как известно, проникновенность этой молитвы, напрямую обращенной к Богу, и трагизм этого эпизода как раз заключается в отсутствии ответа.

Посредством этого ответа Эйзенштейн приземляет, обытовляет обе ситуации, утверждая, что царь Иван был готов в решающий момент стать кротким и молился об этом Богу, но никто не услышал его и никто, кроме доверенного сподвижника, не ответил ему, потому что ответить НЕКОМУ, ибо Бога нет.

В фильме также часто возникает лик Спасителя, безучастно наблюдающий за происходящими зверскими событиями. Будто с его молчаливого согласия вершится кровавый суд. Сам царь Иван приказывает своему сподвижнику: «Волей Вышнего суд твори!»

Богооставленность – основная тема фильма. Отсутствие Бога развязывает руки царю и делает возможным последующие жестокие кровопролития, которые навсегда закрепляют за ним статус «грозного». Как и в «Броненосце “Потемкине”» молчание Бога приравнивается к его отсутствию и становится условием апокалипсиса («Одесская лестница»), разворачивающегося непосредственно здесь и сейчас, в человеческой истории. Это очень напоминает атеистическое богословие Т. Альтицера. «Бог, действующий в мире и в истории, – это Бог, отрекающийся от самого себя, постепенно и решительно уничтожающий свою собственную первоначальную Целостность» [Эпштейн, Альтицер 2017, с. 1]. Это Бог, который

перестает быть трансцендентным, становится имманентным, т. е. равным человеку, действующим персонажем истории.

Эта сцена – один из характерных примеров инверсии сакрального.

Образ Христа, образ кроткого царя, который царь Иван на мгновение будто примеряет на себя, есть не более чем одна из его многочисленных личин или масок.

Эйзенштейн вновь ставит себя в позицию евангелиста, создающего новую редакцию библейских событий. Он прибегает к методу «*parodia sacra*», с одной стороны, профанируя библейскую историю, с другой – сакрализируя свою версию, согласно которой человек как единственный вершитель Истории становится основным объектом сакрализации. Каким же предстает этот человек в «исторической» трилогии?

Используя карнавальные приемы, такие как «*parodia sacra*», которая, по сути, представляет собой уже знакомый по предшествующим его работам прием профанации, Эйзенштейн выстраивает антимир Ивана Грозного, который наполняют зооморфные образы.

Зооморфные образы

Так, польские придворные напоминают стаю хищных грифов, готовых налететь на ослабленную междоусобицей Русь. Бояре же выглядят неповоротливыми, утопающими в грузных меховых шубах мелкими зверьками, опричники – верными хозяину псами. Им под стать и пространство, в котором они обитают. Темное, тесное, вместо окон и дверей – низкие лазы, напоминающие кротовые норы. Этому зооморфному образу соответствует и мелочность их задач и дел: каждый из этих «зверьков» норовит как можно выгоднее продать иностранным купцам часть страны.

В кинематографе Эйзенштейна образ человека двойственный: мы наблюдаем как процедуру редукции человеческого, возврата к зооморфным формам, к простейшим биологическим видам, так и реверсию сакрального первообраза человека в результате революции.

В биполярности этих образов отчетливо слышатся ницшеанские аллюзии. «Человек – это канат, натянутый над пропастью между животным и сверхчеловеком. Идти по канату опасно. Оглянуться назад – опасно. Остановиться еще опаснее»¹.

Зооморфные образы исконно присущи кинематографу С. Эйзенштейна. Они появляются как в самых ранних его картинах

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Эксмо, 2016. С. 4.

(«Стачка», 1924 г.), так и в последней трилогии «Иван Грозный» (1944–1946 гг.). С их помощью режиссер дает яркую характеристику своим персонажам: протагонистам и антагонистам.

Не ангел

Кроме темы звероподобия в трилогии возникает и тема англоподобия. Параллель с апофатическим определением человека Н. Федорова: «Это отвлеченное понятие; с одной стороны, оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны – не ангел, не дух»².

Сцена «Пещное действо» строится по принципу переноса и удвоения, вполне соответствующего общему карнавальному характеру действия (аллюзия на «Гамлета», сцена «Мышеловки»). Здесь кротость ряженных англоподобных отроков, спасенных ангелом божьим, противопоставлена жестокости, грозности царя Ивана. Кроваожадный ветхозаветный царь Навуходоносор, на сходство с которым намекают все собравшиеся в храме, есть далекий прообраз царя Ивана. Царь, понимая посыл бояр, примеряет на себя на этот раз грозную личину со словами: «Отныне буду грозным!»

Долгое время остается загадкой, чьим прообразом является ангел божий?! Сцена заканчивается зловеще звучащей репликой: «А ныне перевелись те ангелы!»

Однако в самом финале фильма неожиданно эта антитеза снимается. Иван Грозный произносит свой финальный монолог в то время, как ангел с фресок храма превращается у него за спиной в его собственный нимб.

Существует несколько исторических документов, в которых царь Иван именует себя «ангелом Грозным». Впервые он использует это обращение по отношению к архангелу Михаилу – стражнику царства умерших. «Прежде страшного и грозного твоего, ангеле, пришествия умоли о мне грешнем» [Шахадат 2017, с. 132]. Впоследствии он начинает называть самого себя «ангелом Грозным», тем самым как бы ставя себя вровень с архангелом Михаилом – ангелом смерти, в возможности вершить судьбу <...> превращая мир в царство смерти, он словно вносил в посюстороннюю действительность трансцендентное начало, <...> не только жил в ожидании Страшного Суда, но сам его творил» [Шахадат 2017, с. 125–126].

Во второй части дилогии ангел, неожиданно вознесшийся за спиной грозного царя и образовавший нимб у него над головой, амбивалентный и противоречивый образ ангела Грозного, которому

² Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*: В 2 т. М.: АСТ, 2003. С. 365.

в конечном итоге уподобился царь Иван, в чьем образе Иосиф Сталин, как когда-то братоубийца Клавдий в «Гамлете», должен был узнать самого себя.

Жертвоприношение

В «исторической» трилогии также возникает мотив жертвоприношения, однако он получает несколько иное звучание по сравнению с «революционной» трилогией.

В первой трилогии революционеры и народ предстают в виде жертвы, добровольно приносимой во имя Революции. Такого рода жертву Ж. Батай называет «даром».

«...se détruire для него равняется se donner, т. е. разрушать себя в каком-то смысле означает себя отдавать» [Зыгмонт 2018, с. 52].

В момент жертвоприношения жертва, жертвователь и божество сливаются в единое целое. В контексте «революционной» трилогии это означает, что мученики Революции не только превращают ее из профанного события в сакральное, но и сами отождествляются с Ней.

Кроме того, Ж. Батай вводит понятие «сообщение», которое А. Зыгмонт трактует как «причастие, приобщение, установление связи» [Зыгмонт 2018, с. 52]. «Смысл обряда заключается в установлении контакта между профанным и сакральным мирами для освящения жертвователя» [Зыгмонт 2018, с. 54].

Под жертвой Ж. Батай подразумевает добровольную жертву, т. е. самопожертвование. «Вследствие этого сближения жертва, уже представляющая богов, начинает представлять и жертвователя. Недостаточно сказать, что она его представляет; она отождествляется с ним» [Зыгмонт 2018, с. 54].

В ходе жертвоприношения, с точки зрения Ж. Батая, происходит важнейший процесс – «...изменение [alteration] существа, насильственный разрыв его персональной гомогенности, под которой подразумевается цельность или целостность его тела» [Зыгмонт 2018, с. 55].

В «революционной» трилогии жертвоприношение становится ключевым моментом преобразования отдельных индивидов в гомогенную революционную массу, в коллективное тело самой Революции. Мир сакрального показан режиссером в процессе своего становления, поскольку Революция – исходное космогоническое событие, первоначало.

Что касается «исторической» трилогии, то здесь смешаются акценты. Жертва перестает быть добровольной. С одной стороны, насильственно казненные бояре, с другой – сподвижники царя,

превращающиеся в гомогенную массу опричнины – «полицейский корпус». Эйзенштейн как мастер массового кинематографа демонстрирует уникальное свойство феномена опричнины как монолитной массы, способной мимикрировать под любую форму: то она самозабвенно пляшущая дружина, то специальный карательный отряд, то кроткая с виду монашеская братия.

Р. Скрынников описывает уклад жизни царя Ивана и опричников, на время карнавала превращавшихся в иноков: «Начальные люди опричнины облеклись в иноческую одежду. Монашеский орден стал функционировать в Александровской слободе в дни, свободные от дел. Возвращаясь из карательных походов, опричная “братия” усердно пародировала монашескую жизнь. Рано поутру царь с фонарем в руке лез на колокольню, где его ждал “пономарь” Малюта Скуратов. Они трезвонили в колокола, созывая прочих “иноков” в церковь» [Шахадат 2017, с. 131].

Однако свойство гомогенности опричнина приобретает именно в процессе жертвоприношения, в ходе которого жертва, жертвователь и божество сливаются в единое целое. В данном случае жертва – бояре, жертвователь – царь Иван, опричнина – его тень, в роли божества – Единое Государство.

«Потlach»

Тема обмена, переноса в широком смысле очень интересовала Эйзенштейна: «Эта тема соприкасается с одной из самых глубоко-таинственных ситуаций обмена социальными положениями (раб – государь) в обрядах пола путем переодевания в сатурналиях и даже в историко-политических случаях – таинственная история Ивана Грозного и татарского князька Симеона Бекбулатовича, временно заменявшего царя всея Руси на престоле. Эта «необходимость» обменов – тема сама по себе бесконечно интересная и где-то соприкасается не только с вопросом амбивалентности первобытного мышления, тоже переложенного в ситуацию, поведение и поступок, но где-то скрещивается и с вопросом метафоры – в том же смысле, – ибо орудует двойным переносом – обменом в ситуации».

М. Мосс, описывая практики обмена у индейцев Британской Колумбии, упоминает понятие «потlach».

«Мы предлагаем оставить название «потlach» для такого рода института, который можно с меньшим риском и более точно, хотя и слишком длинно, назвать тотальными предоставлениями агонистического типа» [Годелье 2007, с. 53].

Й. Хейзинга относит «потlach» к игровой деятельности, которая составляет «агональную основу культурной жизни архаических

обществ». Он отмечает, что «потlach», как правило, разыгрывается между двумя антагонистически настроенными по отношению друг к другу группами, находящимися при этом в отношениях родства, общности.

Во второй части «Ивана Грозного» поводом для «потлacha» становится пир, на который царь Иван приглашает своего кузена и соперника Владимира Старицкого – претендента на трон со стороны заговорщиков – бояр. Главный мотив царя – отмщение, реванш. Пир, превращающийся в языческий праздник, включает традиционные для «потлacha» элементы: переодевание героя, исполнение священных танцев и песен, разоблачение масок и т. д.

Однако главные события праздника связаны с двойным актом обмена. Сначала приближенный царя Федор Басманов переодевается во время танца из женского сарафана в мужской кафтан. Через подобный ритуал обмена пола открывается андрогинная сущность персонажа. Второй этап обмена связан с мнимым возведением на трон кузена Владимира, который получает в дар все царские атрибуты: скипетр, державу, царское одеяние и пр.

Как отмечает Й. Хейзинга, «инобытие и тайна игры вместе зримо выражаются в переодевании. “Необычность” игры достигает здесь своей высшей точки. Переодевшийся или надевший маску “играет” иное существо. Но он и есть это иное существо». Во время обмена одеждой с царем Владимир действительно превращается в царя, предназначенного для ритуального убийства.

Р. Жирар описывает такого рода религиозные практики, когда вместо царя или вождя, которому угрожает опасность, в жертву приносится другой человек, который на время исполняет роль царя. «...на некоторых праздниках <...> присутствует тем не менее временный царь – иногда “король дураков”, который тоже – всего лишь жертва в момент жертвоприношения. В конце праздника именно его или его заместителя предадут смерти; верховная власть – реальная или иллюзорная, постоянная или временная – всегда основана на интерпретации учредительного насилия, в центре которого стоит жертва отпущения» [Жирар 2010, с. 244].

И, таким образом, Р. Жирар связывает подобный ритуал с ветхозаветным обрядом жертвоприношения во время праздника Йом-Кипур (Лев.16:29,34), который проводился в период существования Иерусалимского храма (10 в. до н. э. – 1 в. н. э.), который, в свою очередь, в христианстве становится прообразом искупительной жертвы И. Христа (1Пет.1:19; Отк.5:6,7,9–17,12:11,17:14,21:22–27,22:1; Иоан1:29).

Известно, что исторический прототип героя фильма, реальный Иван Грозный, неоднократно совершал такого рода обмена статусом и одеждой, которые носили откровенно карнавальным

характер. В одном случае это было в 1575 г. после мнимого отречения от царствия и передачи своих полномочий татарскому хану Симеону Бекбулатовичу. В другом – в 1568 г. этот же ритуал был проделан над провинившимся царским шталмейстером Федоровым-Челяднинным, которого сначала переодели на глазах у публики в царские одежды, а потом прилюдно казнили.

Кузен царя, Владимир Старицкий, будучи от рождения слабоумным, намек на юродивого, не в состоянии соблюсти правила игры, невольно их нарушает. Он оказывается той пограничной фигурой, которая не может жить ни всерьез (проболтался царю про боярский заговор), ни в шутку. Для обозначения подобного прецедента Й. Хейзинга вводит понятие «Шпильбрехер».

«Отказываясь от игры, он разоблачает относительность и хрупкость того мира игры, в котором он временно находился вместе с другими. В игре он убивает иллюзию, *inlusio*, буквально в-игрывание <...> Поэтому он должен быть изничтожен, ибо угрожает самому существованию данного игрового сообщества» [Хейзинга 2007, с. 32].

Й. Хейзинга, так же как и М. Мосс, указывает на то, что для «потлача» характерен «агональный инстинкт», который обозначает волю к власти.

Игра не всегда безобидна, она может превращаться в борьбу, в состязание, в кровавую битву. В качестве примера Й. Хейзинга приводит эпизод из второй Книги пророка Самуила (2 Цар.2:14): «Авенир говорит Иоаву: Пусть встанут юноши и поиграют пред нами. И сказал Иоав: пусть встанут. И встали и пошли числом двенадцать Вениамитян со стороны Иевосфея, сына Саулова, и двенадцать из слуг Давидовых. Они схватили друг друга за голову, вонзили меч один другому в бок и пали вместе».

Тот же самый «агональный инстинкт» присущ и героям «Ивана Грозного», здесь все подчинено властным амбициям, которые уничтожают все живое, даже материнские чувства. Кульминационная сцена строится на контрапункте между безудержным весельем пляски опричников и таинственно-зловещим текстом речетатива, повторяемого в такт движениям:

Гости въехали к боярам во дворы.
Загуляли по боярам топоры.
Раскололися ворота пополам.
Ходят чаши золотые по рукам.
А как гости с похмелья домой пошли,
Они терем этот за собой зажгли.
Жги! Жги! Жги! Жги! Жги! Жги!
Говори-приговаривай, топорами приколачивай!

Здесь отчетливо видно, как С. Эйзенштейн строит кульминационную сцену на этой амбивалентности характера игры: как забавы и как проявления «агонального инстинкта», за игровой формой постепенно проступает намек на последующий террор. И сама пляска в символическом смысле есть мощный выплеск, с одной стороны, дионисийского экстаза, с другой – «агонального инстинкта», которые в данном случае сливаются в единое целое.

В процессе жертвоприношения снова, как и в «революционной» трилогии, вводится «сообщение» (в предложенной Ж. Батаем терминологии) для установления связи между сакральным и профанным миром с целью освящения жертвователя. Поскольку в данном случае жертвователь символически выступает и в качестве заместительной жертвы, то в процессе «изменения его существа (alteration), разрыва гомогенной индивидуальности» происходит сложное преобразование: он, с одной стороны, превращается в фигуру «Шпильбрехера», который немедленно прекращает игру (Хейзинга отмечает, что в потенциале «Шпильбрехер» может превратиться в революционера и организовать свое собственное сообщество); с другой – он вбирает в себя множество, массу людей, в данном случае подразумевается опричнина, которая отныне существует неотъемлемо от Сверхчеловека как его тень.

Священный экстаз

В творчестве Эйзенштейна тема жертвоприношения неотделима от дионисийства. Вслед за Ф. Ницше, за Вяч. Ивановым Дионис становится для Эйзенштейна синонимом священного экстаза, в котором индивидуальное растворяется во всеобщем, как это происходит в «революционной» и в «исторической» трилогиях.

Ключевым как для Иванова, так и для Эйзенштейна становится понятие «экстаза» – выхода за пределы своей природы, способа преодоления индивидуализма. Богопознание, утверждает Иванов, невозможно без экстатического приобщения к дионисийству (самая яркая иллюстрация – сцена «Пляски опричников» из фильма «Иван Грозный», часть 2).

Эйзенштейн изучает опыт религиозных мистиков (Игнатия Лойолы, Терезы Авильской и др.). Иванов и Эйзенштейн приходят к выводу о том, что экстатические переживания – суть религиозные переживания. Эта идея имеет большое значение для всей эстетики Эйзенштейна.

Для Эйзенштейна идеальным образом «нового бога» Диониса (ибо прежний Бог мертв) становится Революция («революционная» трилогия 1924–1928 гг.), а затем в «исторической» трилогии –

Единое Государство. Революция, Единое Государство, представленные как события космологического характера. Через массовый экстаз, через жертвоприношение происходит сотворение «нового мира» и «нового человека».

А. Зыгмонт отмечает, что «Дионис для Батая – с одной стороны, квинтэссенция сакрального насилия, а с другой – образ религиозного спасителя и социального освободителя, как бы выхватывающего человека из разлагающейся действительности путем разрушения его самости...». Так же, как и для Ф. Ницше, Ж. Батая, Вяч. Иванова образ Диониса для Эйзенштейна содержит аллюзии на Христа. Однако дионисийствующий Христос в данном случае – не более чем одна из многочисленных масок Ивана Грозного. Христос как деперсонализированный бог, растворенный во всеобщем дионисийском экстазе, – таким он предстает во второй части «Исторической трилогии».

Таким образом, если в «революционной» трилогии жертвоприношение осуществляется в форме безвозмездного дара, в процессе которого происходит «разрыв гомогенности», целостности существа; фигуры жертвы, жертвователя и божества сливаются в единое сакрализованное тело Революции, то в «исторической» трилогии дар фигурирует в значении обмена полом, одеждой. В результате игрового ритуала «потлач» сам «царь» приносится в жертву. Тело жертвы – тело царя – прообраз евхаристического тела, тела Христова, которое так и не превращается в евхаристического агнца. Ритуал замещения, обмена – смерти, воскресения приводит к изменению сущности царя. К преобразению его – с одной стороны, в «Шпильбрехера» – потенциального революционера, прекращающего игру, с другой стороны, в фигуру, вбирающую в себя множество других фигур, что приводит к превращению его в Сверхчеловека. Здесь вновь происходит «причастие», однако не евхаристическое, несмотря на евангельские аллюзии, а «причастие», о котором говорит Ж. Батай, причастие к сакральному через ритуал обмена – смерти, «единства в смерти». Это бесконечно расширившееся и увеличившееся в размерах гомогенное тело опричнины, которую олицетворяет «воскресший» царь, превращается в сакрализованное тело Единого Государства. Здесь Эйзенштейн практически совпадает с Ж. Батаем в понимании того, что «миф фиксирует переход от единичного бытия к коллективному, градуированный отказ от индивидуального в пользу всеобщего, и именно такой переход в тексте осмысливается как трагедия, жертвенное насилие...» [Зыгмонт 2018, с. 227].

Царство смерти

Карнавальный характер политики Ивана, для которой смех и веселье становятся прелюдией террора, в конечном итоге содействует невероятному укреплению его власти, ибо она получает статус неотмирной.

