

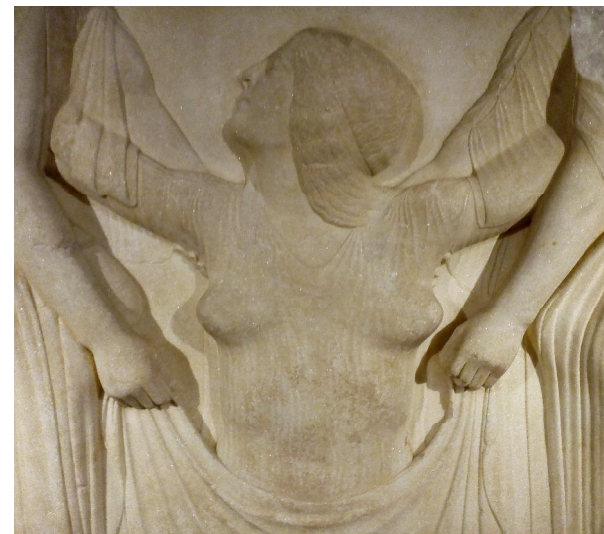
ISSN 2410-2601

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ім. І. І. Мечникова  
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ

# Δόξα / ДОКСА

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ  
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ  
ВИП. 1 (29)

ПРО САКРАЛЬНЕ-1



Одеса  
2018

*Редакційна колегія:*

докт. філософії,  
проф. М. Вак (*Нью-Йорк*);  
докт. філософії,  
проф. М. Вішке (*Гейдельберг*);  
докт. філос. наук,  
проф. І. В. Голубович (*Одеса*);  
докт. філос. наук,  
проф. О. А. Довгополова (*Одеса*);  
докт. філос. наук,  
проф. О.С. Гомілко (*Київ*);  
докт. філос. наук,  
проф. В. Ю. Жарких (*Одеса*);  
докт. філос. наук,  
проф. М. В. Кашуба (*Львів*);  
докт. філос. наук,  
проф. В. І. Кебуладзе (*Київ*);  
докт. філос. наук,  
проф. С. О. Коначова (*Москва*);  
канд. філос. наук,  
доц. В. Л. Левченко (*Одеса*) –  
*головний редактор*;  
канд. філос. наук,  
доц. К. В. Райхерт (*Одеса*);  
докт. філос. наук,  
проф. О. К. Соболевська (*Одеса*);  
докт. філос. наук,  
проф. С. П. Шевцов (*Одеса*) –  
*головний редактор*;  
докт. філос. наук,  
проф. О. І. Хома (*Вінниця*)

докт. філол. наук,  
проф. Н. В. Бардіна (*Одеса*);  
докт. філол. наук,  
проф. Т. С. Мейзерська (*Київ*);  
докт. філол. наук,  
проф. В. Б. Мусій (*Одеса*);  
докт. філол. наук,  
проф. Є.М.Черноіваненко (*Одеса*);  
докт. філософії  
К. Харер (*Потсдам*).

*Редакція випуску* – В. Л. Левченко,  
І. В. Голубович

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 9 від 29 травня 2018 р.).

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.  
Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р.  
збірник внесено до переліку друкованих періодичних видань, що включаються до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук.  
Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови № 3-05/7 від 30.06.2004, № 1-05/7 від 04.07.2006, № 1-05/8 від 22.12.2010).

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2018

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2018

*Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Діа / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.*

Двадцять дев'ятий випуск збірника «Докса» присвячений проблематиці природи сакрального та його місця у культурі та соціумі. Він презентує результати оригінальних досліджень феномену сакрального та різні виміри його існування та презентації, а також рефлексії з приводу нього в історії гуманітарної, філософської та богословської думки.

В розділі 1 «Сакральні практики» розглядається низка питань, пов'язаних з деякими аспектами існування та функціонування сакрального в різних царинах соціального, культурного та релігійного життя. Зокрема, надаються ґрунтовні розвідки щодо дослідження культурних трансформацій репродуктивної функції людини, сакрального простору європейського міста, десакралізації мови як тренду сучасної культури, сучасного релігійного життя та інш.

Другий розділ «Рефлексії про сакральне» об'єднує статті, в яких досліджується місце сакрального в історії філософії та гуманітаристиці – від середньовіччя до сучасності. Автори звертають увагу на погляди таких різних значних особистостей як середньовічний арабський вчений Абу Бакр Ар-Разі, український богослов та релігійний діяч Стефан Яворський, християнський екзистенціаліст Габріель Марсель та нобілевський лауреат з літератури Йосип Бродський.

Розділ 3 присвячено дослідженню місця сакрального у культурі та мистецтві. Автори статей вдаються до аналізу різного художнього досвіду звернення до втілення сакрального у мистецтві (образотворче мистецтво, література, музичне та кіномистецтво). Зокрема розглядаються феномени сакральної географії та символізації у художніх практиках. Також в розділі осмислюється походження музики від сакральних практик та художня репрезентація постмодерної теології.

В розділі 4 «Переклади» ми публікуємо український переклад з польської важливого для тематики збірника філософського тексту. Це меморатив видатного польського феноменолога Романа Інгардена про його особисте знайомство зі славетною вченою у царині філософії та

теології бл. римокатолицької церкви Едіт Штайн, яка трагічно загинула у часи II Світової війни, що люб'язно був наданий його перекладачкою Інною Савинською.

У розділі 5 «Архівні студії» ми вперше публікуємо листи представниці першої хвилі російської еміграції у XX сторіччі Н. Л. Гурфінкель, щодо її мемораций про видатного медіавіста та історика культури Петра Біциллі.

В розділі 6 «Критика» надається критична стаття, щодо друку в Україні роману видатного японського письменника Нацуме Сосеки «Десять ночей снів».

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу і роздумів про природу сакрального, його властивості та артикульованість у сучасному соціумі, філософії, релігії та мистецтві.

*Редакційна колегія*

#### ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**БАРАНОВСЬКА** Ольга – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

**БОНДАР** Анна – студентка Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, спец. «Японська філологія».

**ГАЛЧЕВА** Таня – вільний дослідник (м. Софія, Болгарія).

**ГОЛУБОВИЧ** Інна – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ЗІНЕВИЧ** Анастасія – аспірантка Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

**КАШУБА** Марія – докт. філос. наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

**КИРИЛЮК** Олександр – докт. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної освіти НАН України.

**КОВАЛЬОВА** Ніна – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

**КОЛЕСНИК** Олена – докт. культурології, професор кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка.

**КОРОЛЬКОВА** Ольга – канд. філол. наук, доцент кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

**ЛЕВЧЕНКО** Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ПОПОВ** Володимир – докт. філос. наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса.

**РАЙХЕРТ** Костянтин – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**САВИНСЬКА** Інна – канд. філос. наук, асистентка кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**САННИКОВ** Сергій – канд. філос. наук, доцент кафедри історії християнства та історичного богослов'я Одеської духовної семінарії.

**СОБОЛЕВСЬКА** Олена – докт. філос. наук, професор, завідувачка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ТИХОМІРОВА** Фаріда – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та

методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**УШАКОВА** Клара – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**УШАКОВА** Юлія – старший викладач кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова..

**ХУССЕЙН** Рахім Амір – аспірант кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

## **Розділ 1.**

# **САКРАЛЬНІ ПРАКТИКИ**

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146514](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146514)

УДК 392.3; 7.03:111.832.2; 130.2:291.3 *Олександр Кирилюк*

### РОЛЬ САКРАЛЬНОГО У КУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ РЕПРОДУКТИВНОЇ ФУНКЦІЇ ЛЮДИНИ

*Сакралізація репродуктивної функції людини пройшла дві стадії і розвивалася у двох напрямках (у східній та західній культурах). На першій стадії було сакралізовано фізіологічні аспекти відтворення роду, на другому – духовні.*

**Ключові слова:** сакральне, культура, тілесність, секс, індуїзм, християнство, духовність, материнство, любов.

Як відомо, вже на самому початку історії людства всі прояви життєдіяльності людей отримували дієве знаково-символічне переосмислення, котре супроводжувалось олюдненням основних життєвих функцій людини, спрямованих на підтримку життя. **Проблемне питання** полягає у тому, яку роль у цьому відігравала сакралізація цих функцій і чи сприяла вона культурному поступу як процесу відриву людини від природного начала та становленню власно людських форм життя. Отже, **метою** статті є розгляд ролі сакрального в окультурюванні статевої функції людини. При цьому *культуру* я визначаю як *форму і процес специфічної трансформації природного початку на людське, а згодом, людського – на людяне* [2, с. 339].

Базисні життєві функції людини, а саме, аліментарна, репродуктивна, агресивна та інформаційна, через культурну трансформацію зазнають таких змін, котрі пов'язані з їхнім культивуванням, табуванням або каналізуванням. У цьому плані культурна трансформація функції, що нас тут цікавить, веде до утворення таких її змінених форм, котрі переводять суто тілесні, природним чином дані способи подовження роду в їхні неприродні, а іноді – й протиприродні прояви. Культивация статевої функції у цих її проявах відбувалася у вигляді такого спеціального «плекання» статевої стосунків, котрі вже перестали бути безпосереднім засобом відтворення роду, за допомогою якого відбувається розмноження живих організмів. За цих обставин головний природний стимулятор виконання цієї функції – насолода, переставши бути деяким приємним супровідним доповненням даної функції, стала самоціллю та самодостатнім спонукальним мотивом вступу в статевий акт. У такий предметній культивации дана функція перетворюється на неприродне явище, оскільки далеко не завжди вона тепер здійснюється виключно заради народження нащадків. Культивация даної функції є також широкий спектр заходів щодо запліднення, виношування плоду та народження дітей, якими переймається репродуктивна медицина.

Культивованим проявом функції подовження роду є інститут сім'ї у різноманітних – матриархальному і патріархальному, матрилокальному та патрилокальному, моногамному чи полігамному – її видах.

Разом із культивуванням репродуктивна функція зазнає у культурі певних обмежень, пов'язаних з введенням відомих заборон. Серед них найбільш значущим культурним явищем було табування інцесту. Серед інших заборонних приписів на предметному рівні можна назвати табу на фізіологічно нормальне завершення статевого акту у вигляді його вольового припинення перед кульмінаційною фазою задля запобігання вагітності. З цією ж метою здійснюється штучне перешкоджання злиттю статевих клітин жінки та чоловіка за допомогою різних контрацептивів, впливів на овуляцію, а також – переривання вагітності, у тому числі за допомогою хірургічних абортів [3, с. 27–30].

На рівні соціальних відносин морально засуджуються та юридично переслідуються насильницькі статеві акти. Зазвичай не схвалюються також й дошлюбні та позашлюбні статеві зв'язки, статеві стосунки між соціально далекими особами або між особами, одна з яких перебуває у тій чи іншій соціальній залежності від іншої. Заборона на виконання репродуктивної функції торкається ченців, священників у деяких конфесіях. Говорячи загалом, у рамках антитези «норма-відхилення» табуванню у традиційних суспільствах піддаються всі статеві стосунки, котрі не ведуть до відтворення роду – одностатеві, занадто далекі за віком (педофілія та геронтофілія), нефізіологічні (орально-гені таль ні-анальні), з «партнером» – не людиною (тваринами, деревами, фетишизованими речами) тощо.

Різновидом соціально вираженого каналізування (відведення) природної сексуальної функції є зміна дозвільних та заборонних приписів щодо неї в залежності від конкретної соціально-культурної ситуації та обставин, а також проституція у звичайних та ритуалізованих її проявах. Каналізованим є, наприклад, дозвіл у межах насамонійського права (від назви племені, де його вперше зафіксували) на першу шлюбну ніч феодала з кріпачкою – хоча поза цим «каналом», як вже говорилося, дошлюбний та позашлюбний секс та статеві відносини між людьми, одна з яких залежить від іншої, є табуваними.

Все це визначало перетворення *природно-тваринного* способу подовження роду на *людське*, коли культурна регуляція статевої функції визначала формування специфічно людських її проявів. Тварини реалізують цю функцію суто природним чином, тоді як людина надає їй, як вже говорилося, не тільки неприродних, але й навіть протиприродних форм. Це ще раз підтверджує постулат про те, що людина ніколи буває рівною тварині, вона може бути або кращою або гіршою за неї. Природним істотам,

тваринам, ніколи не можуть бути притаманні такі фантастично вигадливі форми реалізації сексуальної функції, на які здатна людина. Навіть коли ми бачимо у якоїсь людини «тваринну пристрась», це виражене через пароксизм почуттів нестримване сексуальне бажання не є природним у буквальному смислі слова. Тварини не можуть вдаватися до поведінки, котру люди називають брутальною, у такій брутальності завжди наявний людський момент.

Ця обставина окреслює демаркаційну лінію між природним та культурним, де в межах останнього відбувається процес специфічної трансформації *природного* початку на *людське*, але поки що – не на *людяне*. Тим не менш це вирішує відому культурологічну проблему – чи є деякі форми поведінки людей, скажімо, ритуальний канібалізм, власне культурним явищем, а канібал – «культурною» людиною. Хоча канібалізм притаманний й тваринам, однак у людей він, якщо це не пов'язано з екстремальними загрозами для життя (під час Голодомору, у блокадному Ленінграді він був поширеним явищем) постає як знаково-символічний акт, як, приміром, у скіфів, котрі поїдали своїх померлих батьків задля забезпечення їхнього безсмертя. Тому скіфи у цьому плані не були «культурними» людьми у нашому розумінні, але були «людьми своєї культури».

Так само перелічені вище культурні трансформації репродуктивної функції на ритуальному рівні світовідношення отримують знаково-символічний зміст, як от у ритуальному гомосексуалізмі (приміром, в одному африканському племені обряд ініціації передбачав, серед іншого, орально-генітальний контакт старших членів племені з неопігатами, включно із ковтанням останніми еякуляту) чи ритуальній проституції (коли навіть поважні сімейні матрони мали відвідати храм та злягти там за гроші, що йшли на храм, із першим-ліпшим бажаним). В останньому випадку мова йде про дії, котрі мають чіткий релігійний контекст, тобто, пов'язуються з божествами і тому набувають сакральності.

Таким чином, ми бачимо, що ситуація з природної міняється на культурну з наданням репродуктивній функції сакральних значень, адже ритуальні релігійні дії на стадії панування міфологічної свідомості почали репрезентувати цю функцію як таку, що має священний характер. Виглядало це як санкціонування божествами прориву природних фізіологічних імпульсів у культурну табуовану область з метою каналізованого зняття певних заборон, як знаково-символічне за формою, але тілесно-фізіологічне за змістом зламвання людьми ними ж встановлених сексуальних табу, що знаходило прояв у першу чергу в оргіастичних культурах, зокрема, у фалічному. Завдяки оголошенню певних видів статевих стосунків санкціонованими поганськими богами, вони детабуовувались та починали культивуватися (це – повсюдно поширена храмова проституція, сакральний інцест, коли перські

жреці мали народитися від інцестуального зв'язку, нефізіологічні зв'язки, коли чоловіки з індонезійського острова Амбон з криками «Більше гвоздики!» гвалтували гвоздичні дерева або обрядові акти з тваринами, коли жінки давньогипетського міста Мендес підставлялися у храмі під цапа, а у ведичному ритуалі його учасниця вводила собі у піхву статевого члена попередньо придушеного коня тощо). Те, що зазвичай було робити заборонено, завдяки сакралізації («це ж божественна справа!») стало не тільки припустимим, але й обов'язковим. Заміжніх жінок, що не відвідували храм задля проститування, суворо засуджували. Священними оголошувалися й геніталії.

Ерегований чоловічий статевий член обожнюється і стає об'єктом поклоніння у багатьох культурах. Так, в індуїзмі лінга (лінгам) зливається з образом Шиви, і його скульптурна фігура доповнює натуралістично виконаний фалос (тут і всюди далі фактичний матеріал почерпано з: [4]). Іноді він здійснюється над йоні, уособленням жіночого начала та дружини Шиви Парваті. У китайців сакралізовані чоловіче та жіноче начало, як та інь, зображувались на бронзових судинах у вигляді фалоподібних виступів та вульвоподібних овалів. Давні греки мали дуже поширений культ божества Приапа, котрий спочатку уособлював власне фалос та мав їх цілих три (третій був його головою), від імені якого походить медичний термін «приапізм» (постійна хвороблива ерекція як симптом деяких захворювань). Серед інших оргіастичних культів Давньої Греції міцніше за інші затвердився культ Діоніса, фалічні ознаки якого згодом трансформувались на посох (тирс). До нас дійшли численні статуетки, барельєфи, геми, амулети, фрески та надмогильні пам'ятники з його зображенням у вигляді фалоса. У Римі це божество шанувалось під іменем Вакха (звідки – вакханки та вакханалії) або Бахуса. Окрім цього римляни на честь бога плодючості Лібера святкували Ліберії, виготовляючи фалос з квітів та розмахуючи ним. У скандинавській міфології таким божеством був Фрейр. У болгар під час весняних обрядів фігурував кукер, або джамалі, котрий не тільки носив дерев'яний фалос, але й імітував статевий акт. Східнослов'янські обряди цього ж циклу передбачали створення опудал з виразними чоловічими ознаками. У монгольських народів міфологічний герой Цогтай-хан мав прізвисько «З великим фалосом», у міфології йоруба таким фалічним божеством виступав Елегба. І подібних прикладів культової сакралізації органу, пов'язаного з репродуктивною функцією, можна навести дуже багато. Предметні залишки сакралізації статевих органів – але вже зовсім з іншим значенням – збереглися навіть у християнстві – це добре відома всім фалоподібна пасхальна випічка з білим глазурованим верхом (аналог відомої фізіологічної рідини) та жіноча і чоловіча проскури (панаягія і артос), що мали форму статевих органів.

Ці культу пов'язувались у першу чергу з ідеєю плодючості та народження/відродження природи (*генетивна* універсалія в *еротичному* кодуванні) і супроводжувались зляганням учасників ритуалу без врахування будь-яких культурних норм та приписів. Загальним тлом цих обрядів була ідея смерті та воскресіння божества, що відповідає за плодючість, а сама їхня сексуальна складова мала сприяти її посиленню. Окрім цього, під час справляння обрядів такого ґатунку часто розігрувалась містерія священного шлюбу між божеством та богинею, або між жерцем та богинею, або між правителем та богинею, а пізніше – між двома учасниками обряду, що виступали як дублери божественної пари (що пізніше вилилось у звичай кумівства та його похідні форми побратимства чи посестримства тощо).

На білоруських теренах (Смоленщина) реліктові залишки такого культу мали місце ще у XVI-му столітті. Дані про це з посиланням на «Повість про девиць Смоленських, как ігри творили» ігумена Памфіла наводить О. Веселовський: «Стучат бубни і гласи сопелій і гудуть струни, женам же і девам плесканіє і плясаніє, і главам їх поківаніє, устам їх непріязнен кліч і вопль, всесквернія песні, бесовская угодія свершахуся, і хребтом їх віхляніє, і ногам їх скаканіє і топтаніє; ту же есть мужем же і отроком велікоє прелщеніє і паденіє, но яко на женское і девіческое шатаніє блудное ім воззреніє, також і женам мужатим беззаконное оскверненіє і девам растленіє» [1, с. 311]. При цьому, як показують дослідження, така оргія передбачала розбиття її учасників на пари на знак того, що вони уособлюють священну божественну пару та її сакральний шлюб.

Ясно, що подібна сакралізація відправлення статевої функції є формою перетворення *природного* на *людське*, але чи є вона трансформацією *людського* на *людяне*? Очевидно, що ні. Попри те, що «підставою» для подібних дій була «сакральність», тобто, санкціонованість їх богами, ритуальне розігрування «священного шлюбу» та всі інші згадані вище трансформовані у культурі форми прояву даної функції у такий спосіб все ж таки важко віднести до рівня «людяності», хоча вони вже є не тваринно-фізіологічним, а цілком людським, культурним (а вірніше, таким, що належить до певної культури) явищем.