Начало геноцида против земщины характеризуется фразой, брошенной верному псу Малюте Скуратову: «Волей Вышнего суд твори!» Но кто есть «Вышний», если в сцене «Моления о чаше» Грозному в образе кроткого Христа никто не ответил, кроме верного опричника Федора Басманова?! По отношению к подданному Федору «Вышний» – и есть сам царь. Его именем и властью вершится на земле кровавый суд над грешниками.

«Царство смерти», которое он создает, в перверсивном смысле есть образ Царства Небесного, вхождение в которое контролирует Ангел Грозный – он же «Вышний».

Мотив смерти в дилогии получает несколько иное звучание по сравнению с ранним периодом творчества режиссера. Здесь смерть связана с темой ритуальной жертвенности. Смерть также выступает как хитроумная тактика, как игра дальновидного политика, как псевдосмерть и псевдовоскресение.

Во второй части «Ивана Грозного» Эйзенштейн сознательно меняет стиль изображения смерти. Нет больше фиксации на страданиях жертв, нет подробностей их мучений. Напротив, стиль изображения смерти, казней становится минималистичным. Фактически нам чаще всего показывают не саму смерть, но отдельные знаки ее присутствия, которые зритель должен достраивать в своем воображении, создавая образ смерти. Исчезновение героя приравнивается к смерти-сгинул (к примеру, митрополит Филипп).

В этом смысле фильм, казалось бы, не типичный для Эйзенштейна – совершенно бескровный?! Цвет крови и сама кровь появляются во второй части, но не сразу, а только в кульминационной сцене «Пляске опричников». Она вся строится на столкновении кроваво-алого с черным и может читаться метафорически как разгул неконтролируемой дионисийской стихии, как торжество хаоса, как власть тьмы и смерти. Сразу после нее происходит убийство В. Старицкого в соборе. Смерть и воскресение – хитрый маневр, – все включается в карнавальную игру, которая все набирает обороты.

Все персонажи будто что-то скрывают и прячут, главная интрига фильма – понять, кто скрывается за той или иной маской?

Маски героя

Иван Грозный показан как натура противоречивая, мечущаяся. В первой части дилогии образ царя полярный, двойственный: идеализированные черты царя начинают омрачать внезапно появившаяся и все разрастающаяся его тень. Как замечает О. Аронсон, «тьень, отделенная от персонажа, живущая своей собственной жизнью, своеобразный атрибут кинематографического вампира» [Аронсон 2017, с. 211]. Любопытно, что в первой части дилогии Эйзенштейн использует новую для себя эстетику «немецкого экспрессионизма» (даже для павильонных съемок берет нового оператора Москвина), в частности, он несколько раз цитирует классический фильм о вампирах Ф. Мурнау «Носферату: симфония ужаса».

В первой части образ Ивана Грозного двойственный: с одной стороны, не реальный, а будто с картинки сошедший, мифологизированный образ царя, очень напоминающий стиль панегириков, воспевающих Сталина, с другой – отделенная от этого гиперидеального образа его тень (в юнгианском смысле), живущая собственной вампирской жизнью.

Во второй части дилогии этот образ еще более усложняется – царь еще более противоречивый, внутренне раздробленный и мечущийся. Он выделяется как сверхгерой на фоне опричнины, которая показана пластически как одна огромная монолитная масса, его тень. Это особенно заметно в финальной сцене, где они движутся в полумраке собора в едином ритме, точно религиозная процессия.

Иван Грозный предстает в трилогии как собирательный образ, сложно существующий конструкт или набор масок. Использование множественных переносов делает образ Ивана Грозного ускользающим, неуловимым. В нем также много показного, фальшивого: мнимое благочестие, мнимое смирение, мнимая молитва, мнимое монашество, мнимое раскаянье, мнимое воскресение, и в конечном итоге мнимая человечность.

Во второй части дилогии множество примеров молитвы царя. В одном из эпизодов, когда царь приходит взглянуть на казненных по его приказу бояр, он начинает молиться. Несмотря на то что слова молитвы он произносит вслух, это пример внутреннего монолога, потому что, не успев дочитать молитву, он произносит «Мало!» с характерной интонацией, мимикой и жестом. Эта лаконичная, блестяще сыгранная Черкасовым реплика демонстрирует, что молитва, как и прочие примеры набожности (четки, монашеское одеянье, просьба благословения у митрополита), являются не более чем религиозным антуражем, продолжением игры, где терпор является необходимым элементом всеобщего карнавала.

Предвосхищая постмодернизм, Эйзенштейн фактически предлагает своему зрителю увлекательную игру по определению статуса своего героя. Является ли он прообразом ветхозаветного царя Навуходоносора или архангела Михаила или, быть может, современной копией датского принца Гамлета?! Угадываем ли мы в его чертах сходство с ликом Спасителя или с лицом Иосифа Сталина?! Все это множество лиц, личин и ликов еще больше подчеркивает карнавальность-масочность существования главного героя.

Множественность этих ролей и их изменчивый характер указывают на то промежуточное положение, которое в действительности царь занимает, выступая посредником между миром имманентным и трансцендентным.

Многосложному образу героя, существующего в своем карнавальном антимире, соответствует многослойность пространства и времени – они так же, как и в «революционной» трилогии, не однородны и содержат разрывы, что, согласно М. Элиаде, свидетельствует об их сакральном характере.

Сакральное пространство и время

Пространство московского кремля изначально противопоставлено условной форме враждебного польского двора, представленного в виде шахматной доски (снова мотив игры).

Пространство московского кремля двойственно: с одной стороны, это боярские и царские палаты – место, где вечно плетутся заговоры. В основном это очень тесное и темное пространство, где вместо дверей – низкие лазы, очень напоминающие звериные норы. Они же обозначают разрывы в пространстве. Костюмы и пластика актеров делают этот образ пространства целостным.

С другой стороны, собор – основной топос второй части. Это пространство подчеркнуто театрализовано и карнавально.

Согласно М. Элиаде, дерево, гора могут выступать центрообrazующей осью мира. В данном случае такую функцию выполняет собор. Будучи лишенным своего главного предназначения – служить местом проведения Божественной литургии, он оказывается десакрализован, а его пространство – антилитургичным. Вместо этого посредством карнавальной перверсии он превращается в языческое капище, где проходят древние кровавые ритуалы жертвоприношения, поэтому здесь возникает контрапункт между убранством классического православного собора и характером тех религиозных ритуалов, которые в нем совершаются.

Экстерьер второй части довольно скудный. Это фронтон собора, с которого безучастно взирает лик Спасителя. Здесь же находится Лобное место, превращенное в место казни.

В оформлении пространства использованы как христианская иконография и сюжеты, так и языческие мотивы и символы.

Время в диалогии не хронологично и не линейно. Оно соответствует фазам борьбы Ивана Грозного, и потому движение времени практически не заметно, порою только по изменению грима можно предположить, что прошел существенный отрезок времени.

Неоднократные отсылки к «Гамлету» заставляют вспомнить о «вывихнутом гамлетовском времени». Сам Шекспир это описывает следующим образом:

The time is out of joint.
O, cursed spite
That ever I was born to set it right.

В переводе М. Лозинского :

Век расшатался! И скверней всего,
Что я рожден восстановить его!³

Здесь само время предстает как изъян, как проблема, а герой – как своего рода часовщик в значении демиурга. Поскольку основная задача Ивана Грозного – создание сильного единого государства, по сути, видится им космогонической, как превращение хаоса в космос. То время в диалогии мифологическое.

Оно так же, как и пространство, антилитургично.

Во второй части также присутствует эсхатологическая проекция. Как и в сцене «Одесская лестница» из фильма «Броненосец «Потемкин»» (1925), персонажи «Ивана Грозного», в особенности в сцене «Пляска опричников», переживают разгул хаоса и неконтролируемого террора как уже наступившие последние времена.

По утверждению И. Смирнова, «воля к земному воплощению трансцендентного является знаком деисторизации России, ее выхода из времени в вечность».

Сама ситуация театрализации храмового пространства с гримасничающими лицедеями выглядит пародийно-нелепой и поистине карнавальная. Сцена «Пещное действо» – попытка создания теургического искусства, о котором вдохновенно мечтал Вяч. Иванов. Эйзенштейн вновь возвращается к занимавшей его ранее идее «соборного театра».

Ссылаясь на Платона, И. Хейзинга указывает на общность между священнодействием и игрой. Первым, связующим их признаком является характерная для них пространственная обособленность как знак присущей каждой из них сакральности.

³ Шекспир В. Полное собрание сочинений: В 8 т. / Под ред. А.А. Смирнова. М.; Л.: Academia, 1936. Т. 5. С. 41.

«Священнодействие – это (дроменон), то есть свершаемое. Представляемое зрителю – (драма), т. е. действие, не важно, происходит ли оно в форме представления или же состязания. Такое действие представляет собою некое космическое событие, однако не только в виде его репрезентации, но и как отождествление с ним. Оно вторит событию. Культовый обряд позволяет вызвать эффект, образно представленный в действии. Его функция – не простое подражание, но становление частью, участие в действии. Это – “helping the action out” [вызовление действия] [Хейзинга 2007, с. 37].

Буквальность интерпретации «Соборного театра» Эйзенштейном поначалу представляется продолжением пародийной формы, но постепенно перерастает в нечто более сложное. За счет множественного переноса актеры превращаются в двойной знак – знак знака – и перестают быть механическими исполнителями роли, а превращаются напрямую в участников коллективного религиозного ритуала (“playing up to the role” – «игра в соответствии с ролью»).

Здесь Эйзенштейн, стремясь привести к синтезу религию и искусство, непосредственно соединяет сакральный религиозный ритуал со сценической площадкой.

Однако парадоксальным образом в данном случае теургическое искусство оказывается антилитургическим!

В фильме присутствуют необходимые элементы евхаристии: хлеб, вино, чаша, но они возникают по отдельности, лишённые сакрального смысла, и даже более того – сознательно профанированные. Они показаны в тривиально бытовой, профанной обстановке: разрезанный каравай лежит на столе, на него то и дело садится муха, рядом лежит нож, который передают будущему убийце царя, вином спаивают кузена Владимира, который и станет в конечном итоге жертвой. Чаша, первоначально (в сцене «моления о чаше») получив евангельские коннотации жертвенного венца и евхаристического сосуда, вскоре также оказывается десакрализована и ассоциируется в фильме исключительно с ядом, которым отравили мать и жену царя (шекспировский мотив). С выноса пустой чаши, как с затакта, начинается цветной и самый динамичный эпизод второй части «Пляска опричников». Здесь оба свойства концепции Священного Р. Отто: *tremendum* и *fascinans* существуют в абсолютной неразрывности, мерцающие сквозь пучину дионисийского экстаза, проступают одновременно ужасающие и чарующие образы таинственной сути зла, которая на мгновение обнажает свою личину.

Тем временем в отсутствие религиозного ритуала евхаристии развивается древний кровавый ритуал заместительной жертвы, который, как утверждает режиссер, является фундаментом любой религии. Здесь явно слышны богоборческие мотивы.

Кроме того, Эйзенштейн, вслед за З. Фрейдом, прочитывает архаичное сознание как дохристианское, откровенно языческое, не ведающее нравственных запретов.

Концепция «теургического» искусства Вяч. Иванова на деле воплощается Эйзенштейном в форме искусства антилитургического, что более соответствует идее атеистической теургии Л. Выготского – близкого друга и единомышленника Эйзенштейна.

Платоновские аллюзии

С. Эйзенштейн был большим поклонником философии Платона. Он не только изучал произведения Платона, но и активно использовал его идеи в своем творчестве. Во второй части исторической трилогии «Иван Грозный» кульминации предшествует сцена пира, которая содержит явные платоновские аллюзии.

В частности, диалог «Пир» Платона послужил отправной точкой для создания нескольких образов андрогинных персонажей в фильмах Эйзенштейна.

В своем теоретическом сочинении «Метод», посвященном эстетике формы в искусстве, Эйзенштейн пишет: «...есть существо, вмещающее обе противоположности познания»⁴. Возводится оно, вероятно, к первичной бисексуальности живых существ до дифференциации пола, к дочеловеческой стадии существ, где-то в сознании живущих в образе «предков». Отсюда в дальнейшем весь сонм легенд о раздвоении этого двуетного бисексуального существа от китайских легенд через ветхозаветное «ребро» Адама <...> до платоновской всем известной истории с раздвоениями».

Речь идет об эпизоде из «Пира», в котором Аристофан повествует о неких андрогинах, рассеченных впоследствии по приказу Аполлона на две половинки. Их извечное стремление друг к другу есть восстановление изначального человеческого естества.

Для Эйзенштейна – это образ утраченной целостности человека.

Так, в частности, во время «Пляски опричников», в момент переодевания опричника Федора Басманова из женского сарафана в мужской кафтан происходит превращение пола, проявляется андрогинная сущность этого персонажа. За счет использования в кино тропов, в частности синекдохи, излюбленный Эйзенштейном принцип *pars pro toto*, это превращение распространяется на всех присутствующих на пире.

Однако Эйзенштейна в гораздо большей степени интересовало преображение главного героя – Ивана Грозного.

⁴ Эйзенштейн С. Метод. Т. 1. М.: Музей кино, 2002. С. 392.

Размышляя об этом, Эйзенштейн пишет: «Так или иначе, бисексуальность в ранних поверьях – неотъемлемый признак сверхчеловека...»⁵.

В заключительной «исторической трилогии» «Иван Грозный» (1944–1948) героем является уже не масса, как это было на начальном этапе творчества режиссера в «революционной трилогии», а сверхчеловек, но по-прежнему носитель свойств массы. Его образ многосложный и каждый раз ускользающий от однозначного определения. С одной стороны, он точно расколот надвое, и мы то и дело слышим произнесенные вслух обрывки фраз его внутренне-го монолога:

«Какой властью судишь, царь Иван?»

«По какому праву меч карающий заносишь?»

И сразу же лаконичную и яркую реплику: «Мало!» в ответ на убийства боярских семей. Здесь же эта амбивалентность, расколотость скорее указывает на особенность внутреннего конфликта самого Ивана Грозного.

В версии Эйзенштейна образ Ивана Грозного содержит также явные ницшеанские аллюзии. Интересно, как в творчестве Эйзенштейна находят отражение как платоновские, так и ницшеанские мотивы. По мнению Хайдеггера, мир Ницше представляет собой перевернутую модель Платона. У Платона порождающая модель, мир идей – первооснова, у Ницше – их место принадлежит Хаосу. Основная задача Ивана Грозного – преобразование тотального хаоса в космос единого государства.

Трилогия «Иван Грозный» повествует о прохождении героем своего рода инициации, в результате которой он превращается в космократора, в пограничную фигуру между имманентным и трансцендентным миром.

Режиссер представляет нам модель антропокосмоса, в которой единство и целостность личности подразумевает единство и силу государства как парадигму политической системы России начиная с древних времен.

Внутренне раздробленный, расколотый образ правителя стремится к целостности и единству, в то время как образ христианского бога задан как статичный, безучастный, распадающийся на отдельные элементы, которые последовательно утрачивают свое сакральное значение, превращаясь в обычные бытовые предметы.

Перед нами возникает архетип идеального правителя, сумевшего посредством личной трансформации (приобретенной андро-

⁵ Там же. С. 393.

гинной целостности) преобразить хаос раздробленности в космос единого государства. Но соответствует ли этот архетип платоновскому пониманию идеального государственного мужа?

Согласно диалогу «Государство» Платона, во главе образцового государства должны быть философы, которые способны к восприятию идей, в первую очередь идеи блага.

Здесь у Эйзенштейна возникает противоречие между целостным (андрогинным) образом идеального правителя и откровенно тираническим характером его правления (инверсия идеи блага), которую он решает через своего рода карнавальный жест переворачивания философии Платона в его диаметрально противоположность – философию Ницше, которая утверждает незыблемость абсолютной свободы воли лишь одного субъекта – сверхчеловека, которому априори позволено все. И, как мы знаем, именно этот образ не только воплотился в кинематографе Эйзенштейна, но и восторжествовал в истории XX в.

Таким образом, изучив поздний период творчества С. Эйзенштейна, мы убедились в том, что история как предмет интересовала режиссера, но ее рамки в то же время были слишком тесны для его фильмов. На примере «исторической трилогии» стало очевидным, что достоверности исторических событий автор предпочитает их сознательную мифологизацию.

С каждым последующим фильмом Эйзенштейна мифологичность все больше вытесняет историчность. В его фильмах присутствуют все основные (с точки зрения М. Элиаде) компоненты мифа: космогония, рассказ о подвигах сверхъестественных существ (тема сверхчеловека), образцы для подражания, выход за рамки линейного времени, разрывы в пространстве, постижение происхождения вещей, эсхатология. Миф в традиции от Ф. Крейцера через Ф. Ницше, Вяч. Иванова, Ж. Батая до Эйзенштейна – это не просто рассказ, это вырвавшийся наружу экстаз самой жизни. Наконец, миф представляет сакральный вариант истории, а для Эйзенштейна не существует истории вне сакрального. Этим обусловлена концепция сакрального как мифологического, характерная для раннего периода его творчества. Эта особая мифологичность его фильмов указывает на дохристианское, архаическое сознание, которое, по мнению М. Элиаде, стремится к абсолютизации бытия, полагая, что «реальность в высшей степени сакральна: ибо только сакральное существует абсолютно, действует эффективно, творит и продлевает существование вещей» [Элиаде 1998, с. 13]. Посредством мифа совершается переход героев от индивидуального к коллективному бытию.

В позднем периоде творчества Эйзенштейна важное место занимают христианские аллюзии. Христианство осмысливается

режиссером как часть мифа. Христианские сюжеты и символы составляют смысловой и образный строй его фильмов. При этом он производит инверсию смыслов. Мифологичность его фильмов проявляется в том, что в них содержатся отсылки к некоторым первообразам, при этом постепенно сами эти первообразы профанируются, а вместо них утверждаются и сакрализируются новые, связанные так или иначе с государственной властью.

Эстетика Эйзенштейна предполагает активное использование тропов.

В позднем периоде творчества («историческая трилогия» «Иван Грозный» 1944–1948 гг.), предвосхищая постмодерн, режиссер вводит новые элементы.

В дилогии «Иван Грозный» проявляются все признаки постмодернистского произведения: многослойность, обильное цитирование, новый контекст, ироничность, игра, эклектичность. С одной стороны, это игра автора с формой. Снова происходит отсылка к первообразам, но на этот раз их гораздо больше. К примеру, во второй части один и тот же мотив чаши преподносится как ключевой элемент шекспировской драматургии и связывается с темой ядов и отравления, а также благодаря евангельским аллюзиям («Да минует меня чаша сия!») получает евхаристическое звучание. Помещая обе трактовки одного мотива в собственный контекст, режиссер разворачивает масштабную игру, построенную на разнице смыслов. Кроме того, ирония здесь выступает как средство профанации, устранения прежних первообразов, высвобождения пространства для появления новых.

На этом этапе происходит переход С. Эйзенштейна к новой концепции сакрального как игровой реальности. Это связано с изменившейся задачей режиссера. Отныне его героем становится сверхчеловек как носитель свойств массы, прочно ассоциированный с властью. Исходя из этого, миссия С. Эйзенштейна состоит теперь в мифологизации власти.

Если на раннем этапе творчества он предвосхищает и обнажает скрытое в мире насилие как художник, создавая мощный образ сакрального насилия («Одесская лестница», 1925 г.), то в поздний период творчества он, напротив, маскирует уже проявленное в мире насилие (во время работы над первой частью – в разгаре Вторая мировая война, вторая часть снята вскоре после окончания войны) за счет перехода к сакральному как игровой реальности.