Утім, інакше бути й не могло – адже поганські божества самі часто вдавалися до таких форм стосунків між собою – настійливо спокушали предмет свого сексуального бажання, за першою нагодою злягались і взагалі перелюбствували без жодних вагань та сумнівів. Так, Агні, ведійське та індуїстське божество вогню і домашнього та жертвового вогнища, спокушає дружин мудреців, а апсари, напівбожественні жіночі персонажі з тієї ж міфології, що живуть у водах, зваблюють аскетів та мудреців – апсара Гхритачи принадила ріші (мудреця-провидця) Бхарадваджу, апсари Менака

и Рамбха – мудреця Вішвамітру тощо. Зевс злягає з Егіною, дочкою річкового божества Асопа, у свою чергу Гера за допомогою свого опаска кохання залюблює його самого. Для того, щоб злягти с тією, хто цього не бажає, Зевс приходить до Данаї у вигляді золотого дощу, до Семели – з громом та блискавками, до Європи – у вигляді бика, до Леди – як лебідь. Зрозуміло, що наслідування подібних дій божеств людьми не вважалось розпустою, і за відповідного знаково-ритуального оформлення їхній детабуйований секс отримував сакральний сенс.

«Друга хвиля» сакралізації репродуктивної функції мала два розгалуження – східний та західний, і розпочалася вона ще за часів суцільного панування поганства. Перший вид культурної трансформації можна реконструювати на підставі аналізу східних храмових споруд, якими є, наприклад, храми у містечку Кхаджурахо в Індії, які прикрашені зовні барельєфами, що зображують статеві акти у різноманітних позах, включно з тими, що зазвичай вважаються девіантними (скотолозтво, груповий секс). Однозначної інтерпретації даних вкрай натуралістично виконаних скульптур, що за своєю відвертістю наближаються до того, що називають порнографією, немає.

Перша версія тлумачення значення цих скульптур, котру поділяє більшість вчених, полягає у розумінні їх як сцен оргіастичного культу плодючості, котрий включав до себе ритуальний секс. З цим культом був пов'язаний й звичай обрядової (храмової) проституції. У середньовічних індійських храмах насправді мешкали девадасі («рабині бога») – храмові проститутки, котрі вступали у статевий зв'язок з жрецькими або навіть правителями з метою забезпечення процвітання царства та отримання милості від богів. Ця інтерпретація ґрунтується на такому розумінні трансформації репродуктивної функції, як її культивация у межах *людського*.

Друга версія вже інтерпретує ці прояви репродуктивності як *людяні*, оскільки протиставляє тілесно-чуттєве начало духовному піднесенню. За цією версією, еротично-порнографічні зображення недаремно відсутні всередині храму – ці скульптури мали перевірити вірних, що входили до нього, на предмет їхньої духовної чистоти. Тобто, у даному випадку відкриті для інформації інтимні сцени піддавались детабуюванню, стававши вже не забороненими, і водночас – табуюванню, за умов, коли відвідувач храму відкидав їх як перешкоду на шляху до високої одухотвореності. Тут ми бачимо також напружене протистояння природного потягу та його культурного табування. Гасіння цього потягу, як й інших мирських спокус, було подвигом, метою та змістом життя для аскетів, і саме їх у цьому плані у першу чергу перевіряли чарівні спокусниці, котрих, як майстрів своєї справи, посилали до самозреченців, за індійським міфологічним переданням, боги.

У храмах Кхаджурахо переважають як раз зображення аскетів у парі з цими звабницями. Так само вірні мали залишити перед входом у храм усі свої хтиві та сласні бажання та думки про плотську насолоду. Побіжно цю версію підтверджують фігури жінок, котрі стоять поруч із групою, що коїтує, прикривши руками, треба думати, від сорому, свої обличчя та заплющивши очі.

Поява храмів такого типу не випадково припала на X-те століття – саме в цей час в індуїзмі з'являються дві течії – бхакті (загальна для різних індійських релігій назва відданої любові до бога як головного шляху до духовної досконалості) і тантризм. Течія тантризму включає до себе особливі езотеричні дії задля досягнення трансперсонального стану, що через злиття з Світовим Духом (Ішварою) має привести до звільнення та духовного розвитку. Серед цих дій важливе місце посідали статеві стосунки, але, на відміну від загальнопоширеної думки, вони не були самоціллю. Статевий акт вважався у тантризмі сакральним, оскільки він відтворював злиття божественної пари Шиви та Шакті, і тому був космічним актом, котрий ставав актом духовного просвітлення. Чуттєва насолода (бхукті) тут виступала лише засобом для спасіння (мукті). У даному випадку ми бачимо парадоксальне заперечення тілесно-фізіологічного прояву статевої функції через її ствердження, або табування через культивування, що робилося задля піднесення її до найвищого рівня духовності, тобто, до формування у собі власне *людяного* начала.

У християнській традиції зміна у значенні сакрального відбулася з встановленням повного панування християнської віри та закінченням двовір'я, котре тривало не одне століття. Це добре видно на прикладі трансформацій, що їх зазнав сексуальний елемент у звичай кумівства. Будучи колись «дублерами» божественної пари, куми у статевих стосунках між собою виводились за межі загальноприйнятих нормативів, і ці відносини не просто не засуджувались, а навіть заохочувались, що випливало з самої логіки та сенсу обряду плодючості, коли вона за симпатичною магією забезпечувалась здійсненням знакового статевого акту. Пізніше ця семантична паралель поширилась і на породильну обрядовість, коли «божественна пара» сприяла вже не тільки врожайності, але й дітонародженню. З часом ці стосунки почали табуватися, але сила традиції була настільки потужною, що до кумів почали запрошувати брата та сестру для гарантування того, що ніякого адюльтеру між такими кумами не буде. Згодом ця культурна заборона поширилась й на стосунки будь-якої кумівської пари, котра стала духовним «дублером» біологічних батьків дитини при її хрещенні.

У Біблії, як констатують автори «Словника біблійного богослов'я», навіть

сам термін «сексуальність» не зустрічається (тут і далі інтерпретація Біблії дається за: [5, шп. 829–834]). Втім, це не означало заперечення статевого життя подружжя, більш того, по одруженню чоловік та його дружина стають єдиною плоттю та мають мати між собою тілесні стосунки і, за закликком апостола Павла, не ухилятися один від одного, хіба що для посту або молитви, а потім знову бути разом (1 Кор, 7:5; 1 Тим., 4:3; 5:14). Нещодавно діючий Папа Римський Франциск засудив відрив сексуальності від кохання, але визнав, що сексуальність у любові не є гріхом. Суть змін, що відбулися у ставленні до процесу відтворення роду, полягає у знятті акценту з його тілесно-фізіологічних моментів аж до повного винесення їх «за дужки», коли ними, як і світом, слід «користуватися, не користуючись», та осмислення його у духовно-практичній площині християнського доктринального контексту.

Старий Заповіт повен моральних приписів стосовно статевого життя, що, на думку авторів вказаного словника, визначалося його сакралізацією. Біблія детально перераховує ті порушення норм у статевих відносинах, які беззаперечно забороняються. Так, табуванню підлягає не тільки перелюбство, але й зв'язок із заміжною жінкою, інцестуальні зв'язки, статеві стосунки з невісткою, тещою, сестрами, дружиною брата, гомосексуалізм та зоофілія. Це свідчить про те, що ці прояви «людського» перестають відповідати християнським уявленням про благочестя і табуються, хоча у ритуальних оргіях або в мендесійському культі (ритуальному зв'язку з тваринами) вони культивувалися. Колишні дозвільні норми, котрі передбачали, зокрема, священну храмову проституцію, у християнстві поступово виключаються з області сакрального. Натомість подружнй любов освячується вірою, вона повинна бути подібною любові Христа до Церкви: «Любіть дружин своїх, як Христос полюбив Церков» (Еф., 5:25), і такою ж освяченою вірою стає подружнй вірність.

Християнській сакралізації піддаються й такі моменти репродуктивної функції, як зачаття та народження. Зачаття Христа Дівою Марією трапилось дивним, божественним чином – непорочно. Цьому передувало явлення архангела Гаврила, який провістив, що відбудеться воно від Духу Святого, якого Марія мала в утробі ще до того, як вона зійшлася з Йосипом. Священне зачаття визначило й чудесне народження Ісуса, що супроводжувалось знаменнями та пророцтвами. Віковічне протиставлення чистоти дівочтва та гріха зачаття і народження було знято – Марія стала Богоматір'ю, але водночас залишилась Пречистою Дівою.

Відповідно, «звичайне» зачаття через статеві органи, тобто, через гріховний тілесний низ, у такому випадку почало розумітися як порочне, але допустиме для людей внаслідок неможливості іншого способу для них виконати заповіт «Плодіться та розмножуйтеся».



Розуміння Діви Марії у її культі як «нової Єви», на відміну від останньої – безгрішної, сприяло наданню материнству піднесеного статусу, воно почало вважатися святим. Попри відому оцінку християнством жінки як істоти, схильної до тілесно-гріховного начала, у цій релігії ставлення до неї, зрештою, теж набуло ознак сакральності. Так само дітонародження почало розумітися як благословення Боже, тоді як безпліддя – як кара Господня. Сакрального значення набув також і шлюб. Але найбільш значущим моментом у ролі сакрального у культурній трансформації репродуктивної функції, що підняло її на найвищий рівень *людяності*, стало християнське розуміння Любові.

Християнство надає материнству більшого значення, ніж просте дітонародження у подружньому коханні у родині. Воно отримує сакральну цінність через те, що матір, зазнаючи муки дітонародження, одночасно відчуває радість творіння нового життя, людини, народженої для Господа.

Значення жінки за біблійним переказом полягає у тому, що вона, хоч і подовжує рід людський через страждання, тим не менш несе у собі безсмертне начало, торжествуючи над смертю тим, що забезпечує неперервність людського життя на землі, що є дійсно святою справою. Своє досконале завершення жінка отримує, ставши дружиною та матір'ю, і якщо вона є ще й дружиною мудрою, то тим самим вона дарує своєму чоловікові благо (Притч., 18:23), будучи через це для нього відрадою. Жінка у Біблії постає як символ премудрості Божої, бо у ній проявляється Його сила. Ще одне важливе сакральне значення жінки пов'язане з тим, що Господу було завгодно народитися саме від жінки.

Народження дітей у Старому Заповіті вважається головною цінністю, адже завдяки цьому народ Божий продовжує бути. Діти – це «вінець старих», і саме через дитячі вуста Бог возносить собі хвалу. Зворушлива довіра до Бога втілюється в образі немовлятка, що безтурботно спить на грудях своєї матері, і не кого завгодно, а дітей Бог обирає для того, щоб вони першими прийняли Його одкровення та стали Його вісниками. Тобто, дитя та дитинство у християнстві пов'язуються з близькістю до сакрального, до Бога.

Новий Заповіт підтверджує старозаповітне тлумачення шлюбу як такого, що йде від Бога, тобто, є божественним та священним, і тому його не можна розривати, оскільки чоловіка та жінку у шлюбі єднає сам Бог. Ісус відновлює шлюбний союз, повертаючи йому первісну досконалість, котра була скасована людською гріховністю. Стаючи Нареченим Церкви, Він й шлюбіві надає нову підставу, укладаючи заповіт у Своїй крові (Мт., 26:28). Християнин, який після хрещення стає «Храмом святого Духу», повинен дивитися на шлюб як на таїнство, котре відповідає біблійним заповідям, адже «не добре людині бути одній» (Бут., 2:18).

Біблія долає звичайну кореляцію любові з еротизмом, підносячи її до вершин духовності. Як пишуть автори вказаного словника, перед тим, як дійти до уявлень про те, що «Бог є любов», люди мали очистити своє вузьке уявлення про неї, щоб сприйняти таємницю любові Божої, явлену смертю Христа. Старий Заповіт проповідує братську любов, закликає «любити ближчого свого», тоді як Новий Заповіт додає до такої любові ще й любов до Бога. Його любов – це безкорислива всесвітня любов Отця, що віддав задля спасіння людей Свого Сина тоді, коли вони на це ще не заслуговували.

Апофеозом християнського розуміння Любові є її величне оспівування апостолом Павлом. «Любов над усе! – переказує він. Коли я говорю мовами людськими та ангольськими, а любові не маю, то став би я як мідь та дзвінка або бубон гудячий. Коли маю дара пророкувати і знаю усі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, – то я ніщо! Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає! А тепер залишаються віра, надія, любов, – оці три. А найбільша між ними – любов!» (1 Кор., 13: 1-2; 4-8; 13). Врешті-решт, саме завдяки культивуванню Любові як найвищого прояву людяності у сфері стосунків між людьми та Богом та між чоловіком та жінкою виникає той феномен релігійної святості, що контрастно протиставляється приниженій гріховності та послуговує потужним чинником перетворення *людського* прояву такого виду любові, як Ерос, на *людяне*.

**Висновки.** Тварини у репродуктивні функції жорстко запрограмовані природними інстинктами. На відміну від них людина і тут проявляє свою універсальність, піддаючи дану функцію культивуванню, табуванню чи каналізуванню. Табуовані форми сексуальності систематично порушувались, і культивуванню піддавались вже неприродні чи навіть протиприродні прояви репродуктивної поведінки людей. Санкційною підставою для цього було надання цим неприродним формам сексуальності священного значення. На цьому першому етапі сакралізація статевого стосунку сприяла переведенню суто природного їх здійснення в окультурені, *людські* форми. Другий етап сакралізації визначив переведення *людського* у *людяне*, і йшло це двома шляхами. Індійська релігійна традиція або продовжувала використовувати тілесно-фізіологічні образи задля протиставлення «низького», *людського* начала «високому», *людяному*, або розглядала тілесні насолоди як шлях до духовного просвітлення. Християнство поступово «винесло за дужки» фізіологічно-тілесні основи репродуктивної функції, надавши зачаттю, народженню, дитинству,

материнству та шлюбу таких священних смислів, котрі були визначені розумінням ним людини як духовної богоподібної істоти, що долає гріховний «низ», користуючись матеріальним тілом, не користуючись ним, кульмінаційною точкою чого постало християнське розуміння Любові. Перший етап була сакралізацією тілесної, а другий – духовної складової функції відтворення роду.

#### Список використаної літератури

1. Веселовский А. Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) // Журнал Министерства народного просвещения.– М., 1894, январь-февраль.– С. 218–318.
2. Кирилюк О. С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури.– Одеса: ЦГО НАН України. Од. філіал / Автограф, 2008.– 416 с.
3. Кирилюк А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла. Категории предельных оснований как глубинная структура текстов культуры (альтернативное название «Как сочиняются новеллы»).– Изд. 2-ое, изм.– Lambert: Academic Publishing (BRD), 2017.– 274 с.
4. Мифы народов мира.– Т.Т. 1–2.– М.: Сов. Энциклопедия, 1980, 1982 – Электронное издание – 2008. Режим доступа: [https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412\\_1\\_o.pdf](https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf)
5. Словарь библейского богословия; пер. со 2-го франц. изд.; под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др.– Брюссель: Жизнь с Богом, 1974.– 1288 стлб.; IX с.

*Александр Кирилюк*

#### РОЛЬ САКРАЛЬНОГО В КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ РЕПРОДУКТИВНОЙ ФУНКЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Сакрализация репродуктивной функции человека прошла два этапа и развивалась в двух направлениях (в восточной и западной культурах). На первом этапе были сакрализованы физиологические аспекты воспроизводства рода, на втором – духовные.

**Ключевые слова:** сакральное, культура, телесность, секс, индуизм, христианство, духовность, материнство, любовь.

*Oleksandr Kyrylyuk*

#### ROLE OF THE SACRAL IN CULTURAL TRANSFORMATIONS OF HUMANKIND REPRODUCTIVE FUNCTION

*Since the human history had start, people began to taboo (prohibit incest), cultivate (sex for a pleasure only) and channelled (prostitution) their own reproductive function, which was inherited by them from the nature. Although all cultures forbade those sexual acts that did not contribute to the birth of children, sacralisation of such acts helped overcome any prohibitions. Ritual incest, coitus with animals, non-physiological sexual relations, temple*

*prostitution were declared sacral. Through their ingenious sexual exercises, which were sanctioned by pagan gods, people left animals far behind. After such changes a sexual function in the society has lost animal naturalness and transformed into a specifically human phenomenon. Thus, at the first stage of sacralisation, the reproductive function ceased to be natural and became very human. At the second stage of sacralisation, this function became not only human but also humanity one. This process has evolved in two directions. Eastern Indian religious tradition, in one case, continued to use corporal images, but now pornographic bas-reliefs of some Indian temples were used by believers to make themselves sure that they do not get tempted by these images. In another case, some Indian religions considered bodily pleasures as a path to spiritual enlightenment. In this way, the physiologically accurate images of the orgy were negated for the sake of assertion of high spirituality. Western Christian tradition gradually eliminated any physiological corporeality and also subjected this body function to taboo. In this religion marriage, conception, birth, infancy and motherhood got sacred significance. The culmination point of the cultural transformation of the reproductive function was the Christian understanding of Love. The first stage sacralised the bodily-physiological aspect of reproduction of folks, but the second stage and gave to the human reproductive function a highly spiritual and sacred traits, when the birth of people for the Lord was considering as a charity.*

**Keywords:** sacred, culture, corporeality, sex, Hinduism, Christianity, spirituality, motherhood, love.

#### References

1. Veselovskij A. N. (1894) Geterizm, pobratimstvo i kumovstvo v kupal'skoj obryadnosti (Hronologicheskie gipotezy) [Geterizm, twinning and nepotism in the Kupala ritual (Chronological hypotheses)]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. Moskva*, pp. 218–318.
2. Kirilyuk O. S. (2008) Svitoglyadni kategoriyi granychnykh pidstav v universalnykh vyvmirakh kul'tury. [Weltanschauung Categories of Ultimate Bases in Universal Culture Dimensions]. *Odesa, Centr Gumanitarnoyi osvity NAN Ukrayiny*. Odesky filial / Avtograf, 416 p.
3. Kirilyuk A. S. (2017) Universalii kul'tury i semiotika diskursa. Novella. Kategorii predel'nykh osnovaniy kak glubinnaya struktura tekstov kul'tury (al'ternativnoe nazvanie «Kak sochinyayutsya novelly») [Universals of culture and semiotics of discourse. Novella. Categories of ultimate bases as the deep structure of cultural texts]. *Izdanie 2-oe, izm, Lambert, Academic Publishing (BRD)*, 274 p.
4. Mify narodov mira (2008) [Myths of the Folks of the World]. tt. 1-2. *Moskva*,

Sov. Enciklopediya – Elektronnoe izdanie – [https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412\\_1\\_o.pdf](https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf)

5. Slovar' Biblejskogo bogosloviya (1974) [Dictionary of Biblical Theology]. Per. s 2-go franc. Izd., Bryussel', Zhizn' s Bogom, 1288 col.

*Стаття надійшла до редакції 18.03.2018.*

*Стаття прийнята 25.04.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146515](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146515)

**УДК.2-135**

**Фаріда Тихомірова**

### **ТРАНСФОРМАЦІЯ САКРАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ЄВРОПЕЙСЬКОГО МІСТА**

*У статті висвітлюються особливості сакралізації міського простору на різних етапах розвитку європейської цивілізації. Міський простір у його історичному розвитку розглядається як результат ієротопічної творчості. Показано, що міський простір Одеси являє собою своєрідний гіперпалімпсест, який несе відбиток розмаїття світоглядних ідей епохи європейського Просвітництва.*

**Ключові слова:** ієротопія, сакральний простір міста, сакралізація міського простору, міський миф, урбаністичні студії.

#### **Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями.**

Місто постає не тільки одним із найважливіших компонентів цивілізації, але і її істотною ознакою – поряд з державою та соціальною стратифікацією. Це зумовлено підвищенням ролі міст у розвитку сучасного суспільства, яке безперервно зростає не тільки в розвинених країнах, але і в країнах так званого «третього світу», де значна частина всього населення часто зосереджується в одному великому місті.

Проблематика міста протягом тривалого часу є популярною у соціальної філософії. Під впливом пізнавальних поворотів у гуманітарному пізнанні (соціоісторичного, антропологічного, культурного, лінгвістичного, прагматичного та ін.) теорія і практика «urban studies» змістовно трансформуються, з кожним роком їхнє проблемне поле розширюється. До вивчення міста звертаються історики [6], дослідники міського архітектурного ландшафту [10], представники гуманітарної та історичної географії [1; 9], культурологи [5], релігієзнавці [2].

Місто як соціокультурне явище – одна з найбільш складних, дискусійних і актуальних проблем у системі гуманітарних знань. Міський простір не тільки більш складно організований, але і набагато більш динамічний, змінний, ніж сільський. Сучасна культура наповнена суто міськими сенсами. Інтерес для дослідження представляють не тільки різні форми релігійних відносин різних частин соціуму, соціальних інститутів, інтелектуальних і літературних ігор, художніх експериментів. Сюди ж слід віднести окультні захоплення, простори нетрадиційних вірувань і рольових клубів історичної реконструкції, кіно, комп'ютерних технологій тощо.

В місті зосереджені релігійні та адміністративні інститути, що зберігають архетипічну пам'ять про своє сакральне походження і вимагають своїх

спеціалізованих просторів із встановленими для них правилами ритуального поведінки і розподілом ролей. Міста аналізуються у візуальному контексті, «читаються» як тексти та розглядаються як художні образи. Культурний поворот привертає увагу також до міфологічних аспектів у «характері» міст. Останнім часом проблематика сакрального простору стає актуальною у дослідницькому загалі. Характерною рисою для сучасної України стає сакралізація Європи, як еталону найвищого розвитку стандартів комфортного життя, цінностей та світу споживання, основою цінностей західної цивілізації і водночас як колиска світової сучасної культури. Певною мірою, практично увесь життєвий простір старовинних європейських міст може бути сакралізованим.

**Метою роботи** є з'ясування особливостей ієротопії міського простору в його історичному розвитку, виявлення особливостей сакралізації протягом різних епох. Об'єктом дослідження є міський простір Одеси як відбиток світоглядних ідей епохи європейського Просвітництва.

**Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми.** Онтологічними засадами існування будь-якого фізичного об'єкту, окремої людини і певної людської спільноти є просторово-часовий вимір буття. Процес урбанізації спонукає дослідників переосмислювати особливості просторового виміру суспільства. Проблеми простору привертала увагу М. Гайдеггера [11], А. Лефевра [7].

На метафізичний вимір сакрального топосу вказував і французький дослідник сакральних міст багатьох цивілізацій Ж.-М. Анжебер. Традиційне місто розглядається дослідниками (Ж.-М. Анжебером, М. Еліаде) як сакральний Центр Миру, як носій духовної і божественної енергії, як земний аналог небесної гармонії.

У теоретико-методологічних побудовах Еліаде сакральне – найважливіший патерн релігійної свідомості. Розвиваючи ідеї Е. Дюркгейма і Р. Отто, Еліаде трактував історію всіх релігій, «від найпримітивніших до найбільш витончених», через опис самого різного плану ієрофаній, «проявів священних реальностей». Наш світ бінарний, він складається зі світу сакрального і світу профанного, два співвіднесених світи, вони можуть бути визначені лише один через інший. Сакральне дослідник визначив через протиставлення мирському, «профанному», а переживання сакрального пов'язав, в першу чергу, з епохою архаїки [12, с. 261].

З другої половини XIX ст. місто постає одним із головних «героїв» у світовому мистецтві. Це дало поштовх до нового осмислення міста як у мистецтві, так і в науці.

Дослідження семіотики міста і його частин, як слушно зазначав антрополог та лінгвіст Вяч. Вс. Іванов, відіграє важливу роль при вирішенні

багатьох задач, у тому числі економічних. Він наголошував на важливій ролі, яку завжди відігравала соціальна оцінка – «судження жителів про ступінь символічної привабливості тієї чи іншої частини міста» [3, с. 165]. У теорії та методології герменевтики виникла знаково-символічна і семіотична інтерпретація міста [8].

Американська дослідниця Л. Манцо, проаналізувавши емоційні відносини людей з місцями, зробила висновок, що вони є мінливим, динамічним явищем, і можуть бути свідомим процесом, в якому люди є активними творцями свого життя [13]. Так, український географ М. Воловік визначив сакральний ландшафт як ієротопію священних місць етнокультурного регіону, сформованих у процесі ієрофанії та дослідив сакральні ландшафти Поділля. Класифікації сакрального простору розроблені у гуманітарній географії. Дослідниками виділені групи сакрального простору: релігійні, природні та історичні, запропоновані географічні, архітектурні, етнографічні, а також езотеричні критерії [1]. Зауважимо, що наведеним класифікаціям бракує цілісності.

Внаслідок інтеграції релігієзнавства та географії виникла інтегративна галузь досліджень – сакральна географія, її предметом є дослідження сукупності місць і об'єктів, що користуються релігійним шануванням у місцевих громадах. Один із фундаторів культурної географії І. Мітін пропонує для позначення багатозаровості простору термін «палімпсест», що позначає систему з множинних реальностей, де кожна з них може в певних умовах стати головною; цілісну сукупність пластів, ієрархія яких варіативна [9].

Ієротопічний підхід, запропонований О. Л. Лідовим, може бути застосований не тільки при дослідженні сакрального середовища храмів, міст або ландшафтів, а й для вивчення просторової образності в малих формах мистецтва і письмових текстах. Результатом ієротопічної творчості могли бути не тільки церкви і святини, а й ландшафти, архітектурні комплекси, і навіть міста і країни [4]. Отже, найчастіше дослідники звертаються до двох ієротопій: стародавньої, магічної, і середньовічної, релігійної. Протягом XIII–XVI ст. до них активно додається і третя «ієротопія» – вирішальним фактором стають витвори мистецтва, які енергійно заміщали міфологізовані природні цикли, діяння верховних богів і володарів або есхатологічні орієнтири, що лежали в основі попередніх історичних систем.

У багатозаровій структурі міського простору сакральні місця відрізняються винятковістю, тут діє міфологічний принцип організації і структурування реальності на тлі вже в цілому деміфологізованого міського простору. Міфологеми такого роду стають невід'ємною частиною формування міської ідентичності, умовою підвищення статусу міста.

Городяне свідомо обирають ту чи іншу реальність і цей вибір визначить їхнє буття, можливість у будь-який момент опинитися в просторі кожної з існуючих реальностей.

Серед множинності і варіативності просторів сучасного міста можна вказати на існування місць, насичених для городян міфологічними сюжетами і сакральними смислами. Типовими складовими подібних просторів є міфи про походження міста, його знакових особистостей (культурних героїв), легенди про «місця сили», міфологеми, що нагадують події священної історії. Важливу роль в організації і сприйнятті міського простору відіграє і співіснування в ньому різних видів історичної спадщини (дореволюційної, радянської, пострадянської) з відповідною системою міфологем, знаків і символів.

Декомунізація українських міст теж дає яскраві приклади десакралізації та ієротопії. Починаючи з 2014 р. ми стали водночас свідками і учасниками політичних і суспільних перетворень, перейменування і перепланування вулиць, знесення і встановлення монументів, тощо. Вітчизняна дослідниця, релігієзнавець К. Л. Гуржи привертає увагу до зміни сакрального значення та динамічного переформатування міських просторів [2]. У багатьох місцях України, раніше пов'язаних із шануванням інших пам'ятних подій, часто радянських, спостерігається ієротопія, пов'язана з декомунізацією, Майданом, анексією Криму, проведенням АТО і військовими діями в Донбасі.

**Виклад основного матеріалу.** Організація міського простору здійснювалась в контексті певних світоглядних ідей. Поява античного міста була пов'язана із загальним культом, спочатку територію сакралізували й поєднували з легендою, яка пояснювала вибір саме цієї точки простору. Саме боги визначали рівень і напрямок сакралізації полісу.

Зауважимо, що і греки, і римляни вважали, що саме боги повинні вибирати місце для міста і вказувати на нього людині. Так, греки, вирішивши заснувати нове місто, зазвичай зверталися за порадою до Дельфійського оракула. Організація міського простору в Римі відповідала провідній сакральній ідеї того часу – людина належить полісу, а не світові. Світ поза стінами полісу ворожий і повинен бути відмежований не тільки політично, а й сакралью. Подібно до того, як домашній вівтар об'єднував навколо себе родину, так і місто було спільнотою людей, які проводили релігійні церемонії біля загального вівтаря богам-покровителям. Місто мало свої догмати, свій культ і своїх героїв, завдяки яким формувалися його сакральні структури, виступало засобом для їх фіксації і передачі нащадкам. Для римлян сфера сакрального була тому особливо важливою, що сакральна практика сприяла згуртуванню цивільного колективу, інші механізми відігравали меншу роль.

Римська громада постійно поповнювалася новими громадянами, й ті нові громадяни, які з дитинства не отримали досвіду цивільного життя, отримували такий досвід за допомогою сакрального життя.

Отже, античне місто можна розглядати як своєрідну модель, сформовану у відповідності з сакралізованою картиною світу. Воно сприймалося як замкнений цілісний простір, відмінний від природи, де проходить усе життя людини, було подібне до храму, де поклонялися своїм богам, набувало особливого статусу «гаранта» збереження традицій і відтворення світопорядку. У цьому просторі, обмеженому «містом», мали бути повністю враховані як фізичні, так і естетичні потреби і бажання людини. Місто постає як громада, захищена богами.

В Італії частина міст зберегла в Середні віки не тільки античне ядро, але навіть і його найбільші будови (наприклад, у Римі та Вероні). Зазвичай, середньовічне місто виходило за межі міста античності, але воно розрослося саме навколо колишнього римського ядра – арени, форуму, залишків міських стін, і нові будівлі часто зводили на місцях, розчищених від старих, і, навіть, зі старого матеріалу. Уже до XIII ст. основні італійські міста повністю мали середньовічний вигляд; від римської давнини збереглися, лише окремі базиліки.

З епохи розвинуеного Середньовіччя починається процес виникнення феодального міста як центру ремесла і торгівлі. Середземноморські порти Генуя, Венеція, Палермо, Марсель вдало використали в IX–X ст. ослаблення арабського і візантійського впливу в південному торговому регіоні. Основою розвитку міст Середньовіччя стали фортифікація, військова інженерна думка у поєднанні з релігійними ідеями. Надалі зводилися нові пояса стін, площа міста розширювалася, але в цілому його планування залишалася незмінним.

В епоху Відродження людина знаходиться в центрі світобудови, стає однією з центральних тем у мистецтві та архітектурі. Головними характеристиками «ідеального міста» Відродження є людиновимірність, регулярне планування, геометричні чіткі форми, центричність композиції, гармонійні пропорції. Детальні проекти «ідеального міста» описали у своїх трактатах видатні теоретики архітектури Відродження Вінченцо Скамоцці і Філарете, над вирішенням глобальних містобудівних завдань працювали Леон Баттіста Альберті, Андреа Палладіо і багато інших митців епохи Ренесансу.

Незважаючи на те, що теоретичні дослідження випереджали практику, у другій половині XV століття було декілька спроб втілити в життя проекти «ідеальної» міської забудови. В епоху Ренесансу розділяються естетичне і сакральне, сфера сакрального послідовно витісняється з духовного життя.

З XV століття місто починає відігравати нову роль у суспільному житті. Отже, до XVI ст. в усіх західноєвропейських країнах з'явилася густа мережа з кількох тисяч різноманітних торгово-ремісничих поселень, найчастіше невеликих. Вони були місцями жвавого товарного обміну з сільськогосподарською округою. Внаслідок цього лише зрідка виділялися великі міста – центри значного розвитку ремесла, майже завжди пов'язані з міжнародною торгівлею.

У XVI ст. потреба у трансформації міського простору була також викликана політичним напруженням, що існувала в той час не тільки в Італії, але й у Європі загалом. Це сприяло зведенню раціоналістично продуманих фортифікаційних споруд із регулярним плануванням у старих середньовічних містах. Прагнення правителів міст-держав відбудувати «ідеальне місто», знайшло прояв як у проектуванні нових міст «із чистого аркушу», так і в перетворенні вже існуючих середньовічних міст.

Ключовими засобами для досягнення цих цілей була прокладання прямих вулиць, мостів, каналів і побудова площ правильної геометричної форми. Кульмінацією фортифікаційної архітектури Відродження стало місто-фортеця Пальманова, план якого має форму зірки, вулиці розходяться променями від розташованої в центрі площі. Італійська Пієнца також є наочним прикладом спроби перетворення середньовічного поселення Корсіньяно в ідеальне ренесансне місто з прямими вулицями і регулярним плануванням.

Характерними прикметами Просвітництва було проголошення комплексу загальнолюдських ідей і цінностей, природних прав. Починалася нова фаза європейської історії. В основі філософії Просвітництва лежала критика існуючих в той час традиційних інститутів, звичаїв і моралі. У XVI–XVIII ст. набули популярності пантеїзм та деїзм. Новим квазірелігійним напрямком стало масонство, яке на основі «розумності» християнства намагалось створювати новий світовий порядок.

Епоха класицизму легітимувала в естетиці норми краси в архітектурі як незаперечну істину науки і продемонструвала всемогутність вільної фантазії митця. В архітектурі того часу з одного боку, панувало прагнення до раціональних композицій, з іншого – зростаюча тенденція до єдиного вольового початку в композиції, до підпорядкування волі людини не тільки принципів організації міських просторів, а й самої природи, яка перетворюється за законами геометрії, розуму, «ідеальної» краси.

Одеса була побудована за планом європейського зразку із урахуванням кліматичних умов та торгово-господарського профілю міста, вона мала бути компактним поселенням із прямокутно-сітчастим плануванням кварталів. У проєкті впізнавані раціональні утопічні ідеї, сформовані в Західній Європі.

У центральній частині міста наявні зразки практично всіх європейських стилів кінця XVIII–початку XX ст. При вирішенні питань розселення основна увага приділялася національній та конфесійній належності мешканців. Одеса була багатонаціональним містом, тому розселення одеситів здійснювалось навколо площ із сакральними спорудами різних конфесій.

У процесі пошуків європейської ідентичності у дискурсі вітчизняної урбаністики стають все більш популярними звернення до масонських наративів (у Києві, Вінниці, Катеринославі, Кам'янці-Подільському, Кременчуці, Луцьку, Немирові, Ніжині, Миколаєві, Одесі, Острозі, Полтаві, Харкові, Чернігові та інших українських містах). Відомо, що людей завжди приваблюють сліди специфічного містично-естетичного альянсу які вони звикли шукати в пам'ятниках.

У XVIII–XIX ст. в Одесі діяло кілька масонських лож, які об'єднували багатьох відомих одеситів. До числа «вільних каменярів» належали також європейські архітектори Франц де Волян, Олександр Бернардацці, Лев Влодек та Франц Боффо. Вони втілили в Одесі найсміливіші архітектурні рішення і новачі свого часу у вигляді пам'яток архітектури.

У міській міфології значне місце займають таємні символи, які вони розташували на будівлях і пам'ятниках міста. Оперний театр, Потьомкінські сходи, будівля філармонії, Пасаж і багато інших сакралізуються не тільки як унікальні в світовому масштабі споруди, а також як зашифровані масонські символи. Архітектор Франц Боффо спроектував нижню частину Потьомкінських сходів ширшою, ніж верхня. З моря Потьомкінські сходи виглядають, як піраміда з усіченою вершиною, яка символізує неповноту людства без всевладної «вершини». Вінчає сходи пам'ятник герцогу де Рішельє, який створив в Одесі масонську ложу, яку назвав «Золота акація». Акації у масонів означали чистоту, безсмертя і святість. Ці дерева з'явилися в Одесі теж завдяки герцогу де Рішельє, який особисто керував створенням садів. Акації розглядають як його заповіт: зберігати Одесу як святиню [10].

Замість ікон, хрестів і книг, масони – носії ідей Просвітництва людства – з неодмінним девізом «Свобода, рівність і братерство» зображували серпи з молотами, шестерні від механізмів, циркулі, лінійки, косинці та зірки, які ми звикли бачити на радянській символіці. Отже, створюється міський міфологізований хронотоп, який є своєрідною проєкцією сакралізованого міського простору в простір культури.

**Висновки і перспективи подальших досліджень.** Міста є матеріальними втіленнями культурної історії і місцями концентрації людської взаємодії, ця їхня роль є центральною. При такому підході до міських досліджень виділяються два взаємозалежних напрямки: пов'язаний з історією змін міського середовища та спрямований до сфери історії свідомості, історії

намірів стосовно зміни довкілля та відображення їх у свідомості сучасників. Зауважимо, що жорсткий розподіл міських досліджень на просторово-економічну та історико-культурну складові також веде до самообмеження обох напрямів. Урбаністичні студії в Україні очікують повноцінної та фундаментальної інституціоналізації в академічній та науково-просвітницькій сферах.

Як підсумок зазначимо, що найважливіше завдання у дослідженні існуючих та створенні нових сакральних просторів – відновити зв'язок міського середовища з ідейними програмами минулого, з навмисним і ненавмисним впливом уявлень пересічних городян і керівників міста на процес його зміни. Злиття середовища і культури, включеність проектної діяльності в конкретну культуру з її традиціями, гуманізація середовища, концептуальність рішень та інтеграція екологічної складової, регіонального та етнокультурного аспектів у дизайні архітектурного середовища є пріоритетними напрямками в сфері практичного і теоретичного розвитку урбаністичних досліджень. Запропонований розгляд міського простору у сакральному вимірі не є завершеним і потребує дальшого вивчення із залученням досвіду тих культур, які зберегли уявлення про наявність священного простору, результатів реконструкцій архаїчного світобачення, власне, досліджень щодо осмислення виявлених культових місць та створення нових. Історично у сакральних просторів була не соціальна, а духовна функція. Зараз традиційний сакральний простір (храми, монастирі, тощо) виконує, насамперед, соціальну функцію. Сакралізація міського простору має стати конструктивною, сакралізувати потрібно не тільки те, що пов'язує нас з героїчними періодами історії, втратами та руїнами. Сакралізувати у міському просторі потрібно традиційні цінності, символи, образи майбутнього – значною мірою те, що дозволить Україні змінити свою долю.

#### Список використаної літератури

1. Воловик В. Н. Категории сакрального ландшафта // Географический вестник. Научный журнал Пермского университета.– Пермь, 2013.– № 4 (27).– С. 26–34.
2. Гуржи К. Л. Символическое картографирование: новые сакральные пространства украинских городов 2014–2018 гг. URL: <https://uisgda.com/ru/simvolicheskoe-kartografirovanie-novye-sakralnye-prostranstva-ukrainskih-gorodov-2014-2018-gg.html> (дата звернення: 17.10.2017)
3. Иванов В. В. К семиотическому изучению культурной истории большого города // Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры: в 7 т. / В.В. Иванов.– Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки.– М.: Языки славянских культур, 2007.– С. 165–179.
4. Иеротопия: сравнительные исследования сакральных пространств / ред.-сост.

- А. М. Лидов.– М.: Индрик, 2009.– 83 с
5. Карповець М. Місто як світ людського буття.– Острог: Вид-во НУ «Острозька академія», 2014.– 258 с.
  6. Лефевр А. Производство пространства / Пер. с франц.– М.: Strelka Press, 2015.– 432 с.
  7. Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города. Семиотика города и городской культуры // Ученые записки Тартуского государственного университета. 644. Труды по знаковым системам.– Вып. XVIII.– Тарту, 1984.– С. 30–45.
  8. Митин И. И. На пути к региональной культурной географии: опыт англоамериканских географов XX века // Псковский регионологический журнал.– № 13.– Псков, 2012.– С. 3–11.
  9. Савченко В. А. Одесса масонская. (Неразгаданный миф города Солнца): Очерки.– Одесса: Optimum, 2007.– 147 с.
  10. Фюстель де Куланж Н. Д. Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима.– М.: ЗАО Центрполиграф, 2010.– 414 с.
  11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.– М.: Республика, 1993.– 447 с.
  12. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское.– М., Ладомир, 2000.– 414 с.
  13. Manzo L. Beyond house and haven: toward a revisioning of emotional relationships with places // Journal of Environmental Psychology.– 23.– 2003.– P. 47–61. Режим доступа: [http://larch.be.washington.edu/people/lynne/docs/Beyond\\_house\\_and\\_haven.pdf](http://larch.be.washington.edu/people/lynne/docs/Beyond_house_and_haven.pdf) 34.