Сакральное как мифологическое продолжается и на позднем этапе творчества, в рамках дальнейшего процесса мифологизации (на этот раз власти), к ней также добавляется концепция сакрального как игровой реальности. Главный мотив изменения концепции сакрального связан с изменением характера и ритуала

жертвоприношения в двух периодах. В первом периоде творчества, как нам удалось установить, жертвоприношение происходит в значении «дара» – добровольной жертвы народной массы во имя Революции, где жертва и жертвователь – одно, а Революция предстает в роли божества. Во втором периоде – жертвоприношение обнаруживает себя в значении «обмена» – не добровольной жертвы, соответственно, жертва и жертвователь – разные субъекты, божество на этот раз – Единое государство. Таким образом, необходимым условием для жертвоприношения позднего периода творчества режиссера является игра, поскольку она маскирует насилие, камуфлирует необходимость заместительной жертвы, жертвы отпущения.

С другой стороны, элемент игры проявляется в карнавальной форме произведения. Карнавал здесь раскрывает свою амбивалентную природу: как проявление смеховой культуры древней Руси и в то же время как прелюдия террора. Игра в «исторической трилогии» предстает как форма сакрального и фактически уравнивается со священнодействием.

Что касается героя, то на этот раз им является не масса, а сверхчеловек, но по-прежнему носитель свойств массы.

Царь Иван – главный герой трилогии, как носитель свойств массы, в данном случае опричнины, предстает как сложносочиненный конструкт. Он существует в хаотичном водовороте собственных образов, масок, личин и подобию. Пройдя сначала через ритуал обмена одеждой с юродивым братом, а впоследствии через древний кровавый языческий ритуал жертвоприношения, в ходе которого он символически умирает и воскресает, он не просто проходит через своего рода обряд инициации, но и посредством него обновляет космос. Интересно, что при этом личная и политическая трансформации напрямую увязываются. Здесь просматривается платоновская концепция антропокосмоса.

В финале фильма, став Ангелом Грозным, превратившись в пограничную фигуру между миром имманентным и трансцендентным, он становится своего рода космократором, выводит только что созданное им Единое Государство из мирского и сугубо исторического пространства и времени в деисторизированное, сакрализованное и мифологизированное пространство и время. При этом основополагающее, с точки зрения Эйзенштейна, космогоническое событие Октябрьская революция – еще впереди.

Эйзенштейну удалось создать не просто портрет исторического деятеля, но и выразить теневую (в юнгианском смысле) сторону личности Ивана Грозного. В первой части это сделано за счет непомерно разросшейся тени царя, превратившейся в своего рода кинематографического вампира.

В финале второй части ангельский нимб над головой царя снова указывает на теневую сторону его личности. При этом во второй части сама опричнина может быть интерпретирована как расплывающаяся тень царя. В финале фильма после убийства Владимира Старицкого однородная черная масса опричников (мимикрирующий образ) расступается, из нее вырастает фигура царя – носителя их черт. Здесь звучит острая для всего XX века тема – сверхчеловека и его тени (тоталитарных режимов, продуцирующих культ личности, который зиждется на слепой вере народа).

Если на начальном этапе творчества С. Эйзенштейна образ человека (антагониста) редуцируется до низших стадий, то во второй части он, напротив, пытается привести внутренне раздробленный образ человека (царь Иван – протагонист) к единству и целостности его природы посредством воплощения его андрогинной сути (сцена «Пляска опричников»).

Сам человек превращается в подвижную конструкцию, которая подвергается различным манипуляциям: то разбирается, то вновь собирается. Эйзенштейн производит не только монтаж фильма, но и сборку и монтаж самого человека.

Эйзенштейн фактически уравнивает священнодействие и игру. В сцене «Пещное действо» «исторической трилогии» Эйзенштейн делает попытку воплощения концепции «Соборного театра» Вяч. Иванова и шире «теургического» искусства, парадоксальным образом в данном случае антилитургического, близкого идее атеистической теургии Л. Выготского.

В качестве излюбленного метода во втором периоде творчества становится «ragodia sasga», которая, по сути, подразумевает профанацию и десакрализацию, которые были характерны для первого периода творчества С. Эйзенштейна.

Трилогия «Иван Грозный» представляет собой квазирелигиозный нарратив в понимании П. Тиллиха, в классификации «псевдорелигий» Й. Ваха главная ценность, которую она представляет, этатизм.

Проанализировав фильмы «исторической» трилогии Эйзенштейна, мы пришли к выводу, что, по сути, одним из его достижений стало открытие кинематографа как эффективного художественного способа сакрализации-профанации истории, культуры и религии, их ценностей, смыслов и символов. Здесь «юродствующее искусство» авангарда, совершая переход к постмодерну, продолжает по инерции воспроизводить дух юродства, во много раз усилившийся за счет игрового элемента. При этом фильмы Эйзенштейна прочно закрепили в массовом сознании советский канон сакральности.

Пралогическое мышление

С. Эйзенштейн очень волновали научные открытия в области исследования сознания человека. В особенности его заинтересовала концепция пралогического мышления, созданная французским философом и антропологом Л. Леви-Брюлем. Эйзенштейн находит в концепции пралогического мышления признак сосуществования в сознании современного человека совершенно различных пластов.

Эйзенштейн близко общался с группой психологов под руководством А. Лурии (круг Л. Выготского), проводивших полевые исследования архаичного сознания. Их проект был остановлен и закрыт в самом разгаре работы. Несмотря на это, опираясь на их опыты, на научную базу Леви-Брюля, Эйзенштейн в конечном итоге приходит к выводу, что искусство должно использовать особенности архаичного сознания с целью максимального воздействия на зрителя.

«Раз под влиянием аффекта вы соскальзываете к низшим формам, то если вы даете в произведениях искусства ранние формы, они будут вызывать чувственные реакции. Если вы это продемонстрируете перед зрителем, то он это соберет в чувственную реакцию. Это мобильное динамическое скольжение» [Шахадат 2017, с. 298].

Что собой представляет созданный Эйзенштейном монтаж аттракционов (о нем шла речь во второй главе) как не оригинальный метод исключительно сильного, порою даже шокового (эффект от склейки должен быть равен толчку) воздействия на зрителя средствами кинематографа?!

Эйзенштейн пытается определить грань, отделяющую религию от магии. С его точки зрения, сознание человечества проходит эволюцию развития от примитивных стадий до более и более развитых, в этой схеме религиозному сознанию отводится довольно скромная роль – атавизма, оно всего лишь на одну ступеньку выше магического. Традиционное религиозное сознание, по мнению Эйзенштейна, способно отделять образ Бога от самого Бога, в то время как магическое сознание не делает между ними разницы.

«Поэтому у них [у людей с архаичным сознанием. – *Примеч. С. Эйзенштейна*] и получается единство без разделения, и строй мысли образуется такой, что коготь медведя не есть, как для нас в искусстве образ медведя, а это есть фактический медведь, со всеми его качествами переданный человеку. <...> На этом [на отождествлении части с целым. – *Примеч. С. Эйзенштейна*] строится вся магическая практика. Человек делает идола – изображение бога, и это изображение одновременно является богом. Следующая ступень в религиозной практике какая? Негритянский идол от православной иконы отличается чем? Икона еще называется образом.

Это не случайное название, потому что православная икона есть образ божества, которое предполагается где-то в небесах» [Шахадат 2017, с. 296].

«Магия кино»

Архаичное сознание устроено принципиально иначе, чем современное. Эйзенштейн тщательно изучает его специфику, а затем начинает апеллировать к нему, как к наиболее древнему пласту сознания современного человека.

Размышляя об эволюции сознания, Эйзенштейн фактически открывает иную сторону природы кинематографа – магическую (магнетизм изображения) – и начинает вполне осознанно применять некоторые элементы этих открытий в своих фильмах.

Параллельно с этим идет процесс формирования киноязыка. Использование тропов, части вместо целого, отождествление части с целым, множественные переносы, состояние аффекта в результате монтажа аттракционов и гипнотический эффект от многих кадров и сцен из его фильмов («Одесская лестница», «Пляска опричников») – вот тот арсенал, которым располагает Эйзенштейн для воздействия на зрителя.

До обращения к театру и кино Эйзенштейн всерьез увлекался лингвистикой, профессионально изучал японский язык, готовился к карьере переводчика. Впоследствии рождение киноязыка – универсального языка культуры – стало одной из приоритетных задач режиссера. Язык фильмов Эйзенштейна – это, по сути, мифологический язык, апеллирующий к пралогическому мышлению, язык знаков и символов.

Все то, на что ссылался Л. Леви-Брюль, описывая пралогическое мышление, будь то: крайний мистицизм, отсутствие понятий, трактовка любого события как неслучайного, закон партиципации вместо законов логики, синтез вместо анализа – очень сильно напоминает мифологическое мышление. Эйзенштейн подчеркивает, что для создания искусства необходимо задействовать все слои сознания зрителя.

«Нельзя и представить себе, какую роль в этой переплавке человека призвано будет сыграть искусство, какие уже существующие, но бездействующие в нашем организме силы оно призовет к формированию нового человека. <...> Без нового искусства не будет нового человека»⁶.

⁶ *Выготский Л.* Психология искусства. Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. С. 337.

«Что мы имеем в искусстве одновременность работы всеми слоями. Т. е. мы идем в произведении искусства к высшей точке сознательности, к высшей точке отражения действительности, к высшей точке отражения сегодняшнего наиболее передового социального развития – неразрывно с той противоположностью, которая углубляется в самые ранние психические формы. Т. е. в акте художественного произведения, в законченном художественном произведении мы имеем взаимное проникновение обеих тенденций, и произведение искусства тем полнее и сильнее, чем острее разведены эти полюсы»⁷.

Установка на мифологизацию истории вкупе с превращением киноязыка в язык мифов не всегда даются Эйзенштейну легко, ибо власть подчас не понимает и не принимает его творческого стиля. Некоторые его фильмы подвергаются цензуре и даже запрету. Среди них «Бежин луг» (1937), который дважды запускался в производство и дважды был запрещен, отснятый материал уничтожен (кроме короткого фотофильма, материалов не осталось), или вторая часть «Ивана Грозного» (1946), пролежавший на полке 7 лет.

Миф как «отражение»

Что лежит за установкой Эйзенштейна на мифологизацию?

Французский философ Р. Барт, создавший концепт современного мифа, опираясь на исследования о «коллективных представлениях» Э. Дюркгейма, утверждает, что в современном социуме миф содержится в той или иной дозе в рекламе, в анонимных текстах СМИ и т. д. в качестве «социально детерминированного» источника, в качестве «отражения».

Однако в то же время, как указывает Р. Барт, в этом «отражении» мир предстает в перевернутом виде, а значимые сферы жизни социума: историческое, культурное, идеологическое, социальное – трансформируются в «природное».

«...В результате мифической инверсии основания высказывания, вообще-то исторически случайные, предстают Здравым смыслом, Справедливостью, Нормой, Общим мнением, одним словом Эндоксой (такова внерелигиозная фигура Первоначала)» [Барт 2003, с. 474].

Одной из характерных черт современного мифа, на которые обращает внимание Р. Барт, является дискретность мифа, который

⁷ Эйзенштейн С.М. Стенограммы режиссерских семинаров: 1933–1935. Тбилиси: Са.Га, 2017. С. 306.

отныне перестает существовать в полноценном развернутом виде, а предстает в виде отдельных коротких дискурсов, клише. Часто миф как таковой исчезает, превращаясь в некое подобие – в так называемое «мифическое».

Р. Барт также отмечает, что «современный миф подлежит ведению семиологии: она позволяет “исправить” производимую мифом инверсию, разложив сообщение на две семантические системы – коннотативную, означаемое которой носит характер идеологический (а значит, “правильный”, “не перевернутый”, а в более ясных моральных терминах – цинический), и денотативную (видимо-буквальное значение образа, вещи, фразы), задача которой натурализовать классовое утверждение, сообщая ему залог “непорочнейшей” языковой природы (тысячелетней, материнской, школьной и т. д.)» [Барт 2003, с. 374].

Применительно к кинематографу С.М. Эйзенштейна следует отметить, что именно Эйзенштейн, как великий мифологизатор своей эпохи, стоял у истоков создания той функции мифа, которую Р. Барт определил как «отражение». Он изначально формирует тот экран, который должен как отразить, так и отразиться. В созданных им мифах означаемое и означающее подчинены функции формирования необходимой социальной детерминанты. В фильмах Эйзенштейна, как мы имели возможность убедиться во второй главе, порою происходит регресс в изначальное природное состояние, своеобразное обнуление, когда историческое и идеологическое превращаются в естественное. Миф становится способом избавиться от диктата исторического с его строго регламентированной линейностью, дает уникальную возможность преодолеть жесткие рамки идеологии, позволяет совершить переворот, который разрушает надстройки культуры и цивилизации, возвращая человека в исходное состояние. Эту версию подтверждает и огромный интерес Эйзенштейна к теории пралогического мышления Леви-Брюля.

С помощью инверсии сакрального Эйзенштейн по сути, занимался формированием «коллективных представлений» в социуме или «коллективного бессознательного».

«Новый человек»

Модернизм, к которому Эйзенштейн примкнул как один из лидеров советского кино авангарда, презирал предшествующую традицию. Обновленный мир жаждал нового искусства, свежего слова. Еще одна принципиальная особенность модернизма – преодоление любых рамок и ограничений. Модернизм как крайне

революционное направление ощущал себя больше, чем искусством. Он постоянно пытался прорваться за условные рамки искусства, непосредственно в жизнь. Постепенно у модернистов возникают самые невероятные проекты, в основе которых лежит не столько художественный поиск, сколько желание преобразования самих основ жизни социума.

Таким проектом для Эйзенштейна можно считать идею создания нового человека. В СССР в 1920–1930-е гг. эта тема была своеобразным трендом времени. К ней обращается Наркомпрос Луначарский, объясняя разницу между «старым» и «новым» человеком.

«...Ставят перед нами необычайной напряженности вопрос о выработке нового человека – нового, ибо воспитание для нас означает воспитание именно нового человека, поскольку старый человек, воспитавшийся в хаотическом и акультурном капиталистическом обществе, является неудовлетворительным»⁸.

Увлечен созданием «нового» человека идеолог «Пролеткульта» Александр Богданов, под чьим чутким руководством Эйзенштейн совершает свои первые шаги в кино. Причем А. Богданов понимает эту идею абсолютно буквально. В 1926–1928 гг. он возглавляет первый в мире государственный научный институт переливания крови. В «Очерках организационной науки» он пишет: «...есть все основания полагать, что молодая кровь, с ее материалами, взятыми из молодых тканей, способна помочь стареющему организму в его борьбе по тем линиям, по которым он уже терпит поражения, т. е. по которым он именно «стареется» [Богданов 2014, с. 95]. Речь идет о появлении физически обновленного человека.

В понимании Вяч. Иванова «Соборность» – это, в первую очередь, проект по созданию «нового человека». Именно этот подход становится созвучен духу времени, идеологическим установкам страны. Как это ни парадоксально, ивановская концепция абсолютно вписывается в риторику таких партийных идеологов, как Луначарский (нарком просвещения) и Богданов (организатор Пролеткульта). Без всяких сомнений, можно сказать, что эта идея по созданию «нового человека» в трансформированном тоталитарным дискурсом виде становится основным трендом всей довоенной эпохи.

Она же настойчиво звучит и в «Психологии искусства» Л. Выготского. Книга долгое время не была издана, но С. Эйзенштейн как близкий друг Л. Выготского прочел ее одним из первых и хранил дома ее первоначальный вариант.

⁸ Луначарский А. О воспитании и образовании. М.: Педагогика, 1976. С. 48.

«Нельзя и представить себе, какую роль в этой переплавке человека призвано будет сыграть искусство, какие уже существующие, но бездействующие в нашем организме силы оно призывает к формированию нового человека. <...> Без нового искусства не будет нового человека»⁹.

Идеи Л. Выготского: роль искусства в социуме и в воспитании «нового человека», искусства как атеистической теургии – оказали большое влияние на формирование взглядов Эйзенштейна. Он понимает под созданием «нового» человека именно изменение сознания человека. Вновь звучит дюркгеймовская идея о социальной детерминированности коллективных представлений.

«Вы помните, что по поводу первой пятилетки Сталин говорил о колхозниках, что сознание отстает от форм уже социалистических и что этим пользуются темные элементы – кулаки и т. д., оттягивая колхозников на целый ряд действий в обратную сторону. Т. е. социальное развитие идет определенным темпом быстроты, и сознание не всегда успевает за этим. Процесс переформирования сознания отстает»¹⁰.

В данном случае «переформирование» звучит как «перемонтаж».

Идея Эйзенштейна заключается в том, что измененное, перемонтированное его кинематографом сознание способно изменить социальную реальность. Это сверхзадача, которую он ставит во главу угла, приступая к созданию своих фильмов.

Таким образом, Эйзенштейна как одного из лидеров советского кино авангарда не могло удовлетворить решение сугубо эстетических задач. Им двигало стремление, выходящее далеко за пределы искусства, создания новой формации людей. Этот процесс он понимал иначе, чем Наркомпрос Луначарский (в просветительски-воспитательном ключе) или его коллега по Пролеткульту А. Богданов (сугубо физиологично). Эйзенштейна, увлеченного концепцией пралогического мышления Леви-Брюля, интересовала перспектива погрузиться и заглянуть в сознание современного человека. Обнаружив там различные слои, влиять на них попеременно, основное воздействие приходилось на архаичный слой сознания с тем, чтобы вызвать необходимую реакцию и эффект (напоминает эксперименты Бехтерева, Павлова с условными рефлексам). Здесь ключевую роль играет открытый Эйзенштейном метод «монтажа аттракционов».

⁹ *Выготский Л.* Указ. соч. С. 337.

¹⁰ *Эйзенштейн С.М.* Стенограммы режиссерских семинаров: 1933–1935. С. 297.

Эйзенштейн также открывает магическую природу кинематографа (использование кинотропов, магнетизм изображения). Результатом производимого его фильмом эффекта должно было стать «перемонтированное сознание» зрителей, способное преобразовать социальную реальность.

Советский миф

Для решения этой задачи он идет на сознательную мифологизацию сюжета в ущерб историчности. Эйзенштейн предпринимает попытку создания последнего большого мифа, в результате которого происходит своеобразный регресс к природному, изначальному, дорелигиозному состоянию.

Советский миф, в основе которого идея существования идеального общества, с одной стороны, является актуализацией известного сюжета о золотом веке, с другой – новой формой мессианских ожиданий. Миф создается путем инверсии сакрального.

Советский миф, содержащийся в фильмах Эйзенштейна, подразумевает регресс к архаичному сознанию, к языку символов и знаков. В результате чего миф превращается в своего рода полиэкран – зеркало, формирующее, а затем отражающее коллективные представления в социуме.

Преображение

Однако, в отличие от знаменитых идеологов и многих других деятелей искусства, реализовавших подобные задачи, Эйзенштейн использует в своем творчестве изрядный потенциал религиозного пафоса, что делает его фильмы картинами в первую очередь религиозного преображения.

В фильмах С. Эйзенштейна создается определенная парадигма Преображения. Она затрагивает живое и неживое. Природа, стихийные массы людей, животные, камни, дух революции, броненосец – все подвергается тотальной метаморфозе.

Русская философия рубежа веков (XIX–XX) рассуждает об «изначальной человеко-сообразности» (прот. С. Булгаков) как главном качестве мира, ожидающего воплощения «образа и подобия Божия» в человеке.

У Эйзенштейна этот процесс двойственный: мы наблюдаем как процедуру редукции человеческого, возврата к зооморфным формам, к простейшим биологическим видам, так и реверсию сакрального первообраза человека в результате революции. Эйзенштейн,

стремясь воплотить на экране образ нового человека, прибегает к нигилизму, ницшеанскому его прочтению, лишает его глубины. Со смертью Бога человек отныне полновластный и единоличный хозяин мира. Перед нами мелькают лица и судьбы его героев. Часто их преобразование происходит посредством смерти-жертвоприношения.

С религиозной точки зрения фильмы Эйзенштейна носят весьма противоречивый, амбивалентный характер: с одной стороны, они представляют собой четко выстроенный квазирелигиозный нарратив, основанный на инверсии, а временами даже перверсии сакрального; с другой стороны, глубинной темой многих его фильмов является Преображение, которое в основе своей носит религиозный христианский характер. Эйзенштейна интересует Преображение природы своих героев, в особенности в проекции смерти – бессмертия.