*Фарида Тихомирова*

#### ТРАНСФОРМАЦІЯ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ЕВРОПЕЙСЬКОГО ГОРОДА

*Статья посвящена особенностям сакрализации городского пространства на разных этапах развития европейской цивилизации. Городское пространство в его историческом развитии рассматривается как результат иеротопии. Показано, что городское пространство Одессы представляет собой своеобразный гиперпалimpseст, на котором угадывается отпечаток разнообразных мировоззренческих идей эпохи европейского Просвещения.*

**Ключевые слова:** *иеротопия, сакральное пространство города, сакрализация городского пространства, городской миф, урбанистические студии.*

*Farida Tykhomirova*

#### TRANSFORMATION OF THE SACRED SPACE OF THE EUROPEAN CITY

*The article is devoted to the peculiarities of sacralization of urban space during different stages of the development of European civilization. Urban*

space in its historical development is regarded as the result of hierotopy. Decommunization of Ukrainian cities also provides vivid examples of desecralization and hierotopy. There is a change of sacral meaning and dynamic reformatting of urban spaces. The city has concentrated religious and administrative institutions that preserve the archetypal memory of their sacred origins, requiring their specialized spaces with the rules of ritual behavior and the distribution of roles established for them.

Cities are analyzed in a visual context, are “read” as texts and are treated as artistic images. The cultural turning draws attention also to the mythological aspects of the “character” of cities. In the multi-layered structure of urban space, sacred places are exceptional, the mythological principle of organization and structuring of reality operates against the backdrop of a demythologized urban space. Citizens consciously choose this or that reality and this choice determines their being, the possibility of being in the space of each of the existing realities at any moment. Such mythes are becoming an integral part of the formation of urban identity, a condition for raising the status of a city. In the process of searching for European identity in the discourse of domestic urbanism, an appeal to Masonic narratives is becoming increasingly popular. The urban space of Odessa is a kind of hyper palimpsest, which shows the imprint of the diversity of ideological ideas of the European Enlightenment.

**Keywords:** hierotopia, sacred space of the city, sacralization of urban space, urban studies, city myth.

#### References

1. Volovik V. N. (2013) Kategorii sakralnogo landshafta [Categories of the sacred landscape], *Geograficheskiy vestnik. Nauchnyy zhurnal Permskogo universiteta*. № 4 (27), Perm, pp. 26–34.
2. Gurzhi K. L. (2018) Simvolicheskoe kartografirovanie: novye sakralnye prostranstva ukrainских gorodov 2014–2018 gg. [Symbolic mapping: the new sacred spaces of Ukrainian cities 2014–2018] URL: <https://uisgda.com/ru/simvolicheskoe-kartografirovanie-novye-sakralnye-prostranstva-ukrainских-gorodov-2014-2018-gg.html> (visiting time: 17.10.2017)
3. Ivanov V. V. (2007) K semioticheskomu izucheniyu kulturnoy istorii bolshogo goroda [To the semiotic study of the cultural history of a large city], *Ivanov V. V. Izbrannye trudy po semiotike i istorii kultury: v 7 t.*, Moskva, Mosk. gos. un-t im. M. V. Lomonosova, In-t teorii i istorii mirovoy kultury. pp. 165–179.
4. Ierotopiya: sravnitelnye issledovaniya sakralnykh prostranstv [Hierotopy: comparative studies of sacral spaces] (2009). Tsentr vostochnokhristianskoy

- kultury; red.-sost. A. M. Lidov. Moskva, Indrik, 83 p.
5. Karpovets M. (2014) Misto yak svit liudskoho buttia: monohrafiia [City as the world of human existence: monograph.], *Ostroh*, Vyd. NaUOA, 258 p.
  6. Lefevr A. (2015) Proizvodstvo prostranstva [Production of space], per. s frants. Moskva, Strelka Press, 429 p.
  7. Lotman Yu. M. (1984) Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda. Semiotika goroda i gorodskoy kultury [The symbolism of Petersburg and the problems of the semiotics of the city], *Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*. № 644. *Trudy po znakovym sistemam*. vyp. XVIII, Tartu, pp. 30–45.
  8. Mitin I. I. (2012) Na puti k regionalnoy kulturnoy geografii: opyt angloamerikanskikh geografov XX veka [On the way to regional cultural geography: the experience of Anglo-American geographers of the twentieth century], *Pskovskiy regionologicheskiy zhurnal*, № 13, Pskov, pp. 3–11.
  9. Savchenko V. A. (2007) Odessa masonskaya. (Nerazgadannyi mif goroda Solntsa): Ocherki [Odessa Masonic. (Unsolved myth of the city of the Sun): Essays], *Odessa*, Optimum, 147 p.
  10. Fyustel Kulanzh de N. D. (2010) Drevniy gorod. Religiya, zakony, instituty Gretsii i Rima [Ancient city. Religion, laws, institutions of Greece and Rome], Moskva, ZAO Tsentrpoligraf, 414 p.
  11. Haydegger M. (1993) Vremya i bytie: Stati i vystupleniya, per. s nem [Time and Being: Articles and speeches], Moskva, Respublika. 447 p.
  12. Eliade M. (2000) Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvolyy; Svyashchennoe i mirskoe. [Selected works: The myth of eternal return; Images and symbols; Sacred and mundane], Moskva, Ladomir, 414 p.
  13. Manzo L. (2003) Beyond house and haven: toward a revisioning of emotional relationships with places, *Journal of Environmental Psychology*, № 23, pp. 47–61, [http://larch.be.washington.edu/people/lynne/docs/Beyond\\_house\\_and\\_haven.pdf](http://larch.be.washington.edu/people/lynne/docs/Beyond_house_and_haven.pdf)

Стаття надійшла до редакції 15.03.2018.

Стаття прийнята 26.04.2018.



DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146516](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146516)

УДК 38.2

Клара Ушакова, Юлия Ушакова

### ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ЯЗЫКА КАК ТРЕНД СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

*В статье анализируются истоки представлений о сакральном происхождении языка в мифах, религиозных текстах, в актуальных философских исследованиях. Выясняются причины того, почему в новой техногенной реальности коммуникация идет по пути упрощения, потери высших смыслов языка, его десакрализации. На примерах новомодных слов, аббревиатур и устойчивых трендов в Интернет-коммуникации пояснена связь между редукцией языка и оптимизацией общения в виртуальном пространстве.*

**Ключевые слова:** сакрализация языка, десакрализация языка, демотический язык, виртуальные социолекты, языковые тренды.

**Постановка проблемы.** Отличительной чертой современной культуры стало то, что человек в ней чувствует себя не только непосредственным свидетелем мировых событий, но и её участником. Возникновение глобального мирового пространства тесно связано с такими научно-техническими достижениями, как радио, кино, телевидение. Символом новых качественных изменений в современной духовной сфере стало появление мировой компьютерной сети Интернет, позволяющей в считанные минуты устанавливать контакты и обмениваться информацией между пользователями, находящимися на другом конце земного шара. И сегодня, для большинства людей, – это повседневность, обыденность.

Существование подобной возможности в недавнем прошлом могло рассматриваться человеком только как «несбыточная мечта» или как «фантастическое чудо». Почти всю историю человечества коммуникация на расстоянии могла осуществляться только посредством писем. То, каким богатством языковых навыков должен был владеть человек, умеющий достойно излагать свои мысли эпистолярным стилем, легко представить, если современного человека посадить за стол, положить перед ним чистый лист бумаги и предложить написать письмо, в котором он должен в развернутом виде описать обстоятельства своей жизни, свои мысли и переживания, свое понимание сущности происходящий с ним событий. С большой долей вероятности можно предположить, что у большинства современных людей, окутанных множественными коммуникативными связями, на листе бумаге выйдет нечто мало удобоваримое. Ведь только на первый взгляд кажется, что человек владеет словом, а по сути он скован тем

языком, на котором говорит. И это лишь одна из загадок языка.

Современная культура стала периодом коренных изменений, временем перемен, затронувших базисные структуры человеческого существования. Не обошли эти изменения и язык, который, на наш, взгляд, все более теряет основы своих сакральных смыслов, навыки освоения «высокого» языка, заменяя их упрощенными формами языка демотического, массовыми трендами социолектов виртуального пространства. Этот процесс требует нового теоретического осмысления.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Повышенный интерес к раскрытию сущности языка, его особенностей, проявляли ученые многих областей знания. И при всех достижениях в этой области, язык по-прежнему остается загадкой, равно как и человек, который является единственным его носителем. К такому убеждению приходят многие философы, среди которых наше внимания привлекли исследования В. Гумбольдта, А. А. Потемби, Ф. Ницше, А. Ф. Лосева, У. Эко и др. Кроме того, в современной науке актуализировался вопрос о том, какие изменения претерпевает язык и мышление человека при широком использовании виртуального пространства сети Интернет. В этом отношении большой интерес, на наш взгляд, представляют исследования американских ученых, таких как Э. Кандель и Н. Карр, а также работы украинского ученого, специалиста в области информационных технологий Г. Г. Почепцова.

**Целью данной работы** является рассмотрение дилеммы культурного взаимодействия между классическим языком мифов, литературы, философии и современными демотическими социолектами.

**Изложение основного текста.** Современная наука утверждает, что язык – это система знаков. Слова – это знаки, то есть обозначения образов вещей и их отношений. На первый взгляд, все просто. Но невольно возникает вопрос, почему многие философы, лингвисты, антропологи, обращаясь к рассмотрению сущности языка, замечают, что он явление столь же таинственное, как сам человек и созданная им культура. Поиск ответа упирается в сложность объяснения того, как стал возможен необыкновенный переход от природного к надприродному, от биологического к культурному. Объяснения такому скачку даются самые разные, включая и сакральные представления о происхождении языка.

Так, Карл Ясперс утверждает, что причины и начала культуры трансцендентны и непосредственно связаны с Богом, а наука для понимания сущности культуры слишком рациональна. Другие ученые утверждают, что человек, как и культура, начинается с языка. Так, русский философ А. А. Потемби, в этой связи пишет: «Никто не встретил ещё до сих пор существ, создающий орудия и не говорящих. Иначе это бы противоречило бы самым

элементарным законом логики языка» [5, с. 202]. В. Гумбольдт аналогично полагает, что человек и язык взаимообусловлены: «Человек является человеком благодаря языку, а для того, чтобы создать язык, он должен быть человеком» [1, с. 314]. И хотя изложенное утверждение о взаимосвязи происхождения человека и языка заставляет задуматься о бессмысленности рассуждений о том, кто или что появилось раньше, но суть его заключения ясна: человек и культура начинаются с языка.

Во всех мифологических космогониях и почти во всех религиях мира **Слово** всегда появляется в единстве с высшим Творцом, и предшествует всему, что им создавалась. Их общая, главная мысль заключалась в том, что «в начале было Слово». Так мыслил и Платон, когда утверждал, что мир вещей, который мы созерцаем, обязан своему происхождению Демииургу, который созидает его в соответствии с идеями, а значит, и со словом и мыслью. По сути, о том же писал и философ материалистического толка Л. Фейербах: «Человек создает вещи, существующие вне его, им предшествует мысль о них, набросок, план понятие, и в основе их лежит намерение, цель» [7, с. 129].

На наш взгляд, истинность утверждения о первенстве слова, заключается в том, что оно относится исключительно к творческому акту, вне которого теряет всякий смысл. Равно как и не может быть творчества без слова. Здесь необходимо отметить, что само творчество – это деятельностное воплощение воображения. Эта способность принципиально отличает человека от всего остального животного мира. Соответственно, именно воображение лежит в основе всей человеческой культуры, во всех её аспектах и проявлениях. В то же время, как мы отмечали выше, в основе культуры лежит и язык. Его наличие также является отличительной особенностью человека. Сопоставляя эти два положения, мы можем заключить, что язык – продукт творческого воображения. А это значит, что творческое воображение и слово образуют единую, неразделимую цепь человеческого духовного бытия. На этом основании мы и можем утверждать, что человек, с помощью своего воображения, своего слова и своей мысли неустанно творит, подобно Богу, свою вселенную, то есть культуру. Такое осознание подводит к возможности рассуждений о сакральных основах и смыслах языка.

И в самом деле, легко убедиться в том, что посредством слова творится всякая вещь, ведь если нет названия вещи, то нет и самой вещи. Только называя вещь словом, мы познаем эту вещь для себя. Именно в этом заключается процесс творчества, когда нечто переходит из небытия в бытие. Этот переход осуществляется благодаря слову. Творящую, созидательную силу слова отмечали многие культурологи, философы и языковеды. Так,

Лосев прямо утверждал, что для сотворения чего-либо, нужно это назвать: «Творение происходит путем названия имен «словом» и словами. Назвать – для сущности значит сотворить... Имя сущности и есть сама сущность» [3, с. 227].

Важно отметить, что «одинокое» слово приобретает определенное значение и обрастает смыслами только в окружении связанных с ним слов. Поэтому, если рассматривать происхождение языка, следует обратить внимание на то, что язык любого народа представляет собой единую систему грамматически, логически взаимосвязанных слов и их значений. Исследователями в области лингвистики была раскрыта логическая универсальность этой системы, показаны закономерности формирования понятий, суждений, умозаключений. Но эти исследования не разрешили основной вопрос, основную загадку происхождения языка. Он по-прежнему остается таинственным явлением, так как должен был возникнуть сразу, а не путем постепенного накопления слов. Но что первично: предсуществующая структура воображения, которая опредмечивается посредством слова и превращается в полноценный язык или язык эволюционно формирует творческое воображение Homo sapience?

В настоящее время учёные выделяют два основных вида человеческого воображения: образное и понятийное. Если говорить о первом виде, то оно основано на том, что человек мыслит реальными образами, которые он получает от созерцания окружающего мира. При этом первичная мысль выражена только в присущих и привычных для того или иного народа образах, которыми могут быть: звуки, жесты, мимика, рисунки, красочные пятна и т. п. Впоследствии человек, благодаря своей склонности к созиданию нового, чувствует потребность везде, где это только возможно, перевести образы в систему отвлеченных знаков. Таким путем «живые» образы наделяются словами-обозначениями и становятся субстратом для дальнейшего творческого освоения мира.

Что же касается вида воображения, базирующегося на понятиях и категориях, которые, по существу, являются знаками слов, то именно на этапе их формирования язык обретает новое качество. Он постепенно отделяется от реальности и начинает жить в своем особом мире. Вернее, не язык, а человек, который благодаря своему воображению творит мифы, сказания, притчи, не имеющие или имеющие мало общего с природной действительностью. Так рождается язык литературы, поэзии, науки и, конечно, философии, посредством чего человек способен делиться с миром своими духовными поисками, открывать новые смыслы бытия, строить свою вселенную.

Постепенно, в культурной истории человечества, по мере усложнения

языковых форм, выкристаллизовываются сложнейшие, отличные от обыденной реальности представления. Так, опредмечивание понятия о сакральном имело исключительное влияние на формирование мировоззренческой картины мира. Еще в глубине тысячелетий возник язык символов, позволяющий архаическому человеку мгновенно, интуитивно установить связь между сакральным и профанным. В истории каждого народа находились творчески одаренные люди, создающие более сложные и совершенные формы выражения мыслей и чувств. Это способствовало формированию наряду с «демотическим» языка «высокого», языка метафорических приемов изложения, многослойных смыслов и абстрактных понятий, языка, обогатившего саму человеческую культуру.

Вновь обратимся к исследованиям В. Гумбольдта, который утверждал, что язык может возникнуть только сразу, притом у каждого народа свой. Каждый народ создает не просто случайный набор знаков, а созидает целый мир, космос, неповторимую систему мировоззрения. Гумбольдт обращает внимание на тот факт, что люди живут на одной планете, в условиях единой для всех земной природы, но их взгляды и представления о планете, о себе, о смысле жизни отличаются, порою, кардинально.

На фоне этих идей, любопытны размышления Ф. Ницше по поводу языка как средства межнациональной коммуникации. Так, он отмечал, что для понимания друг друга, ещё недостаточно употреблять одинаковые слова, важно употреблять их для однородных внутренних переживаний. Для этого нужно иметь общий опыт с другими людьми. Поэтому Ницше приходит к следующему заключению: «...люди, принадлежащие к одному народу, понимают друг друга лучше, чем представители разных народов, даже когда они говорят на одном и том же языке. Даже в каждой дружеской или любовной связи испытывают друг друга в этом отношении: такая связь не может быть прочной, раз становится ясно, что одинаковые слова производят разные впечатления на обоих, вызывая в одном из них иные чувства, мысли, догадки, желания и страхи, нежели в другом» [4, с. 391].

Ценное наблюдение Ницше заслуживает особого внимания. Сегодня, когда коммуникативные связи между людьми в Интернет-пространстве приняли глобальный масштаб, возникает вопрос о необходимости взаимопонимания. На разных платформах виртуального пространства встречаются не просто единичные люди-носители своего языка, но сталкиваются глубинные смыслы их культурного наследия. Для облегчения взаимодействия и налаживания коммуникации, необходимо было бы привести к общему знаменателю мировоззренческие основы бытия каждого. Но осуществить это практически не представляется возможным.

Поэтому общение в новой техногенной реальности идет по пути упрощения, что ведет к потере высших смыслов языка, фактически к его десакрализации. Слова уплощаются, заимствуются и отрываются от глубинных значений, возвращаются к более примитивному уровню обозначения реальности. Процесс редукции языка действительно облегчает и оптимизирует общение в Сети, но и приносит «высокий» язык в жертву.

Однако стоит задуматься, что истоки этого процесса находятся несколько в более отдаленном временном периоде. На наш взгляд, начало преобразованиям положила еще секуляризация европейской культуры, ознаменовавшая бурное развитие науки и техники. В результате этого сформировался просветительский проект, родивший миф о всеобщем равенстве людей. То и другое, так или иначе, привело к возникновению «массовой культуры», сосредоточенной на удовлетворении профанных, примитивно-материальных потребностей. Справедливости ради надо сказать, что безусловной заслугой новой секулярной культуры стала система всеобщего образования и повсеместная ликвидация безграмотности. Печатное слово стало общедоступно и выходцы из разных слоёв населения смогли приобщиться как к национальному, так и мировому художественному, поэтическому, публицистическому, философскому, научному наследию, что породило новую, достаточно многочисленную, элиту.

Но факт остается фактом: в новых условиях даже выдающиеся достижения научно-технического прогресса, такие как радио, кино, телевидение, стали ориентироваться, в основном, на интересы масс. Печатное слово и книга не удовлетворяли в полной мере запрос массового человека по заполнению свободного времени, а образы кино и телевидения вполне соответствовали его потребностям, вызывали чувство удовольствия и развлекали. Язык новых аудиовизуальных форм был обречен стать простым и доступным, понятным среднему человеку. Сами книги стали изменяться, утрачивая массивность многотомности в пользу краткости бульварного чтива. Поверхностная эстетика комиксов своей предельной простотой победила сложные тексты классической литературы. Все больше человек массовой культуры проникался модным трендом облегченной информативности. В ней буйство цветных образов (в полной мере удовлетворяющих основополагающему принципу «лучше один раз увидеть») сопровождалось аскетичностью пары строк диалогов и написанием звуков. Этот принцип «усредненности», «упрощенности», «общедоступности» становится законом для всех форм массовой коммуникации и основой модерации всего информационного пространства.

Можно привести массу примеров, когда в современной культуре в обиходе появляются понятия, дискредитирующие прежние представления о мире, «заземляя» их смысловое поле. О чем идет речь станет ясно, стоит только обратиться к рассмотрению одного из понятий, которое стало «визитной карточкой» массовой культуры. Оно, на наш взгляд, одно из тех, что наиболее ярко отражает состояние современной культуры и позволяет понять, почему современный мир теряет основы своей «сакральности» и становится «профанным».

В истории человеческой культуры существуют признанные гении, исключительные способности которых вызывали и вызывают всеобщее почтение. Их особый талант рассматривался как милость, как божий дар, как проявление сакрального на Земле. Современная массовая культура в отношении творческих людей стала употреблять слово «звезда». Если дать себе труд обдумать слово «звезда», то становится понятно, что она также принадлежит миру небесному, космическому. Но парадокс заключается в том, что в массовой культуре происходит отщепление смыслов, и звёзды становятся земными и профанными, получающими оценку не из-за качественного уровня таланта, а из-за степени популярности среди публики. Желание обладать званием «звезды» приобрело такую притягательность силу, что стало культовым как для представителей современной шоу-культуры, так и для многочисленной армии их почитателей и фанатов. Конечно, среди «звёзд» немало талантливых и одаренных людей, творчество которых вошло в сокровищницу современной культуры. Но, как известно, многие образцы шоу-культуры удовлетворяют сиюминутные запросы аудитории и быстро выходят из моды. Многим уходящим кумирам так сложно расстаться со своей «звездностью», что они пытались и пытаются удержать её всеми доступными способами: скандалами, драками, противозаконными действиями и всевозможными формами девиантного поведения, – только для того, чтобы вновь овладеть вниманием публики.

И вполне закономерно, что подобную модель поведения перенял простой человек массовой культуры, вчерашний поклонник «звёзд», создатель своих идиологов, и, вероятно, их завистник. Как только для срединного человека открылись возможности виртуального пространства, сформировалась новая медиа-среда доступной экранной культуры, появились «наладонные компьютеры» – смартфоны, он сразу стал презентовать самого себя глобальному миру. Ранее малозаметный, простой «массовый» человек уже знал, как приобщиться к «звездности», как получить шумную популярность. Не обязательно обладать особым даром, выдающимися способностями, гораздо эффективнее привлечь внимание эпатажным поведением. Сколь много примеров, когда лишённое здравого

смысла, бездарное видео, выложенное в социальные сети, гарантирует всплеск внимания миллионов пользователей (современным сленгом это называется «быть на хайпе», т. е. в центре внимания). И глас тех, кто, подобно греческим мудрецам, желал бы остановить безумие этих «геростратовых» детей, тонет в многомиллионных восторгах Интернет-пользователей.

Здесь хочется вспомнить лекцию «От Интернета к Гугтенбергу» Умберто Эко – семиотика, специалиста по массовой культуре. В ней обращается внимание на то, что с появлением новых средств коммуникации, всегда возникали опасения о разрушении предыдущих. Так, письменность, согласно Платону, может уничтожить память. Печатная книга разрушит ту образность и наглядность, которые представляли средневековые соборы. Похожие опасения выражал канадский культуролог Г. М. Маклюэн, когда предполагал, что радио и телевидение могут уничтожить печатную книгу. Сам Умберто Эко застал появление компьютера и был приятно удивлен возможности использовать в нём гипертекст (перекрёстные ссылки на термины и понятия). Учёный задался вопросом, может ли гипертекст заменить книгу? Отвечая на этот вопрос, Эко предположил, что в будущем общество расщепится на два класса: тех, кто смотрит только телевидение, то есть получает готовые образы и готовое суждение о мире, и тех, кто смотрит на экран компьютера, т. е. тех, кто способен отбирать и обрабатывать информацию [8].

Как видно, с течением времени, многие из этих опасений оказались ничтожными. Например, У. Эко не смог предугадать дальнейшее развитие компьютерной техники, которая с появлением Интернета превратилась в экранную культуру. Прав он оказался в том, что одни люди настроены получать преимущественно готовую информацию, а другие всегда её осмысливают и даже сами создают. Ведь всё дело в задатках людей, что и делит их на то самое «пассивное большинство» и «творческое меньшинство». Однако, это не примета техногенной цивилизации – так было, есть и будет.

И сегодня каждый имеет возможность приобщиться к экранной культуре, которая открывает для человека невиданные ранее горизонты. Одни пользователи усматривают в новой техногенной реальности возможность ознакомиться с шедеврами музеев мира, приобщиться к лучшим достижениям театра и кино, открыть для себя ранее недоступную научную, художественную, философскую литературу, найти площадку для участия в социальной коммуникации от городского до мирового масштаба и т. п. Иные пользователи, а их большинство, погружаясь в мир Интернета, становятся «сетевыми потребителями» и находят там легкость бытия виртуального мира, получая удовольствие от мгновенного удовлетворения

их разнообразных интересов: к компьютерным играм, к активному «зависанию» в чатах, к рассмотрению интересного для них «видео», в том числе и эпатажного, и т. п. И даже если они обращаются к текстовой информации, то воспринимают её фрагментарно, легко переключаясь от одного смыслового фрагмента к другому, чередуя её с информацией нетекстовой, образной.

В свете этого американец Н. Карр пишет работу «Пустышка», в которой констатирует факт ухода из современной культуры навыка чтения серьезной печатной литературы, наполненной сложными, порою мифологическими смыслами, требующими тщательного обдумывания и осмысления. На протяжении нескольких веков читательская культура добавляла к интеллектуальным способностям человека такие сложные навыки, как умение концентрироваться на тексте, погружаться в хитросплетения сюжетных линий. Более того, чтение книг позволяло человеку создавать пространство, в котором возникали собственные ассоциации и аналогии, формировались собственные идеи. Это и становилось основой для развития мышления человека, его творческого воображения и, безусловно, вело к обогащению языка [2].

То, что активные пользователи социальных сетей, особенно представители молодого поколения, сегодня теряют навыки функционального чтения, пишут многие ученые во всем мире. Известный украинский специалист в области информационных технологий Г. Г. Почепцов также утверждает, что активные пользователи сети Интернет, «... не могут читать более двух страниц, а сразу переключаются на что-то иное... Сегодняшние украинские студенты также с трудом отделяют главное от второстепенного, поэтому труднее стало читать лекции – им теперь надо акцентировать, что главное, а что нет» [6].

Весьма вероятно, что это является следствием характера коммуникации в социальных сетях. В Интернет-пространстве востребованы простые и короткие предложения, концентрированные информационные сообщения. Тексты постов пользователей в большинстве своем не структурированы, в них мало законченных диалогов. Особенностью контакта в виртуальной среде является перенос правил устной, обыденной речи на текст написанного в сообщении чата, смс-сообщении и т. д. В этой стилистике изложения часто используются акронимы, то есть символические сокращения целых фраз и предложений, сведение их до общепринятых загадочных для «новобранцев» аббревиатур (например, СНИПСов, ДУ, ДР, ППКС – и как говорят активные Интернет-пользователи: «Гугль вам в помощь!»). Интернет-тексты активно дополняются определёнными

образными символами – «смайлами» и другими универсальными графическими изображениями. Некоторые ученые склонны рассматривать это как тенденцию регрессивную, напоминающую примитивные формы древней письменности. Действительно, всё больше популяризируется инфографика – как способ организации больших объёмов информации и более наглядного показа соотношения предметов и фактов во времени и пространстве. Это приводит к развитию иных навыков у современных пользователей, они больше не желают тратить время на постижение глубинных смыслов, на их поиск в огромном океане слов, им достаточно «один раз увидеть». Поэтому, вторя известной поговорке, современные люди воспринимают такое положение дел как улучшение, не придавая значения стонам ученых по поводу гибели «высокого» языка.

Приметой распространения демотического языка в Интернет-пространстве является распространение всякого рода жаргонов. Специфические виртуальные социолекты отсекают новые поколения от наследия предыдущей, словесно-книжной культуры, от языка, наполненного изяществом многослойных коннотаций и семантического многообразия. Безусловно, «сленг» всегда был присущ молодежной культуре, состоял из модных слов, за которым скрывалось стремление юных людей отделить себя от мира взрослых. Но если в прошлом, эти слова всегда быстро теряли свою популярность, то возникшая сегодня в виртуальном пространстве мода на употребление новых, заимствованных слов (в основном, англоязычного происхождения), настолько превысила количественные параметры, что вышла за пределы локального молодежного «сленга» и качественно изменила реальную языковую среду. На первый взгляд может показаться, что заимствования скорее обогатят словарный запас человека массовой культуры. На деле же, многие иностранные слова сегодня работают почти как «технические» термины, так как они изъяты из глубинного контекста национального восприятия чужой культуры. А в своей культуре они нередко вытесняют, умерщвляют аналоги слов национального языка, который теряет потенциал дальнейшего развития и углубления аутентичных смыслов.

Основной **вывод**, который следует из наших размышлений, заключается в том, что, современная языковая культуры носит ярко выраженный провокационный характер. Традиционные формы «высокого» научного, мифологического, сложноподобного языка подвергаются нападкам пришедшего поколения активных Интернет-пользователей. Но новые тренды в языковой культуре вовсе не дают основания для вывода о её деградации, об отсутствии перспектив её самоусовершенствования. Вероятно, что современный этап развития культуры требует гармонизации

соотношения между демотическим и элитарным языком, между профанным бытием и сакральными представлениями о мире, между реальным и виртуальным существованием человека. Исходя из сказанного, мы полагаем, что не следует драматизировать подобного рода упрощения, касающиеся современного языка общения. Неоднократно в культуре предрекали безвозвратную гибель старого от нового, но большинство таких конфликтов разрешались благополучным сосуществованием привычного и новаторского, традиционного и инновационного. Как книга не убила память, как кино не уничтожило театр, так и десакрализация современного демотического языка не победит высшие смыслы языка литературы, науки и философии.

#### Список использованной литературы

1. Гумбольдт В. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию.– М.: Прогресс, 1984.– С. 307–323.
2. Карр Н. Пустышка: Что интернет делает с нашими мозгами.– М.: BestBusinessBooks, 2012.– 253 с.
3. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность.– М.: Мысль, 1994.– 920 с.
4. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Соч. в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 47–157.
5. Потебня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления // Потебня А. А. Слово и миф.– М., Правда 1989.– С. 201–235.
6. Почепцов Г. Г. Люди Интернета не могут читать более двух страниц.– Текст интервью. Режим доступа: <http://ru.telekritika.ua/daidzhest/2012-01-30/69124>
7. Фейербах Л. Лекции о сущности религии. Соч. Т.2.– М.; Наука, 1995.– 425 с.
8. Эко У. От интернета к Гуттенбергу. Лекция. Режим доступа: [http:// www. Italynet.com/columbia/internet.ht](http://www.Italynet.com/columbia/internet.ht)

*Клара Ушакова, Юлія Ушакова*

#### ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ МОВИ ЯК ТРЕНД СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

*У статті аналізуються витоки уявлень про сакральне походження мови у міфах, релігійних текстах, в актуальних філософських дослідженнях. З'ясовуються причини того, чому в новій техногенній реальності комунікація йде шляхом спрощення, втрати вищих смислів мови, її десакралізації. На прикладах новомодних слів, аббревіатур і стійких трендів в Інтернет-комунікації з'ясован зв'язок між редукацією мови та оптимізацією спілкування у віртуальному просторі.*

**Ключові слова:** сакралізація мови, десакралізація мови, єгипетський мову, віртуальні соціолекти, мовні тренди.

*Klara Ushakova, Juliya Ushakova*

#### DESACRALIZATION OF LANGUAGE AS A TREND OF MODERN CULTURE

*The article analyzes new language trends. It draws our attention to the dilemma of cultural interaction between the classical language of myths, literature, philosophy and modern demotic sociolects. The article gives a detailed analysis of the sources of ideas about the sacred origin of language in myths, religious texts, and in actual philosophical studies. The authors show how complex, different from everyday reality ideas arose and how language forms became more complicated throughout the cultural history of humanity. The analysis allows us to understand how, along with the «demotic», the «high style» language, the metaphorical language, the language of complex meanings and abstract concepts formed. It is explained the reasons why communication in the new technogenic reality goes along the path of simplification, loss of the high meanings and desacralization of the language. Using examples of new-fangled words, abbreviations and stable trends in Internet communication, the authors clear up the relationship between language reduction and the optimization of communication in virtual space. In addition the article explains why it is not worth dramatizing this kind of simplifications and other trends in changing the modern language.*

**Keywords:** sacralization of the language, desacralization of the language, demotic language, virtual socioclasses, language trends.

#### References

1. Gumbol'dt V. (1984) O sravnitel'nom izuchenii yazykov primenitelno k razlichnym epokham ikh razvitiya [On the comparative study of language in relation to the different epochs of language development], *Gumbol'dt V. Izbrannye trudy po jazykoznaniju, Moskva, Progress*, pp. 307–323.
2. Karr N. (2012) Pustyshka. Chto internet delayet s nashimi mozgami [The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains]. *Moskva, BestBusinessBooks*, 2012.– 253 p.
3. Losev A. F. (1994) Mif. Chislo. Sushhnost' [Myth. Number. Essence], *Moskva, Mysl'*, 920 p.
4. Nicshe F. (1990) Rozhdeniye tragedii. ili Ellinstvo i pessimizm [The Birth of Tragedy, or Hellenism and Pessimism], *Nicshe F. Soch. v 2-h tt., t. 1, Moskva, Mysl'*, pp. 47–157.
5. Potebnja A. A. (1989) Psikhologiya poeticheskogo i prozaicheskogo myshleniya [Psychology of poetic and prose thinking], *Potebnja A. A.*

*Slovo i mif*, Moskva, Pravda, pp. 201–235.

6. Pochepcov G. G. (2012) Ljudi Interneta ne mogu chitat' bolee dvuh stranic. Tekst interv'ju. [Internet people can not read more than two pages]. Rezhim dostupa: <http://ru.telekritika.ua/daidzhest/2012-01-30/69124>
7. Fejerbah L. (1995) Lekcii o sushhnosti religii [Lectures on the Essence of Religion]. Fejerbah L Soch., t. 2, Moskva, Nauka, 425 p.
8. Eko U. (2012) Ot interneta k Guttenbergu. Lekcija. [From the internet to Gutenberg. Lecture] Rezhim dostupa: <http://ru.telekritika.ua/daidzhest/2012-01-30/69124>

*Стаття надійшла до редакції 15.04.2018.*

*Стаття прийнята 26.05.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146517](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146517)

**УДК 265.9**

*Сергей Санников*

### **ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КРЕЩЕНИЯ КАК БЛАГОДАТНОГО СРЕДСТВА В БАПТИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*На фоне общепринятого представления об антисакраментализме баптистской традиции, статья демонстрирует, что инструментальное понимание крещения, как средства благодати, исторически присуще этой религиозной группе. Баптисты не соглашаются с «механическим», независимым от получателя объяснением крещения, как способа связывания материального ритуала и духовной реальности. Но интерпретируя понимания благодати, как дара, а не данности, в котором Дарующий отдает себя полностью и без остатка, они легко принимают идею крещения, как инструментального средства благодати в случае активного согласия получателя Дара.*

**Ключевые слова:** *баптизм, крещение, средство благодати, Дар и данность.*

Большинство христианских конфессий (католицизм, православие, лютеранство, англиканство и др.) рассматривают водное крещение и евхаристию как таинства, обладающие инструментальным действием, т.е. способностью передавать нечто от трансцендентной реальности к принимающему субъекту. Именно поэтому эти действия часто трактуются как средства благодати, медиаторы, передающие Божью благодать человеческому существу.

Начинается такое осмысление с Аврелия Августина, который в одном из своих писем сделал замечание, ставшее основной формулировкой понятия сакрамент. В 19 книге «Против Фавста-манихея» Августин пишет: «Ибо материальные символы – это не что иное, как видимая речь, которая, хотя и священна, но изменчива и преходяща. Ибо, пока Бог вечен, вода крещения и все, что является материальным в причастии, преходяще: само слово «Бог», которое должно быть произнесено во время консекрации, – это звук, который исчезает через мгновение. Действия и звуки исчезают, но их эффективность остается неизменной, и духовный дар, сообщенный таким образом, вечен» [14]. Т. е. по мысли Августина – слова, равно как и материальные атрибуты сакраментов скоротечны и исчезают, или теряют необходимость, как только таинства были совершены, но от них появляется результат или эффект, который вневременен. Другими словами, таинства передают духовный дар, который понимался как Божья благодать. С этого времени таинства стали определять как «видимыми знаками невидимой

благодати». К XII–XIII вв. выработалось сложное, но всесторонне обоснованное схоластическое представление о таинстве, как о способе связывания материального ритуала и духовной реальности.

Такое инструментальное и каузальное осмысление таинств, рассматриваемое с разных богословских перспектив, присущее всем историческим церквам и церквам магистерской Реформации, на первый взгляд совершенно неприемлемо для церквей радикальной Реформации, и, в частности, такому позднепротестантскому движению, как баптизм. Принято считать, что баптисты интерпретируют водное крещение и другие священнодействия исключительно как условные символы, отвергая их инструментальное действие.

Объяснение водного крещения как символа является очевидно, самым распространенным признаком идентифицирующим баптистское крещальное богословие. Учебник Владимир Лешана «Основы религієзнавства» указывает: «Обряды водного крещения та причащения (хлебопреломления) баптисты рассматривают как символические акты» [5, с. 153]. Этот взгляд подтверждают многие баптистские авторы. В последнем официальном заявлении самого большого баптистской объединения США, Южной баптистской конвенции (ЮБК), которое объединяет более 15 млн. человек, о водном крещении говорится, что «это есть акт послушания, символизирующий веру в распятие, погребение и воскресение Спасителя, смерть верующего для греха, погребение старой жизни и воскресение для хождения в обновленной жизни во Христе Иисусе» [16]. Чарлз Куарлис, профессор Новоорлеанской баптистской семинарии добавляет: «Баптисты настаивают, что крещение это просто символ нашего единства со Христом и нашего соучастия по вере в его смерти, погребении и воскресении. Крещение изображает, но не производит очищение наших грехов» [12, с. 47]. «Визнання віри євангельських християн-баптистів», действующее в украинском союзе ЕХБ в настоящее время более осторожно говорит о сущности крещения, хотя и сохраняет традиционно символический язык: «Крещение по вере есть внешний знак, который символизирует смерть верующего для греха и его воскресение для новой жизни» [1, с. 25].

Дж. Росс обобщая такое понимание, указывает что примерно с середины XVII в. и до настоящего времени большинство баптистов рассматривают крещение, как нечто, имеющее только символическое значение [13, с. 101]. Вероятно поэтому многие баптистские вероисповедания второй половины XVII в. стали заменять слово «Sacrament» (таинство), которое ранее использовалось в этих текстах, на обезличенное понятие «Ordinance» (установление), чтобы подчеркнуть несогласие с идеей «возрождение через крещение». И все же, исторически,

баптисты, говоря о символическом понимании крещения практически всегда использовали слово «знак», а не «условный символ». Вероятно, это делалось на подсознательном коммуникативном уровне, на котором знаковая система всегда более тесно связана с означающей реальностью чем символическая. Поэтому отвергая ех ореге орегато ранние баптисты все же ясно указывали на реальную связь крещения с вхождением во Христа, соединения с его смертью и воскресеньем и даже с прощением грехов. Например, Второе лондонское исповедание 1677–1679 гг. в XXIX артикуле указывает, что «Крещение – это установление Нового Завета, назначенное Иисусом Христом быть для крещаемого знаком его соединения с ним, в его смерти и воскресении, в привитии ко Христу, в прощении его грехов ...» [11, с. 290–291].

Настойчивое подчеркивание метафорического и символического значения крещения не было характерным для первого поколения баптистов, появившихся в самом начале XVII в. Как показал Стенли Фовлер (и другие авторы) инициатор баптистского движения Джон Смит и его последователи в 1608–1611 гг. говорили о крещении, используя язык фактического присутствия Христа и реального единения с Ним [8], и только позже, под влиянием многих исторических обстоятельств происходит некоторое богословское отстранение акта водного крещения от духовных процессов. Джон Смит пишет о крещении: «Водное крещение ведет нас ко Христу, к его святому присутствию во славе и величии» [11, с. 110]. В этом выражении совершенно ясно видна инструментальная сила крещения. Оно совершает нечто – ведет крещаемого в присутствие Христа. А в Баптистском катехизисе 1689 г. объясняется, что крещение, наряду со Словом, Вечерей и молитвой передает верующим «преимущества (или пользу) искупления» (benefits of Redemption) [10, с. 23].