Главным, с точки зрения С. Эйзенштейна, механизмом бессмертия становится ритуал жертвоприношения, ибо посредством него жертва, жертвователь и божество соединяются, между ними возникает «сообщение», «причастность», «причастие». Через разрыв гомогенного целого тела жертвы происходит ее преобразование в единое гомогенное тело «Революции», «Государства», и, таким образом, происходит сакрализация всех трех участвующих в этом процессе фигур.

Рассуждая о религиозном Ренессансе в русской культуре рубежа веков, Н. Бердяев отмечает, что главным признаком воплощения «нового средневековья» станет религиозный дискурс, который получит первостепенное значение. Если понимать творчество Эйзенштейна в таком контексте, то он как раз и стал такой ключевой фигурой в русском советском кинематографе первой половины XX в., которому удалось в эпоху атеизма вывести религиозную проблематику на первый план.

Как и многие его герои – бунтари и революционеры по натуре принадлежат к фаустовскому типу героя, согласно определению Ю. Хабермаса, сам Эйзенштейн так же, как и Фауст, стремится к Богу даже при помощи дьявола (Мефистофеля). И в этом выразилось одно из противоречий сложной эпохи «воинствующего секуляризма», в которую ему довелось жить и творить.

Религиозность С.М. Эйзенштейна была, по всей видимости, динамического, радикального и амбивалентного характера. От православной веры он переходит к неверию, к масонству, к нигилизму, открытому атеизму. Это был постоянно развивающийся, динамический процесс, в котором происходит, по сути, замена одной веры другой. Православная вера сменяется верой в мессианство пролетариата, в утопию о грядущем бесклассовом обществе (пролетар-

ская эсхатология). «Высшее устремление вперед есть устремление к бесклассовому обществу»¹¹.

В. Сторчак утверждает, что «дойдя до своего логического конца, атеизм превращается в предмет веры, в религию».

С одной стороны, Эйзенштейн создает «квазирелигиозный» нарратив (в понимании П. Тиллиха, а также в фильмах Эйзенштейна присутствуют три из четырех видов «псевдорелигии» Й. Ваха: в раннем периоде творчества – марксизм и биологизм, в позднем периоде творчества – этатизм), а с другой – его фильмы представляют собой яркий пример «юродствующего искусства» авангарда, о котором пишет М. Эпштейн.

Характер его веры во многом напоминает поздний протестантский: это похоже на «Евангелие христианского атеизма» Т. Альтицера тем, что бог низвергается со своего пьедестала и воплощается в конкретной человеческой Истории (русской революции), а также на Й. Ваха, который предлагает заменить понятие «Бог» на понятие «предельной реальности» (Ultimate reality). Потребность в мифологизации во многом обусловлена стремлением к достижению «предельной реальности», которая только и есть сакральна, точно так же, как это демонстрирует М. Элиаде на сознании архаичных людей, для которых только сакральные переживания реальны.

Т. Альтицер констатирует, что «нигилизм в русском творчестве новейшего времени предстает как религиозный, и даже как христианский нигилизм» [Альтицер 2010, с. 175].

Говоря о нигилизме, М. Эпштейн указывает на его двойственный характер. Нигилизму с большой буквы противостоит нигилизм «протестантский», реформистский по своей сути. Авангард как раз явился художественным выражением последнего. И потому можно утверждать, что характер кинематографа С. Эйзенштейна религиозно-реформистский. С. Эйзенштейн, действительно, создает своего рода юродствующее искусство – одновременно богоборческое и богожадущее.

Что касается секуляризации, то сквозь призму творчества С. Эйзенштейна она предстает как процесс обновления самой религии.

В итоге можно сделать вывод, что фильмы Эйзенштейна выходят далеко за рамки киновысказывания и предстают масштабным проектом с глобальным замыслом мирового переустройства, а также переделки природы человека, замах на создание новой универсальной человечности – создание Нового человека, Нового Бога, «Сверхчеловека». Типично модернистский проект. Даже «броненосец» становится метафорой стальной силы духа, револю-

¹¹ Там же. С. 310.

ционной воли и несгибаемости этого Человека, освобожденного от бремени Бога, в братском единстве воплощающего Царствие Божие на земле.

Искусство здесь выступает как альтернатива официально запрещенной в СССР религии.

Можно утверждать, что сакральное было не просто одним из элементов творчества Эйзенштейна, но центральной осью его мировоззрения. Эйзенштейн как художник не только не исключал из своего духовного и интеллектуального багажа знания о религии и переживания Божественного, но и воспроизводил их в новых трансформирующих интерпретациях. Будучи мыслителем-теоретиком и художником-практиком в одном лице, он во всем старался добраться до сути, и его отношения с Богом отмечены той же печатью. Он продолжал бороться с Ним, размышлять о Нем, искать Его. Фильмы Эйзенштейна свидетельствуют о том, что его сознание по-прежнему оставалось теоцентричным.

Литература

- Альтицер 2010 – *Альтицер Т.* Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. М.: Канон, 2010. 224 с.
- Аронсон 2017 – *Аронсон О.* Силы ложного: Опыты неполитической демократии. М.: Фаланстер, 2017. 446 с.
- Барт 2003 – *Барт Р.* Система моды: Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
- Богданов 2014 – *Богданов А.* Тектология (всеобщая организационная наука). Кн. 2. М.: Директ – Медиа, 2014. 309 с.
- Годелье 2007 – *Годелье М.* Загадка дара. М.: Восточная литература, 2007. 295 с.
- Жирар 2010 – *Жирар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 433 с.
- Зыгмонт 2018 – *Зыгмонт А.* Святая негативность: Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 320 с.
- Хейзинга 2007 – *Хейзинга Й.* Homo ludens: Человек играющий. СПб.: Азбука-классика, 2007. 381 с.
- Шахадат 2017 – *Шахадат Ш.* Искусство жизни. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 432 с.
- Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998.
- Эпштейн, Альтицер 2017 – *Эпштейн М., Альтицер А.* О смерти и воскресении Бога // Звезда. № 9. 2017. С. 247–258.

References

- Al'titser, T. (2010), *Smert' Boga. Evangelie khristianskogo ateizma* [Death of God. The gospel of Christian atheism], Kanon, Moscow, Russia.
- Aronson, O. (2017), *Sily lozhnogo. Opyty nepoliticheskoi demokratii* [The Forces of False. The experiences of non-political democracy], Falanster, Moscow, Russia.
- Bart, R. (2003), *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [Fashion system. Articles on the semiotics of culture], Izdatel'stvo im. Sabashnikovykh, Moscow, Russia.
- Bogdanov A. (2014), *Tektologiya (vseobshchaya organizatsionnaya nauka)* [Tectology (general organizational science)], Kniga 2, Direkt – Media, Moscow.
- Ehliade, M. (1998), *Mif o vechnom vozhraščenii* [The myth of the eternal return], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Ehpshtein, M. and Al'titser, A. (2017), "On the death and resurrection of God", *Zvezda*, no. 9, pp. 247–258.
- Godel'e, M. (2007), *Zagadka dara* [The mystery of gift], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Huizinga, J. (2007), *Homo ludens. Chelovek igrayushchii* [Homo ludens. The man playing], Azbuka-klassika, Saint Petersburg, Russia.
- Shakhadat, Sh. (2017), *Iskusstvo zhizni* [The art of life], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Zhirar, R. (2010), *Nasilie i svyashchennoe* [Violence and the Sacred], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Zygmunt, A. (2018), *Svyataya negativnost'. Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataya* [Holy negativity. Violence and the sacred in the philosophy of Georges Bataille], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Тинатин М. До Егито, магистр религиоведения, «Московская международная киношкола № 40», Москва, Россия; Россия, 115419, г. Москва, ул. Шаболовка, 44, egi_t_o@mail.ru

Information about the author

Tinatin M. Do Egitto, master's degree in religious studies, "Moscow International Film School No. 40", Moscow, Russia; bld. 44, Shabolovka str., Moscow, 115419, Russia, egi_t_o@mail.ru

УДК 133.9

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-120-128

П.А. Чистяков

Рассуждения о классах и социальных группах современного общества

Аннотация. Публикация представляет черновые заметки П.А. Чистякова, одного из лидеров спиритуалистического движения в России начала XX в. Документ позволяет составить представление о взглядах отечественных спиритуалистов на классовое устройство общества, а также их оценку роли и значения денежной системы. В комментарии говорится о степени возможного влияния натуралистической социологии на представление русских спиритуалистов, раскрывается значение органической и механистической метафор в их описаниях общества. Высказано предположение, что, характеризуя общество как охваченное «социальной болезнью», спиритуалисты считали, что эта болезнь будет окончательно преодолена в духовном мире через снятие функциональных различий между индивидами и социальными группами. Особо отмечена ранее не обсуждавшаяся в исследовательской литературе трактовка спиритуалистами творчества как средства преобразования человека и показана возможность обсуждения их взглядов на природу общества в контексте дискуссий русской религиозной философии того времени. Кроме того, отмечено, что спиритуалистическая этика имела ярко выраженный трудовой характер, а деятельность по совершенствованию себя и общества наделялась ими сотериологическим значением. Публикуемый документ представляет интерес для историков религии, специализирующихся на исследовании изменения социальных представлений религиозных объединений, движений и отдельных лиц в конце XIX – начале XX в.

Ключевые слова: история религии, спиритуализм, спиритизм, общество, социология

Для цитирования: Чистяков П.А. Рассуждения о классах и социальных группах современного общества / Вступ. ст., публ. и коммент. В.С. Раздьяконова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 120–128. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-120-128

P.A. Chistjakov
The discourse over the classes
and social groups of the modern

Abstract. The publication presents draft notes by P.A. Chistyakov, one of the leaders of the modern spiritualist movement in Russia at the beginning of the 20th century. The document provides a glimpse of the spiritualists' views on a class structure of a society and also their estimation of the role and value of the monetary system. The commentary considers the degree of a possible influence of naturalistic sociology on the views of Russian spiritualists. It reveals the meaning of organic and mechanical metaphors in their descriptions of the society. Spiritualists, representing society as overtaken by "social disease", believed that this disease would be finally overcome in the spiritual world by removing functional differences between individuals and social groups. The document also represents spiritualists' view on the creative work as a means of human transformation what previously has not been discussed in research literature. The commentary proposes to consider spiritualistic opinions on the nature of society in the context of the discussions held in Russian religious philosophy at that time. It believes the spiritualist ethics was the labor ethics par excellence, while spiritualists' activities to improve themselves and society were endowed with soteriological meaning. The published document is of interest to historians of religion who specialize in the study of changes in the social notions of religious communities and persons in the late 19th – early 20th centuries.

Keywords: history of religion, spiritualism, spiritism, society, sociology

For citation: "P.A. Chistjakov. The discourse over the classes and social groups of the modern society" (publication and commentary by V.S. Razdyakonov) (2020), *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 120–128. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-120-128

Автор публикуемого документа Петр Александрович Чистяков (1867–1924) – один из лидеров спиритуалистического движения в России начала XX в., руководитель Московского спиритического кружка (позднее – Русское спиритуалистическое общество), второй редактор спиритуалистического журнала «Ребус» (1904–1917). Деятельность Чистякова относительно малоисследована в отечественной историографии [Раздьяконов, Маклакова 2018, с. 66–83] и может быть интересна изучающим разные аспекты истории религии в России конца XIX – начала XX в. Публикуемый документ представляет собой его черновые заметки, посвященные социальной проблематике.

Ценность этого документа заключается в том, что нигде, насколько можно судить по опубликованным текстам Чистякова,

не раскрываются систематически его взгляды на устройство современного ему общества. В фокусе большинства опубликованных им сочинений находятся религиозные и научные вопросы, и, хотя социальная проблематика проходит красной нитью через многие его публицистические заметки, в них она играет исключительно служебную роль. Обличая безнравственность и эгоизм общества в целом, Чистяков обходит стороной опасные для обсуждения публично вопросы отношений между его классами.

Судя по содержанию публикуемого текста, социология как особого рода наука мыслилась Чистяковым как подчиненная психологии: социальную реальность следовало рассматривать как результат взаимодействий разных сознаний друг с другом. Такая психологизация социологии основывалась на убеждении Чистякова в том, что «психика» является средством, при помощи которого человек может вступить в общение с миром духов. Спиритуалисты рассматривали социальное взаимодействие, в том числе и взаимодействие с духами, как необходимое условие совершенствования индивида. Поскольку же совершенствование человека для спиритуалистов – это необходимое условие его спасения, социальная реальность обретала для них сотериологическое значение.

Известно, что общество в целом рассматривалось разными спиритуалистами как организм, охваченный «болезнью» [Маклакова 2019, с. 66]. Суть этой социальной «болезни» заключалась в том, что различные члены общества, подобно членам организма, находились в конфликте друг с другом. Эта органицистская метафора, по-видимому, восходящая к трудам натуралистической школы в социологии, предполагала, что излечение от этой «болезни» возможно лишь при приеме правильных лекарств, из которых самыми важными спиритуалисты считали лекарства духовного порядка, например молитву и нравственный образ жизни. Победа над «болезнью», одним из симптомов которой была, например, революция, определялась как возвращение к утраченному единству социального тела.

Публикуемый документ позволяет поставить вопрос о еще одном средстве, при помощи которого спиритуалисты собирались «излечить» пораженное болезнью общество. Согласно Чистякову, человеческая жизнь представляет собой арену борьбы между «духовными» и «природными» инстинктами. Он далек от их онтологического противопоставления, утверждая, что между ними необходимо найти правильное соотношение: природа для него не является носителем злого начала, зло не присуще миру, но возникает вследствие человеческого незнания или злоупотребления волей. Рассуждая о «духовных инстинктах», Чистяков, кроме зало-

женного в человеке стремления к общественному единству, говорит также и о стремлении к творчеству.

Определение стремления к творчеству как «духовного инстинкта» созвучно мыслям, высказываемым многими представителями русской интеллигенции того времени. К примеру, представитель неокантианского направления в русской социологии В.М. Хвостов, опираясь на концепцию «волютаризма» В. Вундта, считал, что результатом нарастания психической энергии, о котором свидетельствует рост творчества, станет «духовный рост отдельной личности, группы, общества и, в конечном счете, всего человечества» [Голосенко, Козловский 1995, с. 199]. Наиболее последовательное изложение представлений о творчестве как средстве преодоления ограничивающей человека природы можно найти в известных сочинениях Н.А. Бердяева. Стоит напомнить, что тексты русского религиозного философа перепечатывались на страницах «Ребуса»¹, а сам Чистяков причиной религии считал, так же, как и Н.А. Бердяев, «мистический опыт», хотя и, по всей видимости, толковал его как опыт общения с миром духов. В то же время, настаивая на «духовном» характере обоих «инстинктов» – «общественного» и «творческого», – Чистяков солидаризовался с теми представителями русской интеллигенции, которые, осознавая напряжение между идеей индивидуального совершенствования и необходимостью общественного служения, стремились примирить их, постулируя существование духовной коллективной реальности: «Вся наша жизнь и мысль должна быть пропитана духом истинного, высшего реализма – того реализма, который сознает духовные основы общественного бытия и потому включает в себя, а не противопоставляет себе творческий идеализм внутреннего совершенствования»².

Судя по содержанию большинства известных нам источников, социальное единство спиритуалисты обычно противопоставляли социальной атомизации. Публикуемый документ впервые позволяет составить представление о том, как они смотрели на «социальную болезнь» через призму теории социального класса. Причиной «социальной болезни» Чистяков объявляет борьбу классов, устранение которой, согласно спиритуалистическим представлениям о развитии общества, возможно лишь путем эволюционного преобразования общественной жизни. В этом отношении спиритуалисты не соглашались с популяризовавшими идею классовой

¹ Бердяев Н. Вера и знание // Ребус. 1910. № 32. С. 1–2.

² Франк С.Л. De profundis [Электронный ресурс] // Из глубины: сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета, 1990. 298 с. URL: <http://vehi.net/deprofundis/frank.html> (дата обращения 12.03.2020).

борьбы марксистами, настаивавшими на необходимости сознательного революционного изменения социальной реальности. В то же время и взгляды марксистов, и взгляды спиритуалистов на развитие общества имели миллениаристский характер – и в том, и в другом случае классовые противоречия должны были быть сняты через достижение социального единства в новом бесклассовом обществе. Согласно спиритуалистическим представлениям, окончательное разрешение «классовой борьбы» возможно лишь в мире духов, который они обычно описывают как единое, иерархически организованное сообщество.

Представление о «борьбе классов» прекрасно сочеталось с характерной для спиритуалистов оценкой земной жизни как времени испытаний. Такая оценка подтверждалась не только популяризовавшей идею «борьбы классов» социологией, но и биологией, поставившей в фокус внимания принцип выживания наиболее приспособленных. Понимание человеческой жизни как арены борьбы между индивидами, нашедшее свое воплощение в натуралистической социологии Герберта Спенсера, как мне кажется, оказало значительное влияние на представления спиритуалистов. Хотя «социальную борьбу» спиритуалисты всячески осуждали, именно борьба со своими «природными инстинктами», в конечном счете, оказывается в их мирозерцании двигателем прогресса. В то же время в отличие от Спенсера, утверждавшего, что социальная эволюция зависит от процесса индивидуализации составляющих его частей и обретения ими важных для всего организма функций, спиритуалисты, осуждая эгоизм, в качестве цели эволюции утверждали социальное единство и в своем представлении об устройстве мира духов нивелировали функциональные различия между индивидами.

Одной из причин «социальной болезни» Чистяков считает деньги, которые благодаря банковской системе способны к независимому от производства росту. Такая критическая оценка денежной системы гармонирует с убеждениями спиритуалистов, поскольку их этика, по моим наблюдениям, имела ярко выраженный трудовой характер. «Развитие духа» спиритуалисты рассматривали как целенаправленную деятельность, сосредоточенную на совершенствовании индивида и общества, и в этом отношении труд рассматривался ими как одно из средств спасения. Согласно логике спиритуалистов такой труд должен был служить цели совершенствования, а не цели извлечения финансовой прибыли. Поэтому Чистяков настоятельно утверждает принцип «эквивалентности» капитала и труда, напоминающий о трудовой теории стоимости, согласно которой только труд является источником ценностей.

Следует также отметить, что, характеризуя отношения в обществе, Чистяков часто пользуется понятиями математики и механики, например, такими, как «пропорциональна», «сумма», «сила». Как и другие известные русские спиритуалисты (В.П. Быков, И.А. Карышев), Чистяков имел техническое образование, и, по-видимому, именно этим обстоятельством обусловлена подобная «механизация» общественных отношений. Чистяков не видел проблемы в соединении органической и механистической метафор, хотя для социологии того времени, находившейся под влиянием эмпириокритицизма и неокантианства, обе метафоры казались совершенно неудовлетворительными. Возможно, что именно «органицизм» и «техницизм» дискурса спиритуалистов об обществе, напомиравший о материалистических клише конца XVIII и середины XIX в., оттолкнул от спиритуалистов ту часть русской интеллигенции, которая активно продвигала в начале XX в. идеалистическую повестку в русской философии.

Судя по содержанию, текст не является единым произведением и представляет собой черновые записи Чистякова по трем вопросам – вопрос о соотношении «духовного» и «природного» инстинктов (Л. 1 – Л. 3), вопрос об устройстве и отношениях социальных классов (Л. 4 – Л. 7), вопрос о роли денег в общественных отношениях (Л. 8).

Оригинальный текст испещрен карандашными заметками и зачеркиваниями Чистякова, которые в настоящей публикации опускаются, публикуется итоговая версия текста, позволяющая составить целостное представление об окончательных выводах автора. Кроме того, для удобства читателей раскрыты сделанные автором сокращения (в тех случаях, в которых эти сокращения могут быть прочитаны, на мой взгляд, однозначно), согласованы слова, проставлены абзацы, а также точки и другие знаки пунктуации в соответствии с современной орфографией. В квадратные скобки поставлены пропущенные служебные слова, делающие утверждения оригинального текста более понятными. С подлинником документа можно ознакомиться в научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки в фонде «Журнал “Ребус”».

Литература

Голосенко, Козловский 1995 – Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. 288 с.

Маклакова 2019 – *Маклакова А.А.* Образ врага в дискурсе русских спиритуалистов: на примере материалов Московского спиритического кружка // Религиоведческие исследования. 2019. № 2 (20). С. 44–66.

Раздьяконов, Маклакова 2018 – *Раздьяконов В.С., Маклакова А.А.* Учение и практики спиритического кружка П.А. Чистякова и А.И. Бобровой // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2018. № 1. С. 66–83.

References

Golosenko, I.A. and Kozlovsky, V.V. (1995), *Istoria russkoj sociologii XIX–XX vv.* [History of Russian Sociology of the XIX–XX centuries]. Onega, Moscow, Russia.

Maklakova, A.A. (2019), “Enemy Images in the discourse of Russian spiritualists. The case of Moscow spiritualist circle”, *Religiovedcheskie issledovania*, vol. 20, no. 2, pp. 44–66.

Razdyakonov, V.S. and Maklakova, A.A. (2018), “The Spiritualist Circle of P.A. Chistjakov and A.I. Bobrova: Ideology and Practice”, *Studia religiosa rossica: nauchnij zhurnal o religii*, no 1, pp. 66–83.

Текст

Ф. 368. к. 14. ед. 53. Чистяков П.А. Рассуждения о классах и социальных группах современного общества – записи. Авт. карандашом. 1900-е гг. 8 л.

[Л. 1]

Жизнь социальная построена на двух психологических факторах субъективного подсознательного убеждения, вернее, инстинкта – во-первых, в расчете на вечную пребывающую земную жизнь субъекта и, во-вторых, на принцип эгоизма и насилия (ошибочно проявляющийся инстинкт самоопределения и самоутверждения). В сумме оба фактора являются субъективным выражением природного инстинкта, во-первых, сохранения рода и, во-вторых, сохранения индивида. Однако оба эти инстинкта являются неотъемлемым атрибутом телесно воплощенного субъекта.

Соответственно сему в духовной стороне человека заложены два инстинкта (самоощущен. духовн.) утверждения себя вне времени и вне пространства – в слиянии с общественным бытием и творческий, преобразовательный. Силы второго направляются на непрерывное преобразование внутреннего существа и на преобразование внешней среды и гармонических соотношений внешнего и внутреннего.

[Л. 2]

Вторая группа инстинктов, несомненно, более важная, и задача временной жизни заключается в том, чтобы дать надлежащее выражение инстинктам духовным, т. е. утвердить в данных условиях свое Я и произвести надлежащую работу преобразования внутренних и внешних условий. Может показаться с первого взгляда, что духовные силы самоутверждения и преобразования играют служебную роль по отношению к инстинктам сохранения рода и самосохранения. Это неверно и возможно лишь там, где телесные инстинкты заглушают духовные.

[Л. 3]

Человек родился, чтобы бороться, утверждать себя, побеждать и преобразовывать. Победа возможна и неизбежна, ибо косные ее противления внешней среде вполне пропорциональные тем, которые человек при борьбе с ними может развить. Силы эти делаются непреодолимыми лишь тогда, когда человек употребляет [их] на борьбу с ближними. Следовательно, зло и горе, в которое погружено человечество, не лежит в природе земли, а в злоупотреблении ее силами и в извращении их.

[Л. 4]

Рассматривая Общество в его совокупном целом, мы находим следующие классы его членов: 1) земледельцы и рабочие, производящие главную массу потребляемых обществом продуктов и товаров; 2) капиталистов, которые организуют рабочих и кооперации, делают их труд более производительным и скопляют продукты труда для целей, более удобных мобилизации их; 3) посредники – купцы, которые приобретают продукты труда земледельцев, рабочих и фабрикантов, скопляют их, хранят и пересбывают на рынке; 4) бюрократия, власть распорядительная, нормирующая, исполнительная (низшая);

[Л. 5]

5) представители свободных профессий, не производящих реальных ценностей. Учителя, художники, врачи, интеллигентный пролетариат, благосостояние коих зависит от экономического благосостояния первых трех; 6) потребители.

Однако разделение чисто методологическое. Можно считать резко разделенными лишь 1, 2 и 4. В 6-й группе мы найдем предста-

вителей всех остальных пяти. Разница лишь та, что 2 и 3 устанавливают цены и всякий налог, возложенный на них, перекладыва-

[Л. 6]

-ют на производителя и потребителя eo ipso, они фактически свободны от налогов.

Весь общественный строй держится на равновесии сил всех этих 6 групп. Непрерывная борьба за власть и за экономическое преобладание – за возможность отнимать у другого наибольшую часть его продуктов (ценностей) – есть наша жизнь в каждый данный момент. Как только стечение тех или иных условий увеличивает силы какой-либо группы, равновесие немедленно нарушается и начинается новая фаза борьбы за освобождение своего труда и времени, с одной стороны, и за возможность наименьших уступок

[Л. 7]

или возможность отнятия наибольшей части чужой свободы, времени и труда – с другой стороны.

Другими словами, существующий строй, основанный на насилии, есть [тот], при котором наименее обеспеченная и наиболее слабая в экономическом отношении часть населения соглашается терпеть существующую сумму организованного насилия над его личностью, временем и трудом. Всякое увеличение силы той или иной группы неизбежно сопровождается борьбой и попыткой изменить сумму насилия со стороны усилившейся части и отпором со стороны других групп.

[Л. 8]

Еще зло:

Способность денежных знаков аккумулироваться и становиться орудием насилия; кроме способности выступать как юридическое лицо, последнее, впрочем, [есть] результат ненормального законодательства и неправильного взгляда на деньги. Последнее есть кристаллизованный труд – капитал должен изображать эквивалент той сумме ценностей, которые субъект произвел лично или с семьей в период наибольшей работоспособности своей. Следовательно, деньги, как неотъемлемая часть субъекта, не могут выступать в качестве самонарастающей процентами юридической фикции.

Публикация и комментарий В.С. Раздьяконова

П.А. Чистяков
Рассуждения о нациях
с точки зрения спиритизма

Аннотация. Публикуемый документ представляет собой черновую заметку спиритуалиста П.А. Чистякова, в которой содержится развернутое определение понятия «нация». Эксплицитные определения этого понятия практически не встречаются в сочинениях спиритуалистов, и в этом отношении публикуемый текст уникален. В комментарии показана значимость идеи нации для представителей русского эзотеризма конца XIX – начала XX в., указаны некоторые особенности их интерпретаций этого понятия, и обозначено его место в спиритуалистических и оккультных учениях. Для спиритуалистов идея «нации» имела религиозное измерение: в их понимании «нация» была прежде всего этноконфессиональным единством. Идея нации связана с мессианством спиритуалистов, которые приписывали России исключительную роль в эсхатологическом процессе. Исходя из своих представлений о реализации провидения в истории, они отстаивали необходимость сохранения национальной идентичности. В заметке Чистякова прослеживается влияние историософии Г.Ф.В. Гегеля, которую Чистяков переосмысляет в спиритуалистическом ключе. Концепция истории как процесса развития национальных духов была основой националистических убеждений Чистякова. Представленная в этой публикации заметка показывает значимость национальной проблематики для русского эзотеризма конца XIX – начала XX в. и позволяет составить представление о некоторых тенденциях в эзотерической историософии этого периода. Документ может быть интересен исследователям эзотеризма, религиозного национализма и исследователям политических аспектов религиозных учений.

Ключевые слова: спиритуализм, спиритизм, эзотеризм, нация, национализм, религия и политика, философия истории

Для цитирования: Чистяков П.А. Рассуждения о нациях с точки зрения спиритизма / Публ. и коммент. А.А. Маклаковой // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 2. С. 129–138. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-129-138

P.A. Chistjakov
The discourse over the nations from
the standpoint of spiritualism

Abstract. The published document presents a draft note written by spiritualist P.A. Chistjakov. The note contains a detailed definition of the term «nation». Explicit definitions of that term are rarely found in the writings of spiritualists, and in this respect the published text is unique. The commentary demonstrates the significance of the idea of “nation” for Russian esotericists of the late 19th and early 20th centuries. It reveals the characteristic peculiarities in their interpretations of the term, and highlights the place of the concept of “nation” in spiritualist and occult teachings. According to the spiritualists’ view, the idea of “nation” was essentially religious. In their understanding, the “nation”, above all, was an ethnic and confessional unity. The idea of “nation” was closely connected to spiritualists’ messianism: they attributed to Russia an extraordinary role in the completion of the eschatological process. Many Russian esotericists insisted on the necessity of the preservation of national identity, drawing on their understanding of the realization of Providence in history. Chistjakov’s note demonstrates the impact of G.F.W. Hegel’s historiosophy on his views. He rethinks Hegel’s ideas following spiritualists’ teachings. The concept of history as a process of development of national spirits was essential for Chistjakov’s nationalist views. The published writing shows the importance of national issues for Russian esotericists of the late 19th and early 20th centuries and allows to get an idea of some trends in the esoteric historiosophy of that period. The document could be of interest to the scholars of the esotericism, religious nationalism, and the political dimension of religious teachings.

Keywords: spiritualism, spiritism, esotericism, nation, nationalism, religion and politics, philosophy of history

For citation: “Chistjakov P.A. The discourse over the nations from the standpoint of spiritualism” (publication and commentary by A.A. Maklakova) (2020), *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 129–138. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-129-138

Русские спиритуалисты и оккультисты обращались к концепции нации в политических и историософских контекстах. Многие из них были национально-ориентированы – они связывали будущее с русской нацией и приписывали ей мессианский статус. Для спиритуалистов духовный мир был включен в сферу политического, и именно там они располагали основания своих представлений о нациях и их роли в истории. Спиритуалистов объединяло представление об истории как телеологическом процессе, которым руководит божественное провидение. Для многих из них одной из движущих сил этого процесса были нации, которые

последовательно реализовывали предписанные каждой из них миссии. Раскрытие смыслов, которые спиритуалисты вкладывали в понятие «нация», таким образом, сущностно значимо для понимания их эсхатологических представлений. Эсхатологические идеи были определяющими в вероучении Московского спиритического кружка, одним из руководителей которого был автор публикуемого документа, Петр Александрович Чистяков. Как видно из содержания документа, он соотносил идею нации с эсхатологической идеей истории как «эволюции духа».

Спиритуалисты, в сочинениях которых употребляется слово «нация», обычно не проясняли его значение, поэтому судить об этом приходится преимущественно на основании косвенных характеристик. Наряду с обозначением «нация», оккультисты и спиритуалисты употребляли обозначения «государство», «раса» и «народ» в контексте обсуждения предназначения и сущности политических и этнических общностей. Эти обозначения находились в сложном отношении – они могли смешиваться, взаимодополнять и замещать друг друга, и зачастую их значение трудно эксплицировать. В публикуемом тексте П.А. Чистяков проводит различие между «расой»¹ и «нацией», которое он, однако, не проясняет. Наряду с «нациями», «расы» также являются носителями миссий, которыми их наделяет провидение. Если обобщить его высказывания, в которых встречается понятие «нация», можно попытаться провести различие: в отличие от «расы», «нация», по всей видимости, предполагает строгое единство этноса, культуры и государственности.

В понимании многих спиритуалистов нация – это прежде всего этноконфессиональное единство. К примеру, Е.И. Молоховец, которая создала националистическое спиритуалистическое учение [Раздьяконов 2019, с. 124–140], употребляет определение «православно-русские»², и это определение встречается чаще, чем определения «русские» и «православные». Аналогичные идеи встречаются и западноевропейских эзотерических учениях, на которые часто ориентировались русские спиритуалисты и оккультисты – к примеру, конститутивным элементом государственности С. Тухолка, ссылаясь на Фабра Д’Оливе, называет религию³.

¹ Стоит заметить, что расовый дискурс был характерен для эзотеризма начала века – прежде всего этим известна, пожалуй, Е.П. Блаватская и ее последователи [Santucci 2008, с. 37–63].

² *Молоховец Е.И.* По поводу недоразумений относительно протестантизма. СПб.: Типография П.Ф. Вощинской, 1910. С. 24.

³ *Тухолка С.* Философия истории: Влияние на историю провидения, воли и рока: Доист. эпоха белой расы (по Фабру д’Оливе). СПб.: Тип. т-ва «Екатерингоф. печ. дело», 1910. С. 96–98.

Национальная и религиозная идентичность неотъемлемы друг от друга и для П.А. Чистякова – он также употребляет в связи этническое («русские») и религиозное («православные») определения⁴. В публикуемом документе он называет «преступным» отказ нации от исконной религиозной идентичности.

Особенности понимания П.А. Чистяковым категории «нация» проясняет его характеристика русского общества во времена революции: «[это] уже не нация, а случайный сбор случайных людей, или, если хотите, организм, находящийся в периоде разложения»⁵. В этом высказывании обращает на себя внимание употребление метафоры организма. Органические метафоры в целом характерны для спиритуалистического и оккультного дискурса, при этом они часто употреблялись в социально-политических контекстах. Так, например, нация уподоблена организму у Е.И. Молоховец: «...западное христианство и мир православный – это два организма друг другу противоположные»⁶. Органицистские тенденции можно усмотреть в том, как понимает соотношение «человечества», «расы», «народа», «племени», рода «семьи» и «человека» оккультист В.А. Шмаков⁷. Он возводит эти «группы индивидуальностей» к «индивидуальности высшего порядка», которую он определяет с помощью каббалистической концепции «Адама Кадмона»⁸. Употребление органических метафор свидетельствует о консервативных тенденциях в религиозно-политических эзотерических учениях – в них указывается на необходимость сохранения органического единства нации и ее идентичности.

Нация, представленная в текстах П.А. Чистякова как органическое единство и даже как духовная единица, может быть носителем коллективного греха. Катастрофы и потрясения, постигающие русских, П.А. Чистяков интерпретировал как кару за эти грехи, которая имеет искупительное значение⁹. В общем и целом эти «грехи» можно понимать как отклонения от «божественных предначертаний», самое значимое из которых – пренебрежение религией.

⁴ *Мистик*. Из дневника мистика // Ребус. 1909. № 5. С. 6.

⁵ *Чистяков П.А.* Статья о войне 1914–1916 // НИОР РГБ. Ф. 368. К. 14. Ед. 56. Л. 6.

⁶ *Молоховец Е.И.* Русской женщине о великом значении нашего времени и о будущности сынов ее. СПб.: Тип. П.Ф. Воицкой, 1909. С. 54.

⁷ *Шмаков В.* Священная книга Тота: Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма. М.: Московская городская типография, 1916. С. 131.

⁸ Там же.

⁹ *Мистик*. Из дневника мистика... С. 6.

Примечательно, что П.А. Чистяков обращается к оппозиции «национализм» и «космополитизм». Миссия нации может быть реализована только при условии сохранения ее уникальных особенностей. Близкую точку зрения высказывает В.А. Шмаков: он критикует явления, ведущие к глобализации – «развитие средств сообщения, падение влияния быта, общность форм жизни в различных государствах, уменьшение значения границ, попытки создания международного языка, интернациональность целого ряда организаций, обезличение властей, как центральных, так и местных, через видоизменение их в анонимные общества»¹⁰. Он называет этот процесс «внешним отражением духовного стремления человечества к синтезу»¹¹. Таким образом, спиритуалисты и оккультисты сочетали универсализм и национализм. Движение к высшему синтезу осуществлялось не через всеобщее, а через единичное. Эта идея вызывает ассоциации с гегельянской историософией, и эта ассоциация не беспочвенна. Концепция нации П.А. Чистякова восходит, по всей видимости, именно к Гегелю, которого он буквально «спиритуализирует».

П.А. Чистяков рассматривал историю, подобно Гегелю, как процесс развития народных духов, которые, как свидетельствует публикуемый документ, являются носителями божественных предначертаний. Через развитие наций происходит становление идей «истины, добра, красоты и общечеловечности». В этом фрагменте содержится упомянутое выше обращение к вопросу о соотношении частного и всеобщего. Нация, по словам П.А. Чистякова, располагает «потенциями», характерными исключительно для нее, и их исчерпывающая реализация является ступенью на пути реализации потенций Духа, направляющего ход истории.

Чистяков воспроизводит основные тенденции гегельянской историософии – он наделяет нацию духовной сущностью, утверждает, что история направляется провидением и является проявлением Духа, и указывает на значение в формировании особенностей нации природных условий. В «Философии духа» Гегель пишет о предопределенности «самой природой» особенностей «национального характера»¹². Для П.А. Чистякова, убежденного в предсуществовании душ до их воплощения на земле, наряду с природными условиями, которые в свою очередь определяет «божественный разум», национальность определяют присущие духам прежде воплощения характеристики. Примечательно, что некоторые духи

¹⁰ Шмаков В. Указ. соч. С. 7.

¹¹ Там же.

¹² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. М.: Наука, 1956. С. 76.

(не самые высокоразвитые), согласно «Учению духов» Московского спиритического кружка, сохраняют национальные особенности: «связь духа» с «известным пространством» может определяться «личными симпатиями и тяготениями к данной народности»¹³. В целом же национальные черты, как и другие индивидуальные особенности, согласно вероучению Московского спиритического кружка, стираются по мере развития духа. Как видно из учений некоторых спиритуалистов, «нация» имеет не только собственный «Дух», но и собственных «духов». Они полагали, что нация имеет «патронов» в духовном мире, которые могут вмешиваться в ход истории. В первую очередь в качестве таковых рассматривались русские святые, которых спиритуалисты зачастую выбирали «покровителями» своих кружков¹⁴. В одном из сообщений духов, опубликованных в журнале «Спиритуалист», говорится, что «бесплотные святые и молитвенники земли русской»¹⁵ могут помочь остановить революцию, а в сочинении В.И. Крыжановской «На Москве» на помощь Российской империи, охваченной революцией, приходит Александр Невский¹⁶.

Нации, согласно П.А. Чистякову, возникают и исчезают, и вопрос о гибели нации существенно значим в рамках его историософских взглядов. В этом вопросе он также близок мысли Гегеля. Согласно Гегелю, когда народ сполна воплощает заложенный в его духе «принцип», он погибает¹⁷, однако рождается «новый принцип», и ему на смену приходит другой народ¹⁸. Эту схему воспроизводит и П.А. Чистяков, для которого народом, которому должно перейти первенство, в настоящий момент были славяне. Он разделял идею, которую принято называть «закатом Европы». Согласно П.А. Чистякову, Западная Европа исчерпала заложенные в ней потенции и должна была передать эстафету Востоку. В публикации с обращением к единомышленникам П.А. Чистяков пишет об определении статуса славянской расы как об одной из центральных целей своего проекта: «Обнаружить эту связь духовного родства романо-латинских рас с расою славянской, наша задача, – и задача

¹³ Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 // НИОР РГБ Ф. 368 К.8 Ед.26. Л.1 об.

¹⁴ Нашим читателям // Спиритуалист. 1906. № 1. С. 2.

¹⁵ Из сообщений, полученных в одном из кружков, входящих в состав Петербургского кружка для исследований в области психизма, – в кружке г. Б-ской // Спиритуалист. 1906. № 4. С. 407.

¹⁶ Крыжановская В. (Рочестер). На Москве: Сон в осеннюю ночь. М.: Верность, 1906. С. 15.

¹⁷ Гегель Г. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 122.

¹⁸ Там же. С. 125.

тем более неотложная, что в славянской расе заложены все необходимые элементы для дальнейшего прогресса человечества; латинско-романские расы уже исчерпали провиденциальную потенцию их исторического самоопределения и к истинно-духовному прогрессу человечества, очевидно, прибавить уже ничего не могут...»¹⁹. «Спиритуалистической» особенностью концепции гибели нации П.А. Чистякова является обращение к вопросу о «посмертной» судьбе наций. Гибель нации, согласно П.А. Чистякову, является концом ее истории только в материальном мире. Смерть нации, как и смерть индивида, является переходом на новую ступень лестницы развития, пронизывающей все сущее, и эта ступень расположена в духовном мире.