Классическая баптистская доктрина указывает на водное крещение как на одно из средств благодати. Исповедание веры христиан-баптистов 1906 г. (В. Г. Павлова) целый раздел (VI) посвящает благодатным средствам и их порядку, заявляя, что это не обычные человеческие установления, а именно утверждения Бога и их порядок неизменен. Первым из благодатных средств спасения является Слово Божие, а вторым – крещение [3, с. 425]. Об этом же пишется в Кратком вероучении христиан евангельского исповедания, составленного М. П. Фризенем и фигурирующее в деле Е. Гросицкой в Киеве в 1903 г. Это вероучение, находящиеся в сильной зависимости от онкеновского исповедания веры, в 1908 г. было предложено И. С. Прохановым одесскому съезду евангельских христиан 1908 г. и издано в 1909 г. Севастопольской общиной. Это указывает, что оно очевидно удовлетворяло не только баптистов, но и евангельских христиан, несмотря



на то, что ни в Исповедании веры Проханова, ни в аналогичном исповедании Каргеля, нет упоминаний про благодатное действие крещения. Краткое вероучение заявляет, что: «Средства благодати, установленные Св. Писанием и которыми Дух Св. действует, – в силу искупительной жертвы Христовой, – в деле обращения и освящения суть: Слово Божие (проповедь) при обращении; Слово Божие, Св. Крещение и Св. Вечеря Господня для верующих в общении Церкви Христовой. Молитва нераздельна со всеми этими благодатными средствами и со всеми проявлениями духовной жизни христианина и Церкви» [4, с. 4]. В этом тексте совершенно ясно видно разделение средств благодати на две класса: 1) средство спасающей благодати – Слово Божие, под которой понимается проповедь, воздействующая на сердце слушающего и 2) средство укрепляющей благодати, среди которых на первом месте стоит крещение.

Представление крещения как средства благодати для баптистского антисакраментализма должно выглядеть довольно странным, потому что баптисты категорически отвергают представление детокрещенцев (католиков, православных и магистерских реформатов), что во время акта (или обряда) крещения передается или действует благодать. Однако, при более внимательном рассмотрении становится понятным, что они отвергают «автоматическое» или безучастное действие благодати, а не благодать, которая действует по вере принимающего крещения.

Почему крещение называют средством благодати? Нет ли в этом определении коннотации с классическим августиновским представлением о таинстве, как о видимом действии невидимой благодати? В чем собственно «благодатность» крещения?

Эти вопросы заставляют задуматься о явлении, которое называется «благодать». Обычно понятие благодати и благодатности связано с представлением о даре. Это благой, прекрасный, незаслуженный и необычный, превосходящий всякое разумение дар, сходящий Свыше (2 Кор. 9:15). Слово χάρις обозначающее благодать, имеет много нюансов и смысловых оттенков и является одним из самых часто встречаемых понятий в Новом Завете. Есть множество подходов к описанию благодати и чаще всего ее описывают инструментальным языком как общую и специальную благодать, через которую Бог действует в нашем мире. Имеется в виду, что общая благодать распространяется на всех людей, посылая им милости, а специальная действует исключительно для спасения [9], но в любом случае это некое средство, отделенное от Бога. Однако, такое узкое понимание, которое используется для систематизации богословского знания, способно скорее ввести в заблуждение, чем прояснить сущность благодати. Благодать даже по смысловому значению слова, которым она обозначается, является

даром, а не данностью. Этот дар целостен потому, что через него сам Даятель дает себя миру и лице Иисуса Христа и Духа Святого. Когда говорят об общей благодати для всех людей, которая питает и греет всех, сдерживает ненависть и не дает земле скалапсироваться от всепоглащающего зла, то говорят о ней не в меньшей и не в большей степени, чем о той благодати, которая спасает человека, приводит его ко Христу и ведет потом по жизни. Это та же самая благодать и тот же самый Бог, через Иисуса Христа рассеивающий благодать для всех, и в том числе (хотя и иным образом) для спасенных.

Некорректно воспринимать благодать только как инструмент или данность, т. е. как нечто произведенное Богом, но существующее отдельно от него, хоть и находящееся под его управлением. В таком понимании благодать-данность – это просто статическая реальность которая в определенный момент становится фактом. Настоящая благодать имеет иной характер. Она дар, а не данность. Она связана с живым действием Бога, как трансцендентной реальности. Бог не просто действует в мире через свою благодать, но Он есть в ней. Благодать и сам Бог неотделимы и неразделимы. Бог являет себя в даре. Он и дар и дающий одновременно. Если благодать пытаются превратить в отдельное от Бога явление, расчленив с Богом, то формируется явление другого, низшего порядка, которое не есть Бог, а рискует превратиться в его подобие, т.е. в идол Бога. Но на самом деле благодать есть *causa sui* – причина самого себя. Никто и ничто не может заставить Бога дать дар благодати, но Он сам отдает себя, потому что это его внутренняя сущность. Так же, как Он отдает самого себя себе внутри Троицы через перехоресис – жизнь в другом, в таком же подобии Он отдает себя людям и своему Творению, присутствуя своим отсутствием, как объясняет Жан-Люк Марион. «Подобное присутствие без границ (без горизонта), единственно допустимое для данности без остатка, не может быть представлено как предмет, который всегда ограничен. Следовательно, это присутствие не занимает никакого места в пространстве, не фиксирует внимание и не привлекает взгляд. Бог блистает, ослепляя своим отсутствием» [6, с. 141]. Этими же словами описывается Бог, являющий себя в благодати. Она присутствует везде, но невидима в силу своей очевидности. Поэтому ее не замечают и ею пренебрегают, но без нее исчезает жизнь, пространство и время. Исчезает все!

Так как благодать всегда находится в дихотомии «наличия-отсутствия» ею нельзя обладать, ее нельзя покорить, ею нельзя владеть. Она обладает человеком, покоряет его, владеет им. Поэтому никакие ритуалы и обряды, даже самые правильные, не способны ее удержать. Вместе с тем, она обещает себя в некоторых материальных действиях, не будучи связана ими,

но свободно соглашаясь присутствовать через них, и в этом смысле крещение является некоторым знаком благодати, ее отметиной, чертой, рискской или правильнее сказать следом в классическом платоновском представлении – как отпечаток перстня на воске. По сути, крещение как след – это знак оставленный благодатью, которая сама по себе неуловима. Благодать, как и Бог, вводит людей в непонимание незримостью своего всеприсутствия, недоступностью своей доступности и невидимостью своей очевидности. Как говорит Жак Люк Марион, такая предельная очевидность освобождает горизонты от всякого определимого видимого, но при этом благодать оставляет след о себе через акт водного крещения, которым запечатлевает свое присутствие. Исторически, баптистская интуиция всегда чувствовала, что крещение – это знак невидимого Присутствия, который является даром, сходящим Свыше, а не данностью, которой можно управлять. Дар, который зависит исключительно от Дарующего и открытости принимающего, но не от медиатора, передающего дар. Джон Стотт объясняя смысл таинства благодати говорил, что крещение: «есть таинство божественной инициативы, а не человеческой деятельности. Самым ярким свидетельством этого в случае крещения является то, что в Новом Завете кандидат никогда не крестится сам, но всегда подчиняется крещению другим. В своем крещении он является пассивным получателем чего-то, что с ним сделано» [15, с. 48].

Крещении, как сфокусированный во времени и пространстве след невидимой благодати ставит на место роль церковных медиаторов, которые могут только задержать дар, предназначенный крещаемому, или вообще не передать его, но они не способны генерировать или произвести дар. Другими словами, служители церкви, совершающие обряд крещения, могут только отразить (да и не всегда точно) то, что производит благодать в душе принимающего крещение. Но это не говорит о малозначимости следа благодати. Без материализованного отпечатка очевидная в своей дихотомии «присутствующего отсутствия» благодать не обретает целостности в человеке. Поскольку Бог использует материальный мир, как отпечаток, как след своей творческой благодатной силы, Он желает видеть человека в качестве целостного творения, освященного во всей полноте – чтобы и дух, и душа и тело запечатлело на себе действия благодати до дня «пришествия Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:19).

Крещение, как дар, в котором крещаемый в реальном времени получает Дарующего и сам отдает себя ему, является в этом смысле встречей Бога с человеком. Это двухсторонняя отдача-получения. Это не просто встреча двух партнеров или договаривающихся сторон, а встреча двух влюбленных. Не напрасно Бизли-Мюррей называл крещение старомодным словом

«свидание». Но такое свидание происходит только при доверии и любви с обеих сторон. Бог возлюбил каждого человека еще от создания мира и отдал Сына Своего однородного доказывая эту любовь, но ответная любовь возникает не всегда и не у всех. Отданность Бога людям и Его открытость требует такой же сознательной отданности от человека. В связи с этим требуется богословское осмысление тех случаев, когда человек во время крещения не имел в сердце настоящей любви и веры и поэтому не совершил настоящей отдачи. Несмотря на то, что внешний ритуал крещения мог быть соблюден правильно и выполнен правильно поставленным служителем, свидания могло не произойти, если внутреннее естество человека было закрыто от благодати.

Знаком чего выступает водное крещение в том случае, если человек не принял бесконечного Дара? Джон Стотт в статье «Евангельская доктрина крещения» рассматривает водное крещение с трех ракурсов: 1) *ex opere operata* – подхода, при котором благодать неизбежно и безоговорочно передается силой самого таинства, или Божьего обетования, определяющего это таинство. Он показывает, что с точки зрения природы Церкви и сущности благодати, рассмотренной выше, это совершенно неприемлемый взгляд. 2) *The Bare Token* – пустой символ. Взгляд, который считает, что благодать никак не связана с крещением. Стотт отвергает его простым заявлением, что если бы крещение ничего не передавало получающим, то Апостолы никогда не приписывали бы какой-то эффект крещению, но они говорили, например: «покайтесь и да креститесь каждый из вас для прощения грехов» (Деян. 2:39) и др. Таким образом, этот взгляд также не отражает библейской реальности. 3) Знак благодати – понимание, которое Стотт называет евангельским и действие которого он объясняет как: «Таинство передает благодать, которую оно означает, но не механическим способом, а давая нам право на неё и пробуждая внутри нас веру, чтобы охватить ее ... Крещение дает нам право и титул, утверждающий это право, так что если и когда мы действительно верим, то наследуем благословения, которыми наделило нас крещение» [15, с. 55]. Далее Стотт объясняет, что поскольку в крещении мы получаем в первую очередь право на Дар и сам ритуал является только знаком, отпечатком или в некотором смысле документом (сертификатом), подтверждающим это право, то получение дара и права на него могут быть не связаны во времени. Если кандидат к крещению имел веру от всего сердца в момент крещения и был дееспособным с правовой точки зрения (был в состоянии нести ответственность за свои действия), то в акте водного крещения он получает и право и дар благодати – самого Иисуса Христа. В случае, если не имел полноту веры в момент крещения, но поверил по настоящему позже ритуала и открыл свое сердце навстречу всепроникающей благодати, то он не перекрещивается еще раз,

а как-бы входит во владение своим правом. Т. е. полученное ранее право обладать даром становится действительным обладанием только в момент веры и самоотдачи навстречу Дающему. Аналогичные рассуждения можно привести в случае веры, опережающей крещение. Если реальная встреча с Дающим у человека произошла до принятия водного крещения и он уже отдал себя благодати Божьей, то он стал фактическим обладателем дара до того, как получил правовой документ на владение этим сокровищем. Титул на дар, полученный ранее он получает позже и этим завершает целостный процесс.

Такое представление о крещении, как о материальном знаке или следе благодати, фиксирующее правовом смысл и юридически закрепляющее взаимоотношения Дарующего и принимающего, объясняет идею единого и неповторяющегося крещения, даже в том случае, если человек оскорбляет благодать своим греховным поведением, отворачивается от Дающего милость своими словами и проступками. Единство со Христом, подтвержденное водным крещением нерасторжимо. Поэтому mainstream общин раннего христианства даже отступников, совершивших идолопоклонение и покаявшихся, принимал без перекрещивания, хотя это и привело к расколам и многолетним дискуссиям.

Образ крещения как легального юридического акта, знаменующего некое духовное событие часто использовался в славянском баптизме советского периода. Так, Николай Храпов пишет: «действие Нового Завета распространяется только тогда, когда мы к этому документу прилагаем свою печать - крещение. Жених и невеста полюбили друг друга, друзья и родственники приготовили им все для жизни и помещение и предметы семейного обихода, юридически они оформили свой брак в соответствующем месте, но в брачную жизнь вступают только после бракосочетания, когда свои обещания закрепляют перед Богом и Церковью. Крещение – это своего рода сочетание христианина с Телом Христа – Церковью» [7]. Александр Дудник как бы продолжает: «Что же дает право назвать Господа своим «женихом»? Известно, что молодой человек может любить девушку всем сердцем и пользоваться взаимностью с ее стороны, и, тем не менее, он не может назвать ее своей невестой до тех пор, пока не сделает ей официальное предложение и она не даст согласия быть его женой. Такой акт мы называем обручением... В крещении Церковь, равно как и каждый ее член в отдельности, обручается со Христом как со своим Небесным Женихом» [2, с. 32–33].

Рассмотрение крещения как знака благодати позволяет сосредоточиться на двух ключевых понятиях в этом действии – благодать и след.

Поскольку основные крещальные тексты говорят о единении с

Церковью – Телом Христовым и с самим Христом, то указание на благодать, как на дар, позволяет увидеть самого Христа в этом даре. Все милости и благословения для земной и вечной жизни являются только следствием слияния со Христом, ибо и жизнь и все благословения только в Нем и вне Его нет жизни. Таким образом, Дающий этот дар открывает себя в самом даре – во Христе. Это безусловно, очень сильная сторона – увидеть дар и Дающего в единстве Сына Божьего, который соединяется с уверовавшим, а тот соединяется с Ним, как бы удваивая и усиливая это единение.

Понятие след благодати позволяет понять и объяснить временной разрыв между верой и актом крещения. Если видеть крещение как легализацию получения дара, т. е. обретение своеобразного дарственного документа (титула), то открывается возможность богословски обосновать одноразовое и неповторяемое крещение, о котором Ап. Павел пишет в Еф. 4:5. Крещение дает право обладания даром, но вступить во владение им возможно только при соблюдении всего комплекса условия и, в первую очередь, имея веру и внутреннее согласие с условиями завета. Поэтому, только тогда, когда наступает интегральная полнота всех условий, происходит настоящее единение со Христом.

Объяснение водного крещения в категориях знака или следа благодати имеет и определенные слабости. Главная из них в возможности иллюзорного обладания благодатью на основании имеющегося знака. Другими словами, появляется возможность ложного представления о завершенности процесса единения со Христом ориентируясь только на совершенное водное крещение. Это создает фундамент для идеи *ex opere operata*.

Еще одной слабой стороной знакового представления благодати в крещении есть исключительно инструментальное представление о благодати, как о некоей действующей силе, являющейся только орудием в руках Бога. При таком понимании центральное событие крещение – энкантер со Христом отодвигается в тень и теряется из виду. Создается впечатление, что в крещении люди просто получают нечто от Бога, а не входят в таинственную встречу с Ним.

**Заключение.** Крещение как инструмент, или способ передачи благодати принимают многие христианские группы. Общепринятым «школьным» определением крещения является максима, приписываемая Августину – «видимое действие невидимой благодати», т. е. крещение передает благодать от Всевышнего к человеку. Баптисты очень осторожно принимают эту идею, указывая, что благодать, это не просто некий предмет, свойство или сила, а сам Христос и описывать Его столь инструментальным способом не совсем благочестиво. В то же время они не отрицают инструментальное действие крещение, указывая на него, как на одну из граней, которая создает

целостное представление о таинственной встрече Христа с крещаемым, во время которой человек потенциально обретает все благодатные дары и реально получает возможность использовать силу Христову.

Осторожное отношение баптистского богословия к описанию крещения, как инструмента передающего благодать от Бога к человеку, связано вероятно с их отрицанием официального богословия исторических церквей, которое рассматривало этот процесс чисто механически – действительность крещения не зависела от согласия или веры получателя. Баптистское понимание благодати, как дара, а не данности, в котором Дарующий отдает себя полностью и без остатка, легко принимает идею крещения, как инструментального средства благодати в случае активного согласия получателя Дара. В таком случае в акте крещения крещаемый получает Дар – самого Христа, потому что погружается в Него, и из этого следует единое и неповторяемое крещение. Богословски это объясняется тем, что крещение, как средство благодати, легализует Дар на основе Божественного действия, актуализированного человеческим согласием. С вневременной, божественной перспективы средство благодати в крещении абсолютно эффективно. Т. е. человек в крещении переживает и действие благодати и одновременно получает результат этого действия – саму благодать, но реальностью для человека, находящегося во времени, этот божественный знак становится только при его полном принятии верой. Это значит, что знак оставшийся от действия благодати при сознательном принятии его, является неизгладимым до тех пор, пока человек духовно жив. Знак благодати, как юридическое удостоверение подается человеку в крещении, но во владение полученным Даром человек может вступить позже или раньше получения юридического свидетельства. Он может даже лишиться Дара, но свидетельство о Даре, которого он уже лишён, останется.

Такое представление помогает понять случаи духовного обновления (а возможно и возрождения), которые иногда происходят с людьми, принявшими крещение много лет назад и которые истолковываются как дополнительное переживание, неверно называемое крещением Духом и силой. На самом деле в таких случаях происходит только актуализация того Дара, который человек получил в крещении, но не пользовался им долгое время и скорее всего даже не знал, какое богатство благодати он имеет в себе. Эта актуализация происходит как экзистенциальный прыжок веры, и в современной православной терминологии часто называется не очень удачным термином «воцерковление». В противоположной ситуации, когда человек пережил действие благодати до принятия легального знака водного крещения и стал реальным обладателем Дара, крещение дает юридическое подтверждение, и только с этого момента обладатель Дара станет таковым

законно.

Если крещение, как средство действующей благодати представляется как дар, в котором Даятель дарует себя крещаемому, то в таком образе явно проступает энкаунтер Божественного и человеческого. В этом случае средство и знак благодати ясно укладываются в общую картину крещения, дополняя и отражая целостность. Главная трудность, которая возникает в таком представлении, заключается в разделении Дара и Даятеля. Благодать, представленная в виде инструмента, который находится в руках совершителя священнодействия, конечно мало похожа на свой библейский образ и поэтому законно подвергается критике, но благодать, являющая в крещении самого Христа и вручающая как-бы юридическое подтверждение законности своего присутствия в видимом материальном акте, вполне обоснована.

#### Список использованной литературы

1. Визнання віри Євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння.– Київ: Учбова Рада ВСОЄХБ, 2006.– 32 с.
2. Дудник А. Начатки учения Христа.– Макеевка: Свет Воскресения, 1997.– 134 с.
3. Исповедание веры христиан-баптистов // История баптизма.– Одесса: Богомыслие, 1996.– 496 с.
4. Краткое вероучение христиан евангельского исповедания, приемлющих водное крещение по вере.– Севастополь: П. А. Ковалев, 1909.– 8 с.
5. Лешан В. Основы релігієзнавства.– Чернівці: Рута, 2005.– 304 с.
6. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Логос.– М., 2011.– № 3.– С. 124–143.
7. Храпов Н. Дом Божий и служение в нем.– М.: Союз Церквей евангельских христиан-баптистов, 1972. / URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>
8. Fowler S. K. More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism.– Eugene (Or): Wipf and Stock Publishers, 2007.– 276 p.
9. Hughes P. E. Grace // Evangelical dictionary of theology.– Grand Rapids (Mich): Baker Academic, 2001.– 1312 p.
10. Keach B. The Baptist Catechism.– Philadelphia (PA): B. Franklin and D. Hall, 1748.– 56 p.
11. Lumpkin W. L. Baptist confessions of faith.– Valley Forge (PA): Judson Pr, 1959.– 430 p.
12. Quarles C. L. Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the Ordinances Truly Biblical? // Journal for Baptist Theology and Ministry.– New Orleans (LA): 2003.– № 1 (1). – P. 47–57.
13. Ross J. The Theology of Baptism in Baptist History // Baptist Quarterly.– London: 1953.– № 3 (15).– С. 100–112.

14. Saint Augustine. Contra Faustum XIX:16, / Trans. Peter Holmes. // The Nicene and Post-Nicene Fathers.– Vol. 19, 35 vols.– 2010. / URL: <http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm>
15. Stott J. R. W. The Evangelical Doctrine of Baptism // Churchman.– London: 1998.– 1 (112).– С. 47–59.
16. The Baptist Faith and Message (A revised summary of the faith Southern Baptist Convention, adopted June 14th, 2000). art. 7. / URL: <http://www.sbc.net/bfm2000/bfm2000.asp>

*Сергій Санніков*

### ІНСТРУМЕНТАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ХРЕЩЕННЯ ЯК БЛАГОДАТНОГО ЗАСОБА У БАПТИСТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

*На тлі загальноприйнятого уявлення про антисакраменталізм баптистської традиції, стаття демонструє, що інструментальне розуміння хрещення, як засоба благодаті, історично притаманне цій релігійній групі. Баптисти не погоджуються з «механічним», незалежним від одержувача поясненням хрещення, як засобу зв'язування матеріального ритуалу з духовною реальністю. Але інтерпретуючи розуміння благодаті, як дара, а не даності, в якому Дарувальник віддає себе повністю і без залишку, вони легко приймають ідею хрещення, як інструментального засобу благодаті в разі активного згоди одержувача Дара.*

**Ключові слова:** *Баптизм, хрещення, засіб благодаті, Дар і даність*

*Sergiy Sannikov*

### BAPTISM AS INSTRUMENT OF GRACE IN BAPTIST'S INTERPRETATION

*The article proves that although usually Baptists looks like anti-sacramentalists, the early confession of faith clearly demonstrates the sacramental character and language of the Baptist understanding of water baptism. For the Baptist tradition, an instrumental understanding of baptism is not alien, they agree that baptism is as a means of grace, and this article clearly demonstrates it. Baptists do not really agree with the «mechanical» understanding of baptism, as a means of conveying grace, regardless of the faith and attitudes of the candidate for baptism. They do not believe in the understanding of baptism as a way of linking material ritual and spiritual reality automatically and reject the idea of conveying grace by the baptismal process itself as ex opere operato. However, they often interpret the understanding of grace as a gift, not a givenness. In Sacramental Gift, the Giver gives himself completely and without a trace, and in this sense the Baptists agree with the idea of baptism as an instrumental means of grace. But this happens only if the recipient of the Gift actively agrees. Thus, the article shows that Baptists reject only the instrumental action of grace without the faith.*

*The author of the article draws attention to the fact that in many earlier*

*Baptist Confessions of Faith, baptism is treated as a sign of grace, which is close to the classical understanding of this sacrament by Augustine and the entire Western Christian tradition. Thus, the explanation of baptism as a gift of grace, and not of givenness, becomes the basis for dialogue with other traditions. The consideration of baptism as Gift, in which Giver gives himself completely and without remnant, is close to theological understanding in this tradition, because in this case in the sacrament of baptism the candidate for baptism receives the Gift – Christ Himself, because He is immersed in Him.*

**Keywords:** *Baptism, baptism, means of grace, Gift and reality.*

### References

1. Vyznannia viry Yevanhelskykh khrystyian-baptystiv ta praktyka khrystyianskoho zhyttia i sluzhinnia. (2006) [Recognition of the Faith of the Evangelical Christian Baptists and Practice of Christian Life and Service], Kyiv, Uchbova Rada VSOIeKhB, 32 p.
2. Dudnik A. (1997) Nachatki ucheniya Khrista [First principles of the teaching of Christ], *Makeevka*, Svet Voskreseniya, 134 p.
3. Ispovedanie very khristian-baptistov (1996) [Confession of the faith of Christian Baptists] *Istoriya baptizma*. Odessa, Bogomyслиe, 496 p.
4. Kratkoe verouchenie khristian evangel'skogo ispovedaniya, priemlyushchikh vodnoe kreshchenie po vere. (2009) [A short confession of the faith of Christians of the Gospel confession, who accept water baptism by faith] *Sevastopol'*, P.A. Kovalev, 8 p.
5. Leshan, V. (2005) Osnovi religieznavstva [The Basics of Religious Studies] *Chernivtsi*, Ruta, 304 p.
6. Marion Zh.-L. (2011) Metafizika i fenomenologiya – na smenu teologii [Metaphysics and phenomenology - in place of theology] *Filosofsko-literaturnyi zhurnal Logos*. Moskva, Vyp 3, pp. 124–143.
7. Khrapov N. (1972) Dom Bozhii i sluzhenie v nem. [The House of God and the ministry in it] *Moskva*, Soyuz Tserkvei evangel'skikh khristian-baptistov, URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>
8. Fowler S.K. (2007) More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism. *Eugene (Or)*, Wipf and Stock Publishers, 276 p.
9. Hughes P.E. Grace (2001) *Evangelical dictionary of theology*. Grand Rapids (Mich), Baker Academic, 1312 p.
10. Keach, B. (1748) The Baptist Catechism. *Philadelphia (PA)*, B. Franklin and D. Hall, 56 p.
11. Lumpkin W.L. (1959) Baptist confessions of faith. *Valley Forge (PA)*, Judson Pr, 430 p.
12. Quarles C.L. (2003) Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the

- Ordinances Truly Biblical? *Journal for Baptist Theology and Ministry, New Orleans (LA)*, # 1 (1), pp. 47–57.
13. Ross J. (1953) The Theology of Baptism in Baptist History. *Baptist Quarterly, London*, # 3 (15), pp. 100–112.
  14. Saint Augustine (2010). Contra Faustum XIX:16, Trans. Peter Holmes. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. vol. 19, URL: <http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm>
  15. Stott J.R.W. (1998) The Evangelical Doctrine of Baptism. *Churchman, London*, # 1 (112), pp. 47–59.
  16. The Baptist Faith and Message (2000) (*A revised summary of the faith Southern Baptist Convention*). art. 7, URL: <http://www.sbc.net/bfm2000/bfm2000.asp>

*Стаття надійшла до редакції 12.02.2018.*

*Стаття прийнята 23.03.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146518](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146518)

**УДК 140.8**

**Володимир Попов**

**ДОКТРИНА «ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ»  
В СУЧАСНОМУ НЕОКАЛЬВІНІЗМІ**

*В статті розглядаються основи доктрини «християнського (біблійного) світогляду, що теоретично обґрунтовуються неокальвіністською теологією. Зокрема піддаються аналізу роботи Кайпера, Волтерса, Ногля та інших реформатських теологів. Наводяться також критичні застереження щодо цієї доктрини та її використання в системі освіти.*

**Ключові слова:** *неокальвінізм, світогляд, християнський світогляд, секуляризація, евангеліканство.*

На початку ХХІ сторіччя поняття «світогляд» в західній філософії не користується великою популярністю. Після «лінгвістичного перевороту» Вітгенштайна, деконструкції Гаїдегера, а особливо після нищівної критики постмодернізмом «метанаративів» для «Weltanschauung» у західному філософському дискурсі залишилася досить вузька можливість для вжитку. Останній притулок концепт «світогляд» в західній гуманітаристиці наприкінці ХХ–початку ХХІ сторіччя, правда вже в англійській словоформі «worldview» знаходить у американській релігійній філософії, точніше у протестантському теологічно-місіонерському дискурсі, особливо пов'язаному з такою течією як неокальвінізм.

Нажаль, у вітчизняній релігієзнавчій та філософській думці, не зважаючи на широке обговорення цієї проблематики в англійській літературі (наприклад, фундаментальна праця Глена Фризена [5] або остання полемічна книга Дж. Бьюїса [4]), дослідження неокальвінізму як теолого-філософського напрямку взагалі й його доктрини «Christian Worldview» зокрема, за виключенням одиничних оглядових статей та небагатьох перекладів майже не було поширення. Можна лише зазначити лише відповідний розділ праці Дмитра Бінцаровського [2] та статтю петербургської дослідниці Марії Алексєєвської [1]. Однак, в обох цих роботах неокальвіністська доктрина «Worldview» або не розглядається взагалі, або лише побічно в контексті неокальвіністської теології.

**Метою** статті є спроба розглянути світоглядну доктрину неокальвінізму як цілісне і оригінальне явище сучасної реформатської теології та визначити основний тренд її розвитку.

Поява неокальвінізму як теологічно-філософського напрямку, зазвичай, пов'язується з діяльністю та ідеями видатного нідерландського теолога та громадського діяча кінця ХІХ–початку ХХ сторіччя – Абрахама Кайпера (1837–1920), якого вважають засновником оригінального релігійно-

інтелектуального напрямку, яке зараз називають «кайперіанським» або «неокальвіністським».

Головним принципом неокальвінізму є ідея суверенного правління Бога над усім творінням. Кайпер висуває концепцію «суверенітету всіх областей життя (sphere sovereignty)», згідно якій Бог як верховний Суверен світу делегує свою владу кожній окремій сфері буття – особистості, сім'ї, церкві, державі, науці тощо. У кожній з них є свої завдання, авторитети і правила. Отже, у кожній з них є суверенітет, але похідний і обмежений. Початковий і абсолютний суверенітет – тільки у Бога. Суверенітет сфер означає, що жодна сфера не може керувати іншою. Кожна сфера підпорядковується тільки Богу. І в кожній сфері повинні працювати християни-кальвіністи, щоб розвивати її згідно з Божими законами.

Поняття «світогляд» (для його позначення Кайпер використовував як нідерландське слово «wereldbeschouwing», так і німецьке «Weltanschauung»), а згодом, в американських лекціях і «worldview») відіграє в концепції неокальвінізму особливу роль. Кальвінізм, стверджував він, є не стільки богослов'ям або системою церковної політики, але є цілісним світоглядом, який формує певний спосіб життя, і його вплив, на думку Кайпера, необхідно розвивати і поширювати в усіх царинах буття, особливо таких як політика, мистецтво і наука [3, с. 67]. Світогляд (Weltanschauung) відповідає цілісному характеру мислення, що проповідується Кайпером і протиставляється занадто абстрактній «філософії» або занадто політизованій «ідеології».

Втім, концептуально поняття «світогляд» у вченні Кайпера залишалося не визначеним. Погоджуючись із загальноновизнаним німецьким слововживанням кінця XIX століття, він іноді вживав термін «Weltanschauung» як фактичний еквівалент терміну «філософія», а іноді і як термін, набагато більш близький за сенсом до слів «віра» або ж «сповідання віри». Однак, непрямим чином він рухався в напрямку усвідомлення моделі «філософії життя» (англійською – «worldview-yields-philosophy»), пізніше сформульовану Дільтаєм. Кайпер неодноразово підкреслював, що кальвінізм як світогляд повинен не тільки отримати самостійний розвиток в загальній сфері наукових знань, а й те, що ця задача явно включає в себе розвиток чіткої кальвіністської філософії. Це достатньо простежується наприклад, в його знаменитих «Лекціях з кальвінізму», які він читав в якості навчального курсу в Принстонському університеті 1898 року [3].

Ще з кінця 60-х років минулого сторіччя центр неокальвінізму перетинає Атлантику і знаходить своє місце серед релігійних деномінацій, християнських видавництв та академічних установ (протестантської підпорядкованості або орієнтації) США і Канади.

Своєрідним уособленням цього територіального переміщення центру неокальвінізму є найбільш видатна постать («towering figure») сучасного кайперіанського пантеону – професор Аль (Альберт) Волтерс (Wolters). Саме Волтерс в своїх працях «реанімує» концепт світогляду, надає йому сучасного наукоподібного, хоча й конфесійно забарвленого вигляду. Його по праву можна вважати справжнім творцем сучасної некальвіністської доктрини світогляду.

Визначаючи світогляд як «всеохоплюючий каркас базових переконань, щодо речей», Волтерс категорично стверджує, що «...філософія завжди відображає певний світогляд, а звідси християнська філософія відображає біблійний світогляд...» [9, р. 10].

Він розуміє світогляд як змінну, історично обумовлену свідомість або «погляд на світ, розуміння явищ і спосіб пізнання всесвіту з точки зору приватного спостерігача, який не здатний вийти за межі свого історичного контексту» [8, с. 14]. Саме в цьому сенсі він говорить про відмінність філософії, яка орієнтована на пошук, відкриття і осягнення вічних і незмінних сутностей (ousia), що є метою традиційної метафізики, і світоглядної філософії, орієнтованої на пізнання історичного розвитку (нім. – Geschichtlichkeit).

Волтерс виокремлює п'ять основних позицій, висловлених мислителями XIX–XX століть, і які в повній мірі зберігають свою актуальність й до сьогодні, що різним чином вирішують проблему співвідношення світогляду і філософії. Його міркування з цього приводу можуть бути представлені в такій схемі:

- A)** Світогляд відкидає (**repels**) філософію (С. К'єркегор, К. Ясперс, Т. Літт, Г.А. ван дер Валь та ін.);
- B)** Світогляд увінчує (**crowns**) філософію (В. Віндельбанд (після 1900), Г. Рикерт (до 1920), В. Вундт, М. Шелер);
- C)** Світогляд обрамляє (**flanks**) філософію (Е. Гусерль, Г. Ріккерт (після 1920), М. Гайдегер, М. Вебер, Н. Гартман);
- D)** Світогляд породжує (**yields**) філософію (В. Дільтай, К. Мангейм);
- E)** Світогляд тотожний (**equals**) філософії (Т. Гомперц, Ф. Енгельс, «діалектичний матеріалізм») [8, р. 23].

В подальшому ця схема стане майже «канонічною» (з певними змінами та доповненнями) в некальвіністському теолого-філософському «світоглядному» дискурсі, не зважаючи на неповноту, певні умовності та недоречності. Наприклад, досить важко ідентифікувати погляди щодо співвідношення філософії та світогляду Шляєрмахера або Гегеля, Волтерс демонструє майже повну необізнаність щодо тлумачення поняття «світогляд» в радянському («субординаційна» концепція) та західному марксизмі (наприклад у Ю. Габермаса) тощо. Більш того сам канадський дослідник

зізнається що погляди деяких мислителів в цьому питанні є «гібридними» (тобто єднають декілька підходів) та змінюються з часом.

В кінці своєї статті Волтерс ставить питання «Чи є прийнятним для християн концепт світогляду?». Відповідь неокальвіністського мислителя є стверджувальною, але з певними застереженнями. Канадський протестантський мислитель завершує свою працю такою ремінісценцією: «Процес, при якому християни зобов'язані критично відкидати або залучати поняття і категорії, що залишилися нам у спадок з попередньої інтелектуальної традиції, повинен сам по собі (з кальвіністської точки зору) уособлювати оновлення впливу «благодаті» на «світ». Це справедливо як для світогляду, так і для філософії, сутності, історичності, трансцендентності, а також безлічі інших ключових термінів в історії понять. Питання духовної оцінки завжди полягає в наступному: чи буде світська інтерпретація того чи іншого поняття в тій чи іншій історичній ситуації відхилена або ж певному терміну може бути надано нове конкретне визначення з урахуванням християнських засадничих принципів. На мій погляд, в наш час при розгляді поняття «світогляд» (*Weltanschauung*) і споріднених з ним слів друга модель більш прийнятна» [8, р. 25].

Між тим, реформати, до яких належить Альберт Волтерс, в Північній Америці є зовсім невеликою релігійною меншиною; їх кількість в США ледь перевищує 0,1% від загальної кількості населення. Переважна більшість з них входять в дві деномінації – Реформатську церкву в Америці (РЦА) і Християнську реформатську церкву (ХРЦ), які існують вже більше 150 років, будучи заснованими нідерландськими емігрантами. Але якщо перша пов'язана з модерністським *mainline*, то друга тяжіє до євангелічної ортодоксії, додаючи до неї ще й кайперіанство. Втім, теологічний вплив ХРЦ є непропорційно значним і не відображає незначного розміру деномінації. Відомий євангельський проповідник Філіп Янсі виявляв своє захоплення інтелектуальною традицією ХРЦ, відзначаючи, що «ця крихітна деномінація має величезний вплив на природничі науки, філософію та гуманітаристику» [10, р. 18]. Цей вплив розповсюджується й на інші протестантські деномінації, зокрема найбільшу з них – баптизм (прибічники якого складають до 20% населення деяких штатів), який також взяв на озброєння в своїй проповідницько-місіонерській діяльності доктрину «Християнського (або біблійного) світогляду» (*Christian or Biblical Worldview*).

Протягом останнього десятиліття концепт «світогляд» став основною темою для обговорення та застосування всередині євангельського християнського руху в США. Зазвичай він трактується досить спрощено,

наприклад, як «**worldview-as-map**» – певна «мапа» або інструкція, яка забезпечує модель реальності і пропонує спосіб функціонування в ній або як «**worldview-as-lens**» – «об'єктив» або «лінзи», крізь які люди бачать та інтерпретують реальність.

Термін «світогляд» широко використовується для ідентифікації інституцій та заходів, пов'язаних з євангелікансько-баптистським рухом. Наприклад, проводиться кінофестиваль «Christian Worldview», існує система навчально-виховних заходів «Worldview Academy», функціонує FM-радіо та інтернет ресурс *Christian Worldview*, у передмісті Далласа Плейно засновано навчальний заклад *School of Biblical Worldview* (SBCW).

Можна стверджувати, що зараз «*Worldview*» перетворився в своєрідний «бренд» фундаменталістських протестантських рухів, орієнтованих на реставрацію та поширення релігійного («біблейського») стилю мислення та життя в доволі секуляризованому американському соціальному середовищі. Але, як будь-який бренд, «Christian Worldview» є достатньо розмитим культурно-символічним об'єктом, який функціонує в системі сучасних масових комунікацій, без глибокого концептуального осмислення та онтологічного обґрунтування. Хоча певні спроби його експлікації здійснюються багатьма протестантськими теологами, філософами та спеціалістами з масових комунікацій.

Найбільш вдалою з таких спроб можна вважати *Opus magnum* професора Даласького баптистського університету в Техасі Девида Ногля «Worldview: The History of a Concept (Світогляд: історія концепту, 2002)», яка за словами А. Волтерса, є найкращою з наявних праць про «ключову категорію пост-кантівського інтелектуального дискурсу» [7, р. 352].

Книга Ногля складається з 11 розділів, перші вісім з яких безпосередньо присвячені історичним трансформаціям поняття «світогляд», а три останні – власній концепції світогляду. Американський дослідник досить ретельно, навіть з певною схоластичною допитливістю простежує інтелектуальних шлях розвитку концепту та викладає власну позицію щодо світогляду. В кінці книги він надає коротку дефініцію поняття світогляд як «семіотичної системи нарративних знаків (*semiotic system of narrative signs*), яка створює кінцевий символічний універсум, що головним чином відповідає за форми різноманітних життєво важливих людських практик» [7, р. 344].

Книга «Світогляд: історія концепту» була досить критично зустрінута широкими колами американських інтелектуалів. Багато хто з них побачили в ній лише релігійну апологетику «Christian Worldview». Втім, в самому протестантському теологічному середовищі зараз розгорнута й нищівна критика неокальвіністської доктрини світогляду. Найбільш яскравим виступом проти впровадження концепту «worldview» в протестантську



теологію є стаття президента Davenant Trust, випускника Единбурського університету та викладача Біблійного Інституту Муді (Чикаго) Вільяма Бредфорда Літлджона «What's So Bad About "Worldview" (Що такого поганого в "світогляді")?» [6]. Літлджон стверджує, що концепт «світогляд» навряд чи є точним поняттям і може використовуватися з багатьма різними конотаціями і наслідками. Він є метафорою, яка використовує образ зору як спосіб опису того, як ми думаємо про світ. Як метафору, її не можна оцінювати як «правильну» або «неправильну», а скоріше чи є вона корисною або некорисною. Чи допомагає нам метафора «світогляд» більш точно або вірно бачити світ? – питає американський дослідник. І відповідає: «Я схильний думати, що це не так» [6].