Спиритуалистическое определение нации П.А. Чистякова примечательно тем, что он обозначает «нацию» не как группу индивидов, а как «группу бесплотных духов». Эта особенность весьма значима – определение человека в качестве «духа» существенно для политических взглядов П.А. Чистякова. Он противопоставляет его секулярному пониманию личности. В представлении П.А. Чистякова, именно понимание сущности природы человека лежит в основе политических проектов и определяет их характер. П.А. Чистяков противопоставляет целеполагание спиритуалистического социального проекта секулярным²⁰ – если последние ориентированы на создание «земного рая», ведущего, по мнению спиритуалистов, к духовной гибели человека, то цель первых была прежде всего сотериологической – целью спиритуалистических проектов было прежде всего духовное возрождение человечества, которое только и могло привести к подлинной трансформации мира.

История эзотерического национализма в России, разумеется, не ограничивается дореволюционным периодом – интерес к «мистике нации» сохраняется в более поздних эзотерических учениях и несколько не ослабевает. К примеру, к ней обращаются Е.И. и Н.К. Рерихи и Д.Л. Андреев, для учений которых характерен синтез универсализма и национализма. Обратив внимание на взгляды их предшественников по «национальному вопросу», мы сможем лучше понять процесс развития этой тенденции в русском эзотеризме. Представленный в этой публикации аспект эзотерических учений конца XIX – начала XX в. следует рассматривать не только в рамках истории эзотеризма, но и в контексте политической культуры Российской империи, неотъемлемой частью которой был национализм. Изучение эзотерического национализма, на наш взгляд, способно существенно дополнить наши представления о ней.

¹⁹ От редакции // Русский франк-масон. 1908. № 1. С. 4.

²⁰ По пути // Ребус, 1905. № 48–50. С. 2–3.

Эксплицитные определения категории «нация», несмотря на широкое употребление, практически не встречаются в эзотерических сочинениях начала века, и в этом отношении публикуемый документ – счастливое исключение. Он свидетельствует о значимости политического измерения спиритуализма и позволяет составить представление об историософских основаниях вероучения Московского спиритического кружка и о некоторых тенденциях в эзотерической историософии эпохи модерна.

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Религиозная антропология конца XIX – начала XX века: идея нового человека в свете истории науки» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

Acknowledgements

The publication was prepared as part of the research project of the RSUH “Religious anthropology of the late 19th – early 20th centuries. The idea of a new person in light of the science history” (A competition “Student scientific project teams of the RSUH”).

Литература

- Santucci 2008 – Santucci, J.A. (2008), “The Notion of Race in Theosophy”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 11, no. 3, pp. 37–63.
- Раздьяконов 2019 – Раздьяконов В.С. Религиозное учение Е.И. Молоховец и православная традиция // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 83. С. 124–140.

References

- Santucci, J.A. (2008), “The Notion of Race in Theosophy”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 11, no. 3, pp. 37–63.
- Razdyakonov, V.S. (2019), “E.I. Molohovetz’ religious teaching and orthodox tradition”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, seria I: Bogoslovie. Philoshia. Religiovedenie*, vol. 83, pp. 124–140.

Текст

Ф. 368 К. 14 Ед. 54 П.А. Чистяков. Рассуждения о нациях с точки зрения спиритизма – наброски (1900-е гг.) авт. Карандаш. 2 лл.

[Л. 1]

Моя основная чисто спиритуалистическая точка зрения: всякая нация есть группа бесплотных духов, воплощающихся велениями Высшего промысла в тех или иных условиях физического бытия, наиболее полно соответствующих индивидуальным особенностям такой группы; причем только при этих условиях возможно обнаружить, развить и довести до совершенства свойства и качества такой группы. Эти условия суть физические условия времени и пространства, представленные Высшим Разумом для данной группы духов, они именно кладут отпечаток и дают те возможности земного статуса, и таким путем создаются национальные особенности, в рамках которых – только и сможет правильно раз-

[Л. 1 об.]

вивать данная группа воплощенных духов – идеи истины, добра, красоты и общечеловечности. Преступна та нация, которая, не исчерпав национальной идеи, разламывает религии ее и, отказываясь от своего места, перепутывает вопрос национализма и космополитизма. Преступна, потому что уклоняется от предначертаний божественного разума, преступна, как взбунтовавшийся раб, как пьяной работник, желающий получить большую плату против уговора и разрушающий хозяйское имущество.

[Л. 2]

Расовые и национальные особенности суть продукты, с одной стороны, физико-климатических условий внешних, с другой – свойств и особенностей воплощающихся духов.

Дух в пределах условий местных развивается и развертывает всю ту сумму способностей и свойств, которая возможно в пределах этих условий.

Последние Дух развивал, также развивает и раздвигает рамки их, т. е. этих условий.

Таким путем эволюция Духа сопровождается параллельно эволюции организма, внешней среды, культуры, социального строя.

Подобное ищет подобное.

Воплощаясь в среде подобных себе духов, дух получает наследственность психическую и национальную, эта наследственность приобщает его к условиям духовной и социальной жизни данной нации, делает его гражданином данного места. Национальные

этические и религиозные идеалы, являющиеся суммою духовного самосознания нации в условиях данного пространства, получают над ним силу – и заставляют его работать на развитие их.

Получается параллельная эволюция идей национальной этики и религии.

Группа духов, воплотившаяся в данной нации и исчерпавшая все возможности развития духовного и внешнего в пределах условий данного места, переходит в другие условия, более широкие.

Нация вырождается и вымирает.

При столкновении выживает та нация, идеалы которой возвышенны, шире и способны развиваться при различных условиях.

Физическая победа нации сильной часто сопровождается духовной победой нации более слабой.

Публикация и комментарий А.А. Маклаковой

Рецензии

УДК 133.4(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-139-150

Рецензия на книгу:
*Панин С. Философия эзотеризма:
эзотеризм как предмет исторической
и философской рефлексии.*
М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.

Владислав С. Раздьяконов
*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Рец.: Панин С. Философия эзотеризма: эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 139–150. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-139-150

Book review:
Panin, S. (2019), *Philosophy of Esotericism:
Esotericism as a Subject of Historical
and Philosophical Reflection,*
New Literary Observer, Moscow, Russia

Vladislav S. Razdyakonov
*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia; vladislav.razdyakonov@gmail.com*

For citation: Razdyakonov, V.S. (2020), "Book review: Panin, S. (2019), Philosophy of Esotericism: Esotericism as a Subject of Historical and Philosophical Reflection, New Literary Observer, Moscow, Russia", Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion, no. 2, pp. 139–150. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-139-150

© Раздьяконов В.С., 2020

Созданная в 2016 г. специальная книжная серия «Оксфордские исследования западного эзотеризма» свидетельствует, что исследования различных аспектов эзотеризма как феномена культуры пользуются в последнее время значительным спросом у читающей публики. Думаю, что пробуждение подобного интереса связано с закатом эры постмодернизма и наступлением цифровой эпохи, в которой определяющую роль обещает играть наука. Эзотеризм с его бурными гаванями личного опыта обещает людям в меняющемся мире самостоятельную и одновременно претендующую на универсализм и когерентность траекторию развития. В этом отношении новая книга религиоведа Станислава Панина, известного отечественного исследователя эзотеризма, актуальна и находится в фарватере одной из наиболее полноводных рек религиоведческой традиции.

Исследование Панина формально посвящено эзотеризму как особой сфере западной культуры, но фактически оно является систематическим изложением взглядов автора на устройство культуры в целом, это сочинение по философии культуры *par excellence*. Автор последовательно определяет содержание базовых и дополнительных категорий, при помощи которых он описывает западную культуру; раскрывает типы отношений между эзотеризмом и другими сферами западной культуры; предлагает реконструкцию истории эзотеризма в контексте развития западной культуры. Завершает его сочинение глава, посвященная анализу значения эзотеризма для понимания философских учений Нового времени.

Сочинение Панина напомнило мне о больших трудах религиоведов прошлого, прежде всего сочинениях Джеймса Джорджа Фрэзера. Его небольшой труд, конечно, нельзя сравнивать с многотомной «Золотой ветвью», однако в том, как автор делает свои утверждения о природе культуры, я услышал голос веры той ранней антропологии, которая изучала угаснувшие традиции и надеялась распечатать древние храмы в поисках оставленного древними сокровища знаний. Панин отважно – и пусть взрослый читатель, привыкший к постмодернистской иронии, не подумает, что здесь я задумал шутить, – делает то, на что не готовы многие современные религиоведы, – вопреки известному утверждению о том, что карта не есть не территория, он расчерчивает карту. В этом отношении труд Панина будет близок и эзотерикам, и ученым – несмотря на фундаментальное различие в эпистемологии – обе группы будут удовлетворены построенным им глобальным нарративом, дающим некоторые ответы и ставящим подлинно фундаментальные вопросы.

Впрочем, среди ученых и среди эзотериков найдутся те, кому труд Панина не понравится. Прежде всего сочинение Панина вызо-

вет недовольство тех ученых, кто сосредоточен на практических исследованиях в своей области и потому весьма критически относится к художникам, рисующим очередную картину мега-истории: из-за широты ее мазков она неминуемо уводит в тень специфику исторических и культурных форм. Исследование вызовет сопротивление своим схематизмом, который словно бы довлеет над историческим материалом, служащим в качестве иллюстрации мысли автора. Неудивительно, что Панин находит параллели и аналогии своему членению культуры на три сферы – науки, религии и эзотеризма – в рассуждениях Уильяма Джеймса о натурализме, религиозном монизме и плюрализме (с. 176) – при желании подобную триаду можно обнаружить в разных учениях Нового времени. Слова и вещи в равной степени пасуют в сочинении Панина перед мышлением, филология и антропология, потупив взгляд, смотрят на величие философии.

Речь, однако, поведут не только об эмпирической критике универсализма, столь характерной для современной конструктивистской истории религиоведения. Будут говорить, что на концептуальный замысел сочинения Панина оказала сильное влияние немецкая идеалистическая философия, поэтому в его реконструкции культуры не только ее противоположные части сходятся (согласно Панину, это сциентизм и теология), но и содержание одной сферы культуры может «перетекать» в другую сферу. Несмотря на этот подчеркиваемый автором динамизм культуры, она все также оказывается – в его изложении – закрытой и одновременно мировой (“world-wide”) регулятивной системой. Тут против сочинения Панина восстанут уже философы, склонные не к получению истины из реторты человеческого опыта, а к деконструкции как средству освобождения от тех или иных категориальных абсолютов.

Именно эти философы могут обвинить работу Панина в той части, которая посвящена реконструкции западной культуры, в теоретическом эклектизме. Когда автор переходит к очередной сфере культуры, он неминуемо дает ее определение, например, дает определение философии, – это стремление автора к точности заслуживает отдельной похвалы – однако с удивлением можно обнаружить, что определение это ему обычно не принадлежит. Стоящие за словарями и энциклопедиями, которые цитирует автор, авторитеты современного гуманитарного знания в России – вот те великие гиганты, на плечах которых построено его сочинение. В тех случаях, когда Панину требуется прояснить отношения между сферами западной культуры, он пересказывает, в общем и целом, хорошо известные в академии тексты, как, например, «Две догмы эмпиризма» и «Преодоление метафизики логическим анализом языка». Хотя очевидный интерес автора к философии науки можно только

приветствовать, остается не до конца понятным, зачем в специальной монографии, посвященной эзотеризму, вводить целый параграф, объясняющий, почему «наука не является формой мировоззрения» (с. 10) и пересказывать тексты, с которыми, по крайней мере в идеальном мире учебных программ, знакомы большинство гуманитариев. По мере чтения первой и отчасти второй главы у читателя может сформироваться убеждение, что перед ним – часть лекционного курса автора, настолько все последовательно и в то же время схематично изложено.

В качестве недостатка работы могут также указать и на то, что автор уделяет слишком много внимания характеристике того контекста и окружения, в котором он располагает предмет своего интереса. В исследовании Панина затрагивается множество важных и дискуссионных проблем истории и философии, при этом автор, предлагая их решения, не склонен демонстрировать их сложность. К примеру, с точки зрения Панина, «переход от мифа к логосу» – это однозначный исторический миф, однако сам переход понимается в исторической науке не как одномоментное событие, но как процесс, происходящий в античной культуре в целом. Впрочем, не является ли в принципе борьба с зарубками и рубцами истории – поиск мест исторических «переломов» – травмой истории как науки, родившейся из недр той самой мифологии, о которой не без симпатии говорит Панин?

Или, например, Панин, исходя из критики модернистской концептуальной разметки, к которой часто прибегают современные конструктивисты, утверждает, что «античная религия» «существует исключительно на страницах учебников и научных монографий» (с. 123). При этом на той же странице он считает возможным говорить о некоем «человеке Античности» так, как будто это некий вполне определенный и установленный наукой феномен (с. 123). В конце концов, разве священные культы и места, предметы и мифы, о которых говорит Панин, повествуя об античной культуре, не относятся к религии? Разве миф – не часть религии? На этот вопрос Панин дает отрицательный ответ, потому что миф для него – это «первичное» средство описания человеком его опыта, из которого посредством рациональной дисциплины возникают философия и наука, а посредством «нерациональной» веры – религия, «рождающаяся», между прочим, как отдельная сфера культуры вследствие иррационализаторской деятельности Вселенских соборов (с. 126). Стоит отметить, что Панин считает религию «мировоззрением несамостоятельным и нерациональным» (с. 38), ясно, что люди, относящие себя к той или иной религии, с его определением вряд ли согласятся, но, видимо, в данном случае мнением религиозных людей об их религии можно пожертвовать. В другом

же случае, например, Панин склонен определять истинность суждений философов мнением эзотериков: «И тот и другой в конечном счете правы: в самих эзотерических учениях воля и воображение нередко фигурируют как условие успешности магического действия» (с. 157). Думается, впрочем, что Кант и Шопенгауэр правы потому, что Регарди, живший в середине XX в., удосужился прочитать их труды.

Замечания к определениям Панина и колкие ремарки можно было бы умножить, поскольку многие его утверждения являются предметом постоянной научной дискуссии. Отчасти попытку «с наскока» дать ответы на фундаментальные вопросы гуманитарных наук о природе мифа, философии, науки, религии и т. д. следует оправдать естественной экономией места, отчасти – тем, что перед нами авторская позиция, которая не обязана демонстрировать позицию оппонентов. Однако, поскольку автору приходится аргументировать собственные взгляды, даже краткое изложение их по широкому спектру вопросов сбивает фокус внимания читателя с основного предмета.

Из всех анализируемых Паниным сфер культуры во второй главе его труда следует обратить особое внимание на т. н. «чистый эзотеризм», который размещается автором в центре предлагаемой им схемы. Этот чистый эзотеризм «символизирует баланс между наукой и религией» (с. 196), а сама идея «баланса» подкрепляется Паниным ссылкой на идею равновесия у Э. Леви (с. 116). В основание «чистого эзотеризма» положена свобода, что лично у меня вызывает ассоциации прежде всего с религиозно-философской концепцией Н. Бердяева, определявшего мистический опыт как опыт свободного творчества. Кроме понятия «чистый эзотеризм», автор также использует такие понятия, как «чистая научность» (с. 142), «чистая мистика» (с. 19), «чистая литература» (с. 19), «чистое искусство» (с. 43) и другие. Думаю, что слово «чистый» во всех этих случаях является синонимом «фиктивности», потому что ничего «чистого» в природе не существует, судя по тому, что чистый эзотеризм представляет собой идеал (с. 117). Чистота, как мне кажется, определяется Паниным как знак свободы и, в принципе, все выделенные им «чистые» феномены принадлежат скорее сфере должного, а не сущего. Рассуждения Панина о свободе, чистоте и идеале представляются мне наиболее интересными, но я бы не стал рассматривать их в связи с понятием эзотеризма.

Третья глава исследования заставляет задаться вопросом о том, насколько, в принципе, возможно рассмотрение эзотеризма одновременно как философского и исторического феномена. Если философское осмысление феномена выглядит хотя и схематичным, но последовательным, то историческое изложение, во-первых,

кажется недостаточно насыщенным историческим материалом, вторых, содержит лакуны. Например, в предложенном Паниным нарративе «Средневековье» можно охарактеризовать как время тоталитарного догматического контроля церковью за всеми сторонами человеческой жизни, а потому, в принципе, оно выпадает у него из истории эзотеризма. В известном нарративе Ханеграафа, представленном в «Путеводителе для запутавшихся», мы встречаемся с похожей «виктимизацией» Средневековья и одновременно прославлением поздней Античности и Возрождения. Следует, впрочем, напомнить, что даже в классическом «просветительском» нарративе об освобождении философии из пут теологии Средневековье рассматривалось не только как время теологии, но и как время расцвета мистики, которая, согласно философскому анализу Панина, является одной из форм эзотеризма.

Переход от Средневековья к Просвещению мне кажется слишком резким и, более того, в свете недавней и в целом, на мой взгляд, небезынтересной критики Дж. Джозефсона-Шторма (2017) следовало бы осторожнее оперировать классическим образом «сциентистского» Просвещения. Возможно, что у автора Просвещение ассоциируется с деятельностью известных французских вольнодумцев, но стоит помнить о специфике Просвещения в разных европейских странах. Характерно, что в главе, посвященной Просвещению, если не считать неоднозначного с точки зрения «сциентистской модели научности» Ф. Месмера, ничего не говорится об известных просветителях и их взглядах на эзотеризм. Однако, в конце концов, того самого Канта, столь важного для понимания специфики эзотеризма позднего Нового времени, исследователи относят именно к немецкому просвещению.

Четвертая глава сочинения Панина призвана показать, что эзотеризм как особого рода предмет давяно является предметом философской рефлексии. Отчасти эта глава представляет попытку реконструкции собственной философской генеалогии. Так, например, своей трактовкой «мифологического мышления» Панин, по-видимому, обязан Эрнсту Кассиреру. Строго говоря, ни один из упомянутых автором философов не писал, собственно, об эзотеризме, однако в том или ином виде признавал значение мистики и магии. Не до конца ясны причины, по которым были выбраны именно эти философы, хотя некоторые из них, например Шопенгауэр и Джеймс, действительно сыграли важную роль в апологетике самих эзотериков конца XIX – начала XX в. Хотя для тех, кто интересуется историей эзотеризма, глава вряд ли откроет что-либо новое, она может быть интересной профессиональным философам, не углублявшимся в изучение этого аспекта истории философской мысли.

Последнее, чем может не понравиться сочинение Панина ученым, – это его критика сциентизма. Как было уже отмечено, Панин усматривает сходство между теологией и сциентизмом, которые предстают в его схеме как сходящиеся крайности, противопоставляемые им центру «чистого эзотеризма» (с. 63). Сциентизм определяется Паниным как форма идеологии (с. 52), утверждающей, что наука может дать ответы на все вопросы, которые ставит перед собой человек. Он не согласен с этим тезисом, поскольку, согласно его схеме, наука является не мировоззрением, но деятельностью, при помощи которой конструируются «модели реальности, обладающие предсказательной силой» (с. 48). Если положить «модели реальности» в основание мировоззрения, получится «сциентизм», а потому – с его точки зрения – критика сциентизма как особого рода идеологии не является критикой науки как деятельности.

Стоит отметить, что наука – это не только инструмент, но также и результат работы этого инструмента. Совокупный результат, добытый этим инструментом, можно определить как «научную картину мира», он складывается из «моделей реальности, которые обладают предсказательной силой». Панин верно указывает на опасность абсолютизации научных моделей, правильно подмечает изменчивость научного знания, фиксирует существование конкуренции между одномоментно существующими разными научными описаниями одного и того же феномена. Но мысли эти не новы, их с достаточной степенью ясности озвучили еще научные материалисты середины XIX в., прямо противопоставлявшие изменчивый характер науки теологическим и метафизическим абсолютам.