Він вважає, що метафора «світогляд» є такою, що вводить нас в оману («a misleading metaphor»). Вона формує ілюзію про те, що наші знання мають апіорну природу і «світогляд схожий на набір категорій, які ви можете завантажити, а потім виходячи в світ, мати правильні відповіді на всі питання, знаючи заздалегідь, як спростувати неправильні відповіді». Визнаючи певну рацію у прибічників «світоглядного детермінізму» в тому, що наша свідомість глибоко обумовлена культурними контекстами, Літлджон, вважає, що ця обумовленість, як правило, менш інтелектуальна, ніж має на увазі метафора світогляду, передбачає розмаїття світобачень, а «ритуали, звички, символи і форми суспільного життя значать набагато більше, ніж концептуальні системи» [6]. Саме переконаність «worldview warriors (захисників світогляду)» в достатності світогляду як повної «мапи світу» робить їх «resistant to learning», тобто не здатними до навчання, оскільки впевнені, що маючи «правильний світогляд», вже не мають потреби критично осмислювати світ [6].

Таким чином, неокальвіністську доктрину світогляду можна вважати різновидом релігійно-фундаменталістської концепції людської свідомості, яка з погляду її прибічників з необхідністю спирається на аксіологічні підвалини та має теологічний вимір. В той же час, ця доктрина не враховує особливості сучасних когнітивних досліджень, які вказують на більшу складність та динамічність поглядів та ціннісних орієнтацій. Сам концепт «worldview» розглядається як система беззаперечних переконань, які автоматично забезпечують необхідні навички і поведінку. Ведучою тенденцією (трендом) розвитку неокальвіністської доктрини світогляду є подальше поширення (з використанням сучасних інформаційних технологій та соціальних мереж), спрощення та публіцистична вульгаризація.

#### Список використаної літератури

1. Алексеевская М. Неокальвинизм глазами Абрахама Кайпера и Германа

- Дойеверда // Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры: Альманах / под. ред. О. Э. Душина.– Спб.: Изд-во СПбГУ, 2013. (*Verbum*. Вып. № 15).– С. 234–245.
2. Бинцаровский Д. История современного богословия.– Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016.– 512 с.
  3. Кайпер А. Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму.– СПб.: Шандал, 2002.– 240 с.
  4. Buice Josh. New Calvinism: New Reformation or Theological Fad? – Oxford: Christian focus, 2017.– 122 p.
  5. Friesen J. G. Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Baader Franz Von, Abraham Kuiper, Herman Dooyeweerd.– Aevum Books, 2015.– 590 p.
  6. Littlejohn W. B. What's So Bad About "Worldview"? // [Online] Available at: <https://davenantinstitute.org/whats-bad-worldview/>
  7. Naugle D. K. Worldview: The History of a Concept.– Grand Rapids: Eerdmans, 2002.– 384 p.
  8. Wolters A. M. On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy // *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Christian Studies Today, ed. by P. A. Marshall, S. Griffioen and R. J. Mouw.– Lanham, MD: University Press of America, 1989.– pp. 14–25.
  9. Wolters A. *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*.– Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.– 155 p.
  10. Yancey P. A State of Ungrace. Part 2: Christianity Today.– Vol. 41.– №. 2.– February 3.– 1997.– pp. 18–20.

*Владимир Попов*

#### ДОКТРИНА «ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ» В СОВРЕМЕННОМ НЕОКАЛЬВИНИЗМЕ

*В статье рассматриваются основы доктрины «христианского (библейского) мировоззрения, теоретически обоснованные неокальвинистской теологией. В частности, подвергаются анализу работы Кайпера, Уолтерса, Ногля и других реформатских теологов. Приводятся также критические замечания относительно этой доктрины и ее использования в системе образования.*

**Ключевые слова:** *неокальвинизм, мировоззрение, христианское мировоззрение, секуляризация, евангеликанство.*

*Vladimir Popov*

#### THE DOCTRINE OF «CHRISTIAN WORLDVIEW» IN MODERN NEO-CALVINISM

*The article deals with the problem of genesis and essence of the doctrine of «Christian worldview» in modern neo-Calvinism. The views of A. Kuiper, A. Wolters, D. Naugle were analyzed in the article. A. Wolters has been described as a «towering figure» in the Kuiperian Neo-Calvinist pantheon. Albert Wolters's classic formulation of an integrated Christian worldview has been*

revised and expanded to reach new readers beyond the generation that has already benefited from this clear, concise proposal for transcending the false dichotomy between sacred and secular. He begins by defining the nature and scope of a worldview, distinguishing it from philosophy and theology. For example, Wolters presents a typological scheme of the basic ways of the relationship between worldview (W) and philosophy (P). He outlines five different paradigms: W repels P (Kierkegaard, Jaspers) W crowns P (Windelband, Wundt) W flanks P (Rickert, Husserl) W yields P (Dilthey, Mannheim) W equals P (Gomperz, Engels, etc.). D. Naugle in book «Worldview: The History of a Concept» explores how worldview was defined by and the role it played in the work of a broad array of thinkers. A century ago, the concept, often referred to by the German word *Weltanschauung*, was quite popular, though definitions abounded. Worldview was never quite as significant for philosophy as it was for theology and the social sciences, but in many disciplines it was deemed to play a pivotal role in people's basic orientation to the world and their commitments and values. Criticism of the neo-Calvinist doctrine of the «Christian worldview» is contained in the article also. For example, Bradford Littlejohn, president of the Davenant Institute, speaks seriously about some serious issues in the Christian thought. He discusses the weakness of the term «worldview» and offers as a replacement the term «wisdom». Thus, the neo-Calvinist doctrine of the worldview is a kind of religious-fundamentalist conception of human consciousness, which, from the point of view of its adherents, necessarily relies on the axiological foundations and has a theological dimension. At the same time, this doctrine does not take into account the peculiarities of modern cognitive research, which indicate the greater complexity and dynamism of views and value orientations. The concept of «worldview» is a system of unquestioning beliefs that automatically provide the necessary skills and behavior. The leading trend of the development of the neo-Calvinist doctrine of the worldview is the further spread, simplification and journalistic vulgarization.

**Keywords:** neo-Calvinism, worldview, Christian worldview, secularization, Evangelicalism.

#### References

1. Alekseevskaya M. (2013) Neokalvinizm glazami Abrahama Kajpera i Germana Dooyeweerd [Neo-Calvinism through the eyes of Abraham Kuiper and German Dooyeweerd], *Dojeverda Reformaciya Martina Lyutera v gorizonte evropejskoj filosofii i kulture: Almanah*. pod. red. O. E. Dushina. *Sankt Peterburg*, Izd. SPbGU (Verbum, V. 15), pp. 234–245.
2. Bincarovskij D. (2016) Istoriya sovremennogo bogosloviya [The history of modern theology], *Minsk*, Poligrafkombinat im. Y. Kolasa, 512 p.
3. Kuiper A. (2002) Hristianskoe mirovovzrenie. Lekcii po kalvinizmu [Christian worldview. Lectures on Calvinism], *Saint Peterburg*, Shandal, 240 p.

4. Buice J. (2017). *New Calvinism: New Reformation or Theological Fad?* Oxford, Christian focus, 122 p.
5. Friesen J. G. (2015) *Neo-Calvinism and Christian Theosophy*: Baader Franz Von, Abraham Kuiper, Herman Dooyeweerd, *Aevum Books*, 590 p.
6. Littlejohn W. Bradford. (2018) What's So Bad About "Worldview"? <https://davenantinstitute.org/whats-bad-worldview/>
7. Naugle D. K. (2002) *Worldview: The History of a Concept*, *Eerdmans*, Grand Rapids, 384 p.
8. Wolters A. M. (1989) On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy. In: *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Christian Studies Today, edited by Paul A. Marshall, Sander Griffioen, and Richard J. Mouw, *Lanham, MD*, University Press of America, pp. 14–25.
9. Wolters A. (1985) *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*. *Grand Rapids, Michigan*, William B. Eerdmans Publishing Company, 155 p.
10. Yancey Ph. (1997) A State of Ungrace. Part 2. In: *Christianity Today*, V. 41, № 2, February 3, pp. 18–20.

Стаття надійшла до редакції 10.02.2018.

Стаття прийнята 21.03.2018.

## Розділ 2.

# РЕФЛЕКСІЇ ПРО САКРАЛЬНЕ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146527](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146527)

УДК:141+130.3

*Рахім Амір Хуссейн*

### ПИТАННЯ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ТРАКТАТІ АБУ БАКРА АР-РАЗІ «ДУХОВНА МЕДИЦИНА»: СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

*Філософська спадщина персидського мислителя Абу Бакра ар-Разі є вершиною життєстверджуючого вільнодумства і гуманізму в середньовічній ісламській філософії. Ключову роль в урегулюванні суспільного життя для ар-Разі відіграє мораль. Моральні цінності спрямовані на гармонізацію соціальних взаємовідносин людей, соціальної солідарності та гуманності. Людина у ар-Разі – суспільна істота, він не уявляє людину поза суспільством і взаємної підтримки. Філософ закликав людство до дотримання етичних норм і правил, відмічаючи, що умовою існування людського співтовариства є взаємодопомога, соціальна рівність, взаємоповага між усіма народами.*

**Ключові слова:** ісламська філософія, фальсафа, соціальна філософія, мораль, гуманізм, духовні цінності, свобода, соціальна солідарність.

**Постановка проблеми.** Особливістю соціальної філософії мусульманського середньовіччя є те, що в цьому комплексі знання ціннісно-ідеологічні складові мають провідне значення і визначають характер інтерпретації та сферу допустимого розуміння та пізнання світу. Однак в рамках різних ідеологічних течій середньовічні ісламські філософи часто виходили за межі загальноприйнятого розуміння ісламу в осмисленні людини і суспільства. Розкриття особливостей соціальних моделей, установок середньовічного мусульманського суспільства, проблем, що стали предметом соціально-філософського дискурсу мислителів цієї епохи, є ключем до адекватного розуміння генези ісламської цивілізації. У цьому контексті дослідження філософської спадщини персидського мислителя IX–X ст. Абу Бакра ар-Разі представляє особливу актуальність, тим паче що його вчення й досі залишається мало дослідженим в українській науковій думці.

**Метою статті** є дослідження практичної філософії Абу Бакра ар-Разі, зокрема проблем буття, морального самовдосконалення і духовних пошуків.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Різні аспекти соціально-філософської думки середньовічного ісламу досліджувалися в роботах З. Г. Джалілова, Х. Додіхудоєва, Д. М. Діноршоєва, Н. Х. Жолмухамедова, А. Х. Заррінкуба, А. Д. Книша, А. Корбена, Дж. Макдісі, М. Махді, М. *Муттахарі*, М. Хаддурі, Т. Халіді, М. Г. С. Ходжсона, Г. Б. Шаймухамбетова, Є. А. Фролової та ін.

Ряд проблем середньовічної ісламської філософії стали предметом роздумів українських дослідників О. Борисової, М. В. Лубської, М. М. Якубовича, А. О. Ухтомського та ін. Разом з тим, у вітчизняній науковій літературі є явний дефіцит розвідок, присвячених аналізу середньовічної ісламської філософії, зокрема робіт Абу Бакра ар-Разі. Спроби здійснити аналіз, систематизацію періодично з'являються в науковому співтоваристві, але відтворення повної картини філософської спадщини ар-Разі, у тому числі його соціально-етичних ідей, представляє майбутню перспективу наукового пошуку.

**Виклад основного матеріалу.** Народи Близького Сходу долучилися до традиції філософствування в період раннього ісламського середньовіччя, коли під впливом античних моделей філософствування, в ісламській інтелектуальній традиції виникає нова форма раціонального мислення – фальсафа. Мислителі, які практикували принципи фальсафи, фаласіфа, в межах своїх вчень, сформулювали антропологічні та соціальні концепції. Звертаючись до проблеми людської душі, включення людини в природу і суспільство, фаласіфа були переконані, що моральні якості людини відіграють головну роль в покращенні взаємовідносин людей в суспільстві, в досягненні щастя і досконалості як самоцілі.

Соціальна проблематика під впливом античної філософії актуалізувалась не лише в раціоналістичній традиції фальсафа, але й інших ідеологічних течіях, таких, як калам, мутазілізм, ісмаїлізм. В складних історичних і соціокультурних умовах середньовічного мусульманського суспільства соціальні проблеми стають актуальним запитом як в теоретичному плані, так і на практиці. Ці проблеми стали предметом обговорення і дискурсу мусульманських інтелектуалів, які вважали за необхідне створити більш сприятливі умови для існування різних прошарків суспільства, народів і націй на всій території халіфату. Виникали нові теоретичні парадигми суспільного і людського ідеалу, які знаходили своє закріплення в філософсько-етичних вченнях, серед яких особливе місце належить науковій спадщині видатного персидського мислителя IX–X ст. Абу Бакра Мухаммада ібн Закарія ар-Разі. Переважна більшість робіт ар-Разі втрачено, по підрахункам дослідників до нашого часу збереглися від 20 до 60 невеликих робіт, фрагментів та есе [9, с. 99]. Це пояснюють тим, що через заперечення божественного створення світу, критику пророцтва, вільнодумство, антиклерикальну критику всіх, без винятку, релігій, наукова спадщина філософа була визнана ерессю і віровідступництвом і тому знищувалася. Дійсно, філософські погляди персидського мислителя є вершиною життєстверджуючого вільнодумства і гуманізму в середньовічній ісламській філософії. Людина в роботах ар-Разі постає найвеличнішою істотою, найкращою із усіх природних створінь. Значимість

людини не залежить від її соціального походження, місця і статусу в суспільстві.

В роботі «Духовна медицина» філософ піднімає питання місця розумної, зваженої людини в суспільстві та набуття нею духовних і моральних чеснот в межах суспільства, яке далеке від досконалості. Реалістичність роздумів філософа пов'язана з його глибоким знанням повсякденного життя і широкою лікарняною практикою. У співвідношенні дій тіла, душі і духу людини проявляється її індивідуальні цінності, які включають у себе здоров'я і красу, моральність і духовність. Природна краса і здоров'я пов'язуються з фізичним станом, моральністю і духовністю душі на високому рівні людського існування.

Термін «духовна медицина» був широко розповсюдженим на Сході, де загальноприйнятим вважалось існування двох різновидів медицини: фізичної – науки про профілактику і лікування хвороб людського тіла, і, духовної – науки про людську душу і удосконалення духовних якостей людини. Всі середньовічні ісламські філософи вважали душу джерелом людських діянь, як моральних, так і аморальних, усіх якостей, властивостей, спонукань, тому «духовна медицина» була для них вченням про шляхи, засоби і методи виховання в людині високих моральних принципів, подолання низьких моральних якостей і вчинків. «Духовна медицина» у цьому контексті формує моральну свідомість, правильне уявлення про природу людини, її духовні сили, сенс життя і діяльності, сприяє задоволенню життям, досягненню щастя і позбавляє від страждань.

Рік написання «Духовної медицини» точно не відомий, але згідно самому ар-Разі та середньовічним джерелам, трактат був написаний на прохання правителя Рея еміра Мансура у 903–905 рр. [7, с. 136]. Трактат складається з 20 глав, в кожній з яких піднімаються окремі питання практичної філософії, людської поведінки, які були насущними для середньовічного суспільства і залишаються актуальними донині. Це пов'язано з «вічністю» самих філософських запитів, тим колом проблем, що окреслюються й осмислюються в кожну епоху і в кожній цивілізаційній парадигмі. Серед них: місце людини в суспільстві, її духовне начало, шляхи досягнення щастя і запобігання страждань, виховання звички до доброчесної поведінки, взаємодопомози як умови існування людського співтовариства.

Мораль відіграє ключову роль в урегулюванні суспільного життя, вона спрямована на гармонізацію соціальних взаємовідносин людей. Тому наявність моральних цінностей тісно пов'язана з соціальною практикою і тими змінами, що відбуваються у суспільстві, в якому зароджуються і розвиваються особистісні характеристики індивіда. Будучи лікарем, ар-Разі

зосереджує увагу не на ідеальному образі суспільного устрою або досконалої людини, а на конкретних рекомендаціях, які допоможуть зберегти фізичне і духовне здоров'я як окремої людини, так і людського співтовариства в цілому. Прагнучи знайти відповіді на всі ці запити, філософ починає з возвеличення людського розуму, якому він надає величезне значення в житті людини і всього суспільства. Розум у ар-Разі є провідною рисою людини, очолює всі інші її духовні якості, має правити нею. Розум мобілізує, дає можливість протистояти сьогохвилинним, оманливим бажанням, пристрастям і поривам, він утримує людину від скоєння нерозважливих вчинків, сприяє тому, щоб життя було сповнено сенсу і насолодою. Завдяки розуму людина освоює і опановує світ, отримує перевагу над нерозумними тваринами [1, с. 24], тобто людина наділяється такими якостями, які відрізняють її від інших живих створінь і характеризують її як досконалу і феноменальну істоту. Людина здатна створити краще на свій розсуд, ключ від щастя і достатку знаходиться в її власних руках. Це означає, що людина, як біологічна істота, поступово переходить в стадію своєї соціалізації.

Розум є найціннішим подарунком Бога, людина мусить більше вивчати, досліджувати, аналізувати і порівнювати різні точки зору, звільняючись тим самим від темряви невігластва і безглуздя, могутність, гідність і перевага людини виражаються в її наукових знаннях. Розум зобов'язує кожну людину і все людство до досконалості (камал), дружби (махабба), прихильності (таваддуд), співчуттю (таханнун), дружельюбності (ра'фа), милосердю (рахма), які розділяють раціональну душу [3, с. 48]. Професор Мічиганського університету А. Д. Книш підкреслює, що «ар-Разі був твердо переконаний у величезних можливостях людського розуму. На його думку, якщо люди зможуть використати даровані їм Богом здібності до раціонального усвідомлення навколишньої реальності, вони зрозуміють справжній стан речей у цьому світі. Ці здібності слід невпинно розвивати і зміцнювати за допомогою вивчення філософії. Оскільки Бог дарував роду людському здатність до раціонального мислення, людям не варто уповати на те, що Бог буде керувати кожним їхнім кроком» [8, с. 470].

Далі А. Д. Книш звертає увагу на те, що ар-Разі підтримує ідею щодо здатності людей незалежно від віку самостійно розмірковувати і вирішувати життєві питання, не потребуючи «вказівок одержимих людей, які стверджують, що вони діють від імені Бога. На думку Мухаммада ібн Закаріа ар-Разі, докази людської геніальності очевидні: вона проявляється у ремеслах, наукових знаннях і відкриттях, які властиві виключно людському роду» [8, с. 471]. Всупереч загальнопоширеним поглядам того часу ар-Разі не визнає ідеї богообраності й пророчої місії окремих народів. З позицій гуманізму і людяності він стверджує, що Бог створив усіх людей рівними, тому жодний

народ не може бути вищим за інші народи та претендувати на управління ними. На думку мислителя, Бог обрав людину серед усіх інших істот для того, щоб вона управляла ними, людина є посланцем Бога на землі, отже немає ніяких підстав для того, щоб та чи інша нація вважала себе богообраною. Ар-Разі підкреслював, що людині не потрібні пророки, які б наставляли її у житті, в пізнанні сутності добра, зла, користі і шкоди, людина рівна Богу, «якщо людський розум налаштований на дослідження і пошук, то він здатний пізнати усе» [1, с. 24].

Закликаючи людей до розумної поведінки, ар-Разі оспороює будь-яку користь від пророцьких чудес, а пророки та імами, на його думку, стали причиною загострення протиріч в ісламському суспільстві. Філософ достатньо правильно розумів сутність і зміст тих політичних і соціальних процесів, що відбувалися