На мой взгляд, историческая изменчивость научного знания не исключает абсолютизации его истинности в каждый отдельный момент времени, поскольку, принимая во внимание эпистемологические требования к научному высказыванию, в соответствующий нашему высказыванию момент времени мы не имеем лучших средств для определения того, что является «объективной реальностью». Признавая относительный характер знания во времени, ученый неминуемо утверждает истинность своего высказывания здесь и сейчас, если только он хочет, чтобы его слова принимали всерьез. К примеру, любые тезисы, представляемые к защите, а также и научная новизна этих тезисов определяются именно тем, насколько ученый в состоянии показать и доказать, действительно ли дела обстоят так, как он утверждает. В этом отношении наука неминуемо делает определенные научные утверждения о любом феномене. Кроме того, научное знание можно определить как результат открытия того, что действительно существует, в основание научного познания положен, по моему убеждению, именно эмпиризм, критике которого Панин посвящает несколько страниц

своего текста. В то же время последовательный конструктивизм, определяющий научные модели как создания человеческого ума, ничем не отличается от теологии, говорящей о создании мира, с характерными для идеалистической философии подменами – человек становится «вторым богом», а место теологии занимает философия. В конечном счете стремление к Абсолюту не есть постулирование обладания этим Абсолютом, и куда как полезнее для науки стремиться к Абсолюту, нежели соглашаться на онтологию, в которой субъекты борются за собственные иллюзии о реальности.

Противопоставление науки и мировоззрения, сделанное Паниным, напоминает о различии гуманитарного и естественно-научного знания В. Дильтема и в целом о неокантианском учении о ценностях, в частности у Г. Риккерта. Хотя для концепции Панина выражение «научное мировоззрение» кажется оксюмороном, я не вижу в нем ничего идеологического, поскольку наука действительно способна ответить на все запросы человеческого духа. Исключения составляют лишь запросы тех лиц, которые не считают для себя приемлемыми ее методы и приемы, вследствие ли религиозных, философских или, может быть, эзотерических убеждений. Впрочем, мне кажется, что любые запросы духа могут быть удовлетворены в рамках любой из выделяемых Паниным сфер культуры, разница лишь в том, что одному духу, простите за каламбур, подходят ответы науки, а другому – искусства.

Характерно, что Панин, критикуя сциентизм за его стремление к абсолюту, сам в конечном счете выступает по отношению к науке в качестве законодателя, указывая ей определенное место: «пока наука остается в границах научности и занимается тем, для чего она была исторически создана, она оказывается прекрасным инструментом для того, чтобы менять общество к лучшему» (с. 57). Стоит, однако, напомнить ту тривиальную истину, что исторический метод в целом дает приращение знаний за счет их дифференциации, ему противопоказаны жесткие универалистские схемы. К примеру, известно, что многие логические позитивисты интересовались парапсихологией, они надеялись таким образом расширить границы науки, и в этом отношении превознесение ими науки как инструмента познания побудило их стать, если взглянуть на это с точки зрения истории эзотеризма, своего рода практикующими эзотериками. Или, например, Геккель, упоминаемый в одном ряду с Фохтом и Бюхнером, считал пантеизм, который, как известно, лежит в основе некоторых учений эзотеризма, наиболее подходящим для ученого мирозерцанием. Характерно, что именно в упоминаемом Паниным марксизме-ленинизме защищалась идея превосходства философии над наукой, за что, в част-

ности, родоначальники марксизма и критиковали так называемых «вульгарных» материалистов. В этом отношении критика Панина, направленная им против трактовки науки как мировоззрения, может быть направлена и против его собственной универсалистской концепции, претендующей на расчерчивание нормативных границ между сферами культуры. В конечном счете, не только сциентизм повлиял на формирование тоталитарных режимов XX столетия, но и оккультизм, о чем есть, конечно, известное Панину исследование Н. Гудрика-Кларка. Впрочем, возможно, более продуктивной стратегией могло бы стать рассмотрение сциентизма именно как формы нового «мифа», недаром учение Конта, названного «одним из основоположников» (с. 66) сциентизма, в конце концов, согласно Кассиреру, «скатилось в мифологию» (с. 184).

Что же касается критики со стороны эзотериков, то, возможно, кому-то из них не понравится попытка Панина определить сущностные черты эзотеризма. Хотя я далек от того, чтобы быть экспертом в этом вопросе, на мой взгляд, трудности в определении феномена эзотеризма возникают из-за того, что к нему относят разнородные учения и практики. Отчасти такова судьба любого универсалистского высказывания, которое неминуемо будет игнорировать историко-культурные особенности. Я позволю себе провести критику отдельных утверждений Панина, воспользовавшись тем фактом, что в современном академическом дискурсе об эзотеризме спиритуализм, которым я специально занимаюсь, принято относить именно к эзотеризму.

К примеру, Панин говорит, что «во всех эзотерических учениях есть нечто общее» (с. 14) и это – «гнозис». Здесь автор цитирует известных исследователей: Февра, Пахомова, Верслуйса и Крайпла, а затем, словно бы споря с собой, приводит цитату из Ханеграафа, суть которой сводится к тому, что гнозис, при всем его значении для понимания эзотеризма, нельзя считать его сущностной характеристикой. Я скорее согласен с Ханеграафом, однако не столько потому, что «гнозис» – это прямой наследник традиции интерпретации христианской теологией всех маргинальных религиозных учений как производных от античных ересей, сколько потому, что «внерациональный» гнозис в той или иной форме присутствует в виде «мистического опыта» в религиозных традициях мира. Стоит отметить, что Панин одновременно отрицает «закрытость» эзотеризма как его сущностную характеристику (с. 92) и в то же самое время признает ее, так как «мистика является формой эзотеризма, поскольку в основе мистических доктрин лежит метафизический опыт-гнозис, доступный лишь относительно узкому кругу лиц» (с. 87). Мне кажется, что к эзотеризму «опыт-гнозис» имеет такое же отношение, как и к религии, и даже, возможно, к науке,

если только рассматривать научное озарение как разновидность такого опыта. В этом отношении попытка привязать этот опыт к эзотеризму мне кажется малообоснованной.

В целом мне не показалась убедительной попытка Панина провести различие между эзотеризмом и религией. Противопоставление «веры» религии и «знания» эзотеризма – это, в принципе, элемент скорее эзотерического, нежели академического дискурса, и он не выдерживает никакой критики. Блаватская, на которую ссылается автор, для той эпохи – это всего лишь один голос, с которым по разным вопросам не были согласны многие из тех, кого принято относить к эзотеризму. Во многих текстах спиритуалистов мне встречались утверждения о необходимости веры как условия успешного действия, например для вызова духов. Действительно, концепция веры в ту эпоху увязывается с концепцией воли, однако при этом многие спиритуалисты понимали и самостоятельное значение веры, в конечном счете, столь уважаемый спиритуалистами Джеймс назвал одно из своих выступлений «Воля к вере» (1896).

Не до конца убедительным мне показался тезис о первичности индивидуального в эзотеризме (с. 16), подкрепленный цитатами как из сочинений классиков религиоведения, так и высказываниями известных представителей эзотеризма. Действительно, личный опыт играет важную роль в эзотеризме, однако в науке он играет не меньшую роль. Кроме того, известные мне спиритуалисты не считали «личный опыт» достаточным для собственного совершенствования, они стремились сделать его «объективным» и «коллективным» опытом, потому что, в конечном счете, именно посредством коллектива мыслили себе спасение человека через его совершенствование. В этом отношении хорошей прививкой от «индивидуалистической» трактовки эзотеризма может послужить изучение устройства того самого «иномирья», о котором пишет Панин, ссылаясь на С. Гринвуд. Определенно, устройство «другого мира» зависит от разных факторов, в том числе, и это стоит подчеркнуть, от религиозной принадлежности самого эзотерика.

В принципе «иномирье» на самом деле является необходимой составляющей религии, и непонятно, почему молитва, обращенная к святому, или исихастская практика не могут рассматриваться как средства связи с «другим миром». В связи с этим требует замечания тезис о такой черте эзотеризма, как «отсутствие противопоставления в эзотерическом мировоззрении «духа» и «материи» (с. 10). Панин верно говорит об «уточнении материи» (с. 24), о том, что в эзотеризме между двумя мирами не существует непреодолимой грани. Хотя с точки зрения онтологии мы, наверное, действительно не можем говорить о дуализме, о наличии дуализма на космологическом уровне говорить можно и должно. Русские спи-

ритуалисты постоянно оперировали противопоставлением «материи» и «духа», и «материя» у них служила указанием на состояние того мира, в который оказывался «воплощенным» человеческий дух. Хотя смерть – в целом – отрицалась спиритуалистами, все они подчеркивали ее освободительное значение – телесность в целом рассматривалась ими и как инструмент совершенствования, и как причина страдания. Окончательное преодоление этой телесности – на социальном и космологическом уровнях – спиритуалисты ожидали в ходе эсхатологического события преобразования мира.

Наконец, стоит отметить, что русские спиритуалисты и, к примеру, йогу могли практиковать, и спиритизмом могли заниматься, и при этом продолжали исповедовать христианство. Безусловно, если сводить, как это делает Панин, «религию» к ортодоксии, мы неминуемо придем к противопоставлению такой «религии» и эзотеризма, но, как мне кажется, все же религия – куда как более сложный феномен, нежели совокупность теологических догматов, утверждаемых институциональной властью церкви. В конце концов, если религия – это действительно связь, то на ее другом конце находится именно то самое «иномырие» с его ангелами, святыми, ларвами и элементами, демонами и богами.

В своем стремлении вывести эзотеризм из маргинальной зоны отчуждения и поставить его в центр человеческой культуры автор заходит далеко. В конечном счете, миф пасует перед эзотеризмом, потому что эзотеризм определяется как акт «сознательного деконструирования и конструирования мифа» (с. 42). Кажется, нет ни одной сферы человеческой культуры, которая могла бы избежать влияния эзотеризма (разве что теология и сциентизм «догматически» сопротивляются его раскрепощающему влиянию), так, например, Панин определяет искусство и как «секуляризированный миф» (с. 42), и как «секуляризированную форму эзотеризма» (с. 46). Наконец, и «религиозный мистицизм», о котором автор говорит, полемизируя с С. Хоружим, определяется автором как форма эзотеризма (с. 92), и даже Эйнштейн «сместившись от нормальной науки к маргинальной, попадает в сферу эзотерического» (с. 77). Неудивительно, что в конечном счете автор даже говорит об эзотерическом мышлении (с. 196), а «гнозис», по сути, превращается в универсальное средство познания, результатом которого становятся разные более или менее плотные формы.

Книга предлагает читателю много разных определений эзотеризма и ставит перед ним новые вопросы, количество которых только возрастает по мере чтения. К сожалению, размер рецензии не позволяет рассмотреть все концептуальные утверждения автора детально. Книга Панина кажется мне, безусловно, полезной в той части, которая касается современных дискуссий

о природе эзотеризма, а также мне показались интересными те параграфы, в которых обсуждаются вопросы пересечения эзотеризма и философии, прежде всего рассуждения автора о роли символической теории в гуманитарном знании и эзотеризме. С учетом того обстоятельства, что монографий, посвященных эзотеризму как отдельному феномену, в русской историографии мало, труд Панина представляется мне оригинальным, хотя и не бесспорным, вкладом в развитие отечественной дискуссии о его природе.

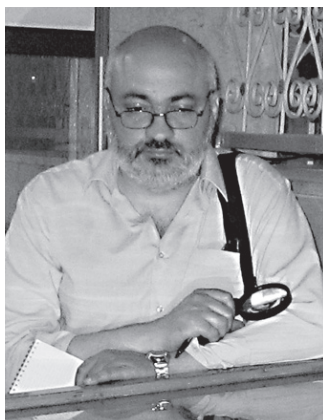
Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

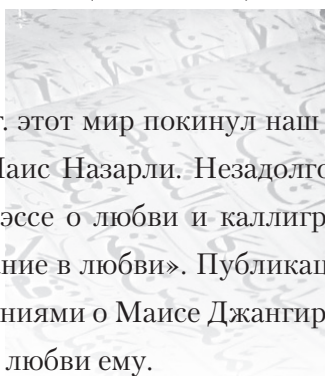
Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Признание в любви



МАИС НАЗАРЛИ
(1961–2020)



В мае 2020 г. этот мир покинул наш дорогой друг и коллега Маис Назарли. Незадолго до кончины он написал эссе о любви и каллиграфии, назвав его «Признание в любви». Публикация этого эссе с воспоминаниями о Маисе Джангировиче – наше признание в любви ему.

Меня ужасно мучает, что я не была на похоронах и поминках Маиса Джангировича Назарли – сообщение пришло слишком поздно, да и не знаю, было ли это осуществимо в условиях карантина.

Мы не так много общались, а последние годы не общались совсем, но всегда относились друг к другу с большой симпатией. Познались, когда я была студенткой, он читал нам курс по истории исламского искусства – очень ярко и увлеченно, потом вместе работали в диссоте по культурологии – он ученым, а я техническим секретарем. Не сказать, чтобы дружили, но приятельствовали,

а началом дружбы, как мне кажется, стало совместное возвращение с подмосковной летней школы для сотрудников и преподавателей РГГУ, которые одно время регулярно проводил тогдашний ректор Ю.Н. Афанасьев. Возвращались мы на электричке, предварительно купив бутылочное пиво. Честно говоря, крепко выпили накануне, и намеревались опохмелиться. Сев в электричку, вдруг поняли, что открывать бутылки нечем – Назарли было грустит, а я ловко откупорила бутылки ключом от квартиры, чем привела его в неописуемый восторг, который он потом неоднократно изливал на общих знакомых, приводя меня в смущение – молодой девушке, как мне казалось, такая слава была не к лицу. Потом мы встречались во Франкфурте, где он недолгое время жил с семьей, а я гостила у университетской подруги – жарили шашлык на балконе, пили граппу, ходили по музеям. В парке недалеко от его дома, где мы однажды гуляли, был пруд с утками. Назарли, рассказывая о чем-то, взмахнул рукой, и утки двинулись в нашу сторону, очевидно решив, что им бросают хлеб. Но хлеб мы взять забыли, и он смущенно сказал: «Пойдемте отсюда, а то как-то неудобно». Потом почти каждую встречу мы ужасно веселились, вспоминая это эпизод. Таким он был – очень трогательным и милым. И его больше нет.

Людмила Геннадьевна Жукова



Мое знакомство с Маисом Джиангировичем Назарли началось во время учебы в РГГУ. Он читал курс по мусульманскому искусству искусствоведам, культурологам, религиоведам, специалистам по медиакоммуникациям. Особенностью его лекций было обращение к смыслам искусства. Он учил постигать скрытое в явленном, раскрывая студентам методику, которую можно применить в самых разных сферах исследований, выходящих за пределы искусства исламского мира. В 1990-е гг. такой подход к обучению в искусствоведении был редкостью и вызывал большой интерес.

В 1999 г. я поступила в аспирантуру и стала первой и на долгое время единственной аспиранткой М.Д. Назарли. Первые несколько лет аспирантуры общение с научным руководителем заключалось в его бесконечных правках моих текстов. Он не мог читать некрасивый текст. Никакая идея его не интересовала, если она была записана недостаточно красиво. Он относился к написанию текста, как к искусству, хотел, чтобы текст о мусульманском искусстве строился по принципам этого искусства, повторяя внутренние правила его композиции. Это было нелегко. Могло пройти несколько

месяцев и несколько этапов ожесточенных правок, прежде чем мы переходили к обсуждению самой идеи.

И вдруг – поездка в Иран. Иранский культурный центр в Москве организовал поездку в страну на сорок дней для специалистов по иранскому искусству. По просьбе Маиса Назарли в группу включили и меня. Там я поняла, что к обыденной жизни он предъявлял такие же требования, как и к текстам. Он выстраивал запахи, вкусы, цвета по правилам искусства, старался постичь их внутренний смысл, насладиться красотой. Оказалось, что в юности он хотел быть художником.

Для нас обоих это была первая поездка в страну. Впечатлений было много, но у Маиса Джиангировича самые сильные эмоции вызвали Тебриз и Ардебиль, в которых его научные интересы переплелись с семейной историей. Его дедушка был советским консулом в Тебризе во время войны. Это время в истории семьи представлялось сказочной жизнью в райском саду посольской резиденции, укрытой от ужасов войны. Там, в Тебризе, жил мальчик, от которого Маис, родившийся в октябре, получил свое имя, означающее май на фарси. В мае родился, получив соответствующее имя, младший брат его мамы. Он утонул в семилетнем возрасте там же, в водоеме тебризского сада.

В сегодняшнем современном городе Маис Джиангирович искал следы истории, связанной с героями своих научных изысканий – художниками и их царственными заказчиками XVI в., и своей собственной истории. Голубая мечеть Тебриза притягивала его больше всего. При первых сефевидских шахах Исмаиле I и Тахмасбе I она стояла новой, только что построенной, а в 1940-х гг. уже была в полуразрушенном состоянии. Ему казалось, что он понимает мысли, чувства, ощущения тех людей, которые, как и он, восхищались этим сооружением. Впоследствии он часто в пылу научных споров говорил: «Не мог человек, который каждый день видел Голубую мечеть, думать так!» Голубая мечеть стала для него абсолютным эталоном для измерения красоты, интенсивности цвета, силы эмоций от увиденного. Если что-то производило на него сильное впечатление, то «почти как Голубая мечеть».

Галина Валерьевна Ласикова



Впервые Маиса Джангировича я увидел году в 2006 в РГГУ на семинаре у Натальи Юрьевны Чалисовой. Андрей Вадимович Смирнов делал доклад про логико-смысловые основания ислам-

ской культуры, а Маис Джангирович со свойственной ему горячностью на все доводы докладчика реагировал одним обезоруживающим требованием: «Что вы мне рассказываете?! Покажите мне это на чашечках!» В этом был весь Маис Джангирович. Для него, казалось, не было никаких границ: в своих выступлениях он моментально переходил от философии к искусству, а от искусства к самой жизни. Он был настолько жизнелюбив, что и в работе жизнь была для него главным научным доводом. Его всегда возмущали утверждения о том, что в исламе существует запрет на изображение людей. Он восклицал: «Как же могут изображения людей быть запрещенными, когда их столько?!»

Рассказывая об исламской каллиграфии на конференции «Марджаниевские чтения» (конференция собрала преимущественно российских мусульманских религиозных деятелей), он сделал акцент на образной составляющей искусства каллиграфии. Маис Джангирович говорил о том, как в лигатуре обнимаются лам и алиф, показывал слайды с изображениями подчас откровенных объятий в сефевидской миниатюре, а потом демонстрировал фотографии из нашей обыденной, повседневной жизни – как обнимаются влюбленные, как мать обнимает дитя. Для него самого это было все то же объятие лама и алифа. А нам – благодарным зрителям – оставалось только поражаться его головокружительным переходам, презиравшим всякие границы. Теперь и сам он преодолел еще один рубеж, и хочется надеяться, что на том свете его примут как искреннего друга, ведь таковым он был для многих на свете этом.

Лукашев Андрей Александрович



Я познакомился с Маисом Назарли почти тридцать лет назад, в 1992 г. Мы встретились на конференции, организованной нашим замечательным историком-арабистом Ириной Михайловной Смилянской, и как-то сразу подружились. Мы были оба молоды, все наши книги были еще впереди, мы были полны замыслов, бурлящих идей, которые хотелось высказывать и обсуждать. На этой конференции присутствовало созвездие отечественных арабистов. Это – особый разговор, для другого случая. Скажу только, что там сложилось наше сотрудничество с группой московских востоковедов, которые тогда работали в Институте востоковедения РАН, а позже образовали ядро Института восточных культур РГГУ, где Маис и проработал всю оставшуюся жизнь.

С Маисом было легко. Невозможно представить его надутым или затаившим обиду. Конечно, он мог обидеться – но не всерьез, не по-взрослому, без всякой злобы или мстительности: это была обида ребенка. От Маиса нельзя было представить исходящим что-то черное, злое, какой-то подвох. Он был очень светлым человеком и от других ждал такого же светлого отношения.

Я любил приходить к нему, в его старую московскую квартиру на Овчинниковской набережной. Маис очень любил гостей. Приход друзей или родственников – на день рождения или просто так, поболтать – был для него всякий раз праздником. Мы с ним устраивались в больших креслах в его комнате – и говорили, спорили, не соглашались – но потом снова собирались и говорили. Я подходил к арабо-мусульманской культуре со стороны ее рациональности, Маис – со стороны эстетики. Наши пути были разными, и было огромной удачей, когда они сходились в какой-то точке.

Главной книгой Маиса стала его «Два мира исламской миниатюры...». Он придумал совершенно необычный подход в исламской миниатюре. И этот подход сработал, открыв безумно сложный, математический расчет за внешне незамысловатыми (но только для непонимающего взгляда) формами миниатюр. Он смог проникнуть в *скрытое* исламского искусства, понять, как оно скреплено с его *явным*. Маис очень точно чувствовал свой предмет.

Последний раз я говорил с Маисом дней за десять до того, как его не стало. Он уже плохо себя чувствовал: был очень болен. Мы говорили все о том же: он с увлечением рассказывал о своих последних работах, о новой книге – о «Единстве Красоты», о новых публикациях. И вдруг сказал: «Я все же не зря прожил свою жизнь». Конечно, не зря. Но бесконечно жаль, что больше не придется набрать номер Маиса и услышать его голос.

Андрей Вадимович Смирнов



Маис Джангир-оглы Назарли должен был встретиться на пути любого, кто соприкасался с миром исламского искусства. Этот мир он любил больше всего и с большим удовольствием в него погружался, особенно – в мир мусульманской миниатюры. Вполне возможно, что эта профессиональная, но искренняя увлеченность позволяла ему совершать длительные путешествия во времени, быть свидетелем странствий Маджнуна, подвигов Рустама, злоключений Йусуфа. Находясь в том измерении, он приобрел особое, тончайшее чувство эстетики исламского мира. Но

неизбежно такое погружение требовало удвоенной расплаты временем своей жизни.

Поэтому неудивительно, что в свои 45 он мог себя назвать «старым». Однажды, встретившись с сыном знаменитого бакинского художника Расима Бабаева (вторая страсть Маиса – азербайджанская живопись), он сказал: «Я тебя помню маленьким мальчиком в отцовской мастерской». Хотя разница в их возрасте была всего пара лет.

Маис гордился своим происхождением и своими предками. Будучи москвичом и любя московскую жизнь, он сохранял трепетное отношение к своей Большой Родине – Персии и Азербайджану. Ведь в тех своих путешествиях он уже знал Тебриз и Исфахан, а в Баку и Шеки он часто бывал и физически.

Открыв нам многие завесы над миниатюрой, он заставил полюбить и азербайджанскую живопись. Мы благодарны ему за знакомство с этим большим и красивым миром. Теперь не только имена, но и творчество Расима, Саттара, Тогрула, Гейюра, Рафиса, Фазиля нам хорошо знакомы. Примечательно, что в Баку известных художников, музыкантов, артистов называют по именам, опуская фамилии. Это в духе старой традиции, и в то же время – особая, близкая оценка. Так называют друзей и любимых родственников. И нашего друга мы будем вспоминать по имени – Маис.

Всесторонней образованности и глубоких знаний недостаточно для того, чтобы быть хорошим преподавателем. К счастью для многих учеников, он был настоящим Учителем, щедро поделившимся своим багажом.

Маис оказал неоценимую помощь в формировании коллекции Фонда Марджани. В миниатюре для него все было открыто и ясно. Но он неожиданно увлекся расписной лаковой дверью. Многократно к ней возвращаясь, он словно пытался приоткрыть створку, ведущую к чему-то еще непознанному и влекущему.

Надеюсь, что, закрывая за собой двери этой жизни и в трепете открывая двери в иное измерение, душа его увидит многократно больше красот, хотя и здесь он не был обделен любованием красотой.

Рустам Раисович Сулейманов



Я до сих пор не могу примириться, что Маиса нет. Горько и несправедливо. Мы познакомились в 1993-м или в 1994 г., когда он в компании нескольких замечательных востоковедов перешел

из Института востоковедения РАН в наш университет: так возник Институт восточных культур (позже – Институт восточных культур и античности РГГУ). Помню, мы оказались рядом за столом на банкете по случаю чьей-то защиты, разговорились и сразу поправились друг другу. Сблизила нас и обнаружившаяся близость взглядов, и то, что мы оба были кавказцами. Кажется, в эту же первую встречу мы перешли на «ты».

У нас тогда формировался учебный план специальности «Религиоведение», и я предложил Маису читать историю исламского искусства. Он охотно согласился и в течение нескольких лет преподавал в Центре изучения религий РГГУ и был очень любим студентами: помимо мастерства в чтении лекций и исключительной доброжелательности, студентов привлекала и исключительная увлеченность Маиса предметом, не говоря уж об огромной эрудиции. Для студентов лекции эти были и введением в искусство как таковое, и введением в ислам и мусульманскую культуру. Почему позже эти лекции прекратились? И учебные планы поменялись, и Маис все большее время тратил на научную работу. Но очень жаль, что так случилось.

Мы встречались у него дома – гостеприимен он был необыкновенно – за рюмкой водки или бокалом вина. Конечно, говорили на самые разные темы, но примечательно, что для Маиса эти разговоры никогда не подразделялись на «про жизнь» и «про науку». То, чем он занимался – исламская культура, иранская (включая Кавказ и Центральную Азию) миниатюра, которая для Маиса было подлинным «умозрением в красках», но и искусство вообще – все это было неотделимо от его жизни, и когда он говорил об этих сюжетах, глаза его горели, да и, казалось мне, тембр голоса менялся. Маис был человеком страстным, и к искусству средневекового Ирана или современного Азербайджана он относился с не меньшей страстью, чем к женщинам или в целом к жизни. И еще: он был человеком чести и с очень развитым чувством собственного достоинства, но при этом был необычайно мягок и доброжелателен. Какая же жалость, что он так рано ушел.

Николай Витальевич Шабуров

Признание в любви

Вместо эпиграфа

Сейчас стало модно писать признания в любви на дороге под окнами или балконом избранницы. Это молчаливое, но в отличие от традиционных песен в самых различных культурах, гораздо более растянутое во времени, да и в пространстве, послание. Можно проснуться утром, выглянуть на улицу и убедиться в том, что тебя по-прежнему любят. Подобное высказывание более, если так можно выразиться, материалистично, оно подобно документу и напоминает модное сейчас тату на открытом участке тела улицы. От такого признания сложнее отказаться, оно обычно имеет подпись, это ауторефлексивное сообщение, имеющее закрепленный адрес в виде имени и собственно места жительства этого адресата, а также почти всегда ясную подпись. Это не анонимная надпись на очередном памятнике из туристического путеводителя типа «Боря + Таня = любовь». Такая надпись лишь подтверждает наличие в мире этого вечного чувства, но носители его абстрактны, их можно уподобить подписантам под неким глобальным документом. Они подтверждают свою причастность к единому, всеохватывающему чувству, объединяющему человечество. Послание направленное также обладает всеми подобными свойствами, но более откровенно и потому, несомненно, несет в себе больше чувственности.

Вот только почему надписи эти не нравятся дворникам – не вполне понятно. Стереть их с асфальта довольно сложно, и они нередко их замазывают. Где-то остаются полосы, а где-то квадратики, визуальнo сохраняющие, маркирующие пространство бывшего послания. Вот здесь-то и возникает основной вопрос, возвращающий нас к основной теме. Важно ли для пишущего, читающего и проходящего мимо то, что текстовой реальности уже нет, а есть лишь ее обозначение? Становится ли сообщение нулевым или наоборот обретает новые смыслы как разлинованный лист бумаги, подготовленный для письма? Оно становится интимным поскольку исчезают конкретные имена или становится всеобъемлющим, поскольку каждый способен «вчитать» в него собственные чувства и мысли, а семантика избранного пространства (под окном возлюбленной) определяет направление этих мыслей и чувств? Можно продолжить вопросы, но важно то, что именно на создание подобного поля ощущений и рассчитана мусульманская каллиграфия.

В оправдание написанного

Многие произведения мусульманских авторов традиционно начинались с главы, которая называлась «В оправдание написанного». В настоящем контексте подобный раздел приобретает дополнительный смысл. Отчасти это и тема теодицеи (богооправдания), и собственно проблема расцвета каллиграфии в исламской культуре.

О мусульманской каллиграфии написано достаточно работ, но явно меньше, чем об остальных областях мусульманского искусства. И это притом, что многие до сих пор считают, что фигуративного искусства (изображение людей и животных) в исламе вовсе не существует, поскольку оно запрещено, и его место занимает именно каллиграфия и отчасти орнамент. Не хочется сейчас останавливаться на странностях подобного стереотипа, хотя невозможно не обратить внимание на вполне очевидный факт, игнорируемый даже искусствоведами, что у самих арабов фигуративное искусство возникает только с начала мусульманского периода их истории.

Существует распространенная точка зрения, что каллиграфия развивается как «замещающая» область в культуре. Об этом пишут даже те специалисты, которые в своих же трудах прекрасно демонстрируют, что ни о каком «замещении» и речи быть не может, и в мусульманстве предостаточно иных гораздо более значимых причин, способствующих развитию именно этой области культуры. Неслучайно хочется использовать именно такое ее определение, поскольку очевидно, что каллиграфия – понятие гораздо более широкое, нежели просто вид изобразительного искусства.

Ведь неслучайно о ней довольно много пишут филологи и философы, да и искусствоведы не отстают. Если не считать чисто знаточеских описаний отдельных произведений и работ по технике и технологии, то многие (что как раз гораздо реже происходит с другими видами искусства) пытаются понять, выражаясь языком средневековых теоретиков, «сущности письма».

Понятно, что сфера воспроизведения фонетических знаков максимально формализована. Сюжет, как в живописи не распишешь, план, как в архитектуре не проанализируешь. Это особая, очень чувствительная к знаниям универсальных законов область искусства, и неслучайно поэтому во всем мире каллиграфы и шрифтовики – непререкаемая элита в художественной среде. В мусульманском же мире их статус почти (а может, даже и не почти) мистический.

В исламе Бог пишет мир на «Скрижалях бытия». Много говорится о небесном Каламе. Бог общается с людьми напрямую и через посредников, но мало кто слышит его реальный голос. Именно чтение священного текста приобщает человека к смыслу откровения.

Точка

Начать необходимо с точки. В мусульманстве с нее все начинается. Творение явленного человеку мира начинается с божественного приказа «Будь!», и возникает так называемая «единая субстанция», жемчужина – вполне понятная метафора первотворящего семени, точка-ген космоса, в которой заложено все. В результате сложного акта космогонии создается мир – знак Создателя и символическая книга для человека – Космический Коран.

Коран, данный людям в качестве текста, – микромодель Космического Корана. Микромоделью текста всего Корана является его первая глава, а весь ее смысл, в свою очередь, заключен в первой фразе («Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!»). Весь смысл самой фразы заключен в первом слове «Бисмилла», а смысл первого слова – в первой букве (Б), которая имеет точку внизу. В этой-то точке и заключен весь мир, она и соответствует той «единой субстанции», с которой начинается Акт Первотворения. При этом с первой фразы первой главы, а, следовательно, и с первоточки, регулярно начинаются все остальные главы священного текста мусульман.

Точка – одна из существеннейших тем исламской философии и один из излюбленных образов классической мусульманской поэзии. С точек, которые могли быть разного размера, формы и даже темперамента, начиналось обучение каллиграфии, по точкам учились писать буквы, с точки, в которую втыкали циркуль, начинали чертежи архитектурных сооружений, схемы расположения светил и гороскопов, управляющих судьбами людей и многое другое.

Линии, круги – все это также воспроизведение этапов первотворения. Следующий этап обучения – проявление сокрытого. Ученики обводят, а потом копируют образцы учителей. Бог сначала создает невидимый образ Бытия, а потом уже являет его в мире свидетельства. Каллиграфы создают эскиз чистой водой, а потом уже обводят его тушью.

Буква

Письменность создана для того, чтобы доносить людям божественное откровение, высказывания пророков и для прочих благих дел, и поэтому человек не только не должен писать скверное, но и вообще должен с уважением и даже с почитанием относиться к буквам как таковым. Каждая буква арабского алфавита имеет глубочайшее символическое наполнение. Ей соответствует определенный цвет, стихия, планета, знак зодиака, цифра, и поэтому

любое слово или фраза имеют свой числовой, астральный, цветовой коды. Более того, форма буквы сакральна сама по себе. Философы считали, что если познать истинную, глубинную сущность букв, то можно управлять миром.

Традиционно считается, что хороший каллиграф должен владеть не менее чем тремя почерками. В средневековых трактатах всегда отмечалось, какими почерками владел тот или иной признанный мастер. Интересны названия почерка, уже по ним, вероятно, можно судить об их, говоря языком современного искусствоведения, стилистических особенностях. Среди множества почерков можно назвать, например, «дрожь», «павлиний», «колосистый», «весна», «цветник», «солнцевидный», «кипарисоподобный», «локоны невесты» и пр. В хорошем каллиграфическом письме важно все: подбор бумаги и чернил, их цвет и фактура, соотношение фона и текста, наклон и толщина букв, умение их искусно соединять, даже запахи. В чернила и краску, которой грунтовали бумагу, добавляли ароматические вещества, и листы приятно пахли. Богатые и даже не очень богатые мусульмане собирали не только книги, но и отдельные листы с образцами каллиграфии, которые складывали в специальные папки. На таком листе могло быть написано всего несколько строк сакральной формулы или любимого стиха. Иногда текст превращался почти в ребус. Мастера создавали удивительные композиции из фраз, напоминающие плывущий корабль, архитектурное сооружение, букет цветов. Всеми подобными шедеврами подолгу любовались, разглядывая каждую букву или даже завиток, обнаруживая изысканную гармонию между смыслом и его пластическим выражением. Наличие гармонии в мире говорит о наличии его великого Творца. Поэтому создание, обнаружение и любование гармонией – способ познания и путь любви к Создателю, главная цель жизни человека.

Молчаливая молитва

Возможно ли достичь демиургических высот, если сам процесс наработки умений не выверен, не структурирован, не ритуализирован, наконец? Во всяком случае, процесс обучения мастерству в каллиграфии полностью повторяет основные элементы космогонии.

Ритуализирован, естественно, и весь процесс работы, требующий омовения, молитв, произнесения ритуальных фраз. Традиционно мусульмане совершали омовение перед тем, как дотронуться до чистого листа бумаги, поскольку она предназначена для писания. Также считалось, что грешно наступать на чистый лист

бумаги. Таково отношение не только к тексту уже написанному, но даже и к тому, который только может возникнуть.

С другой стороны, интересна и противоположная рекомендация. В трактатах по каллиграфии специально отмечалось, что нехорошо очистки от калама, которым писались буквы, выбрасывать на дорогу, поскольку на них могут наступить ногой, что приведет к неприятным последствиям.

На одной из традиционных миниатюр, изображающей каллиграфа за работой, на переднем плане подчеркнуто старательно выписана обувь художника. Он снял ее перед началом работы, уподобив сам процесс воспроизведения надписей молитве, поскольку именно перед молитвой мусульмане снимают обувь. Еще точнее – это молчаливое продолжение молитвы, закрепленное на бумаге.

В этой связи можно говорить о благоговейном отношении к тексту вне времени и пространства, ко всему тому, что было и будет до и после его появления. Как результат – возникновение того, что еще древние китайские теоретики искусства называли «чувством одухотворенной гармонии».

Объект мусульманского искусства – своеобразный трамплин, позволяющий переключить сознание мусульманина и направить его по определенному пути, у которого нет конца, поскольку неисчерпаема абсолютная истина, к которой он стремится. Отсюда, вероятно, и стремление к бесконечно развивающемуся орнаменту, и появление «бесконечных» надписей на коврах, тарелках, сосудах и барабанах куполов в архитектурных комплексах.

Набор неизменных сакральных формул часто имеет столь изощренно запутанный план выражения, что понять надпись можно лишь благодаря ее синтактике (в семиотическом смысле), а иными словами, по месту ее расположения. Подобная надпись как будто не столько текст, сколько намека на него, «узелок на память», превращенный практически в орнамент, отсылающий читающего, а точнее сказать разглядывающего, к сакральным смыслам, по сути, зашифрованного послания.

Здесь важным оказывается наличие актуального текста в сознании читающего, корреспондирующего с его почти символом, поскольку план содержания здесь не отчетлив. Выстраивается коммуникация намека, которая всегда шире и глубже законченного текста. Интересно, что при отсутствии у воспринимающего соответствующих кодов, область предположительно верного текста будет больше. Можно думать, что для не владеющего грамотой человека сложная арабская вязь, например, над входом в мечеть может являться символом всего коранического текста. Это вполне соответствует суфийской идее единства бытия.

Ностальгия по скрытому

В исламской теории мир абсолютно гармоничен, но человека нередко сравнивают с муравьем, ползущим по тексту. Он видит, что белое сменяется черным, и не может подняться выше, чтобы увидеть всю мудрость и красоту написанного. Человек не способен познать мир в полном объеме, и возникает то, что суфии называют «ностальгией по скрытому».

Мистики считают, что существует возможность слияния, но этому редкому состоянию на духовном пути предшествует состояние растерянности, растрепанности, дрожания и пр. Нечто близкое этому набору ощущений можно обнаружить в работе каллиграфа. Его калам не просто грустит – он плачет. Чернила – слезы пера, слезы – строки в рукописи: все это – расхожие поэтические образы. Со слезами сравнивают и начертания букв и точки арабской графики. Калам каллиграфа плачет и дрожит. Уже упоминался вид почерка, называющийся дрожь (*ларза*), но самое интересное, что один из сложнейших элементов техники каллиграфии – дрожание самой линии. Художник создает тончайшую растяжку, будто выражающую невидимый переход от скрытого к явленному миру, повторяющийся бесконечно.

Именно здесь хочется обратить внимание на то, что все мусульманские теоретики каллиграфии говорят о важности сочетания красоты и содержания. Однако именно каллиграфия, воспроизводящая текст, дает гораздо более сложную схему соотношения плана выражения и плана содержания, нежели все остальные виды искусства. Красота и мудрость текста, если так можно выразиться, текста внутреннего, проявляют себя в красоте и мудрости текста внешнего. Можно также говорить о внутренней и внешней красоте самих букв.

Каллиграф пытается их воспроизвести, но страдает, плачет его калам, поскольку понимает, что воспроизводит лишь модель Корана Небесного. Ведь настоящий текст – это Мир, сочетающий истинную красоту в соотношенности скрытого и явленного, и нет равных его Творцу.

Вместо точки

Любой намек на написанность, любые знаки, становятся знаменами и отсылают читающего к нерукотворному тексту Бытия. Воспроизведение имен Творца на всем, творимом людьми, – подтверждение зеркальности мира. Всевышний творит человека, как зеркало, в котором любит себя. В некотором смысле это

самолюбование абсолютной гармонией, выражающееся в признании любви человека к Богу. Человек воспроизводит тексты-признания, он должен быть готов «развернуть» любой намек на «полный текст». В результате читаемой становится не только надпись на дороге к Возлюбленному Богу, на духовном пути постижения Абсолюта читаемым оказывается не только обозначение этой надписи или ее фрагмент, ее стертые временем следы, но и сам чистый лист, вся дорога, весь путь человека. И тогда любой истинный и проникновенный взгляд обнаружит обращенное к нему признание в любви.

Маис Джангир-оглы Назарли

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 03.07.2020.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 10,9. Усл. печ. л. 10,4.

Тираж 1050 экз. Заказ № 889

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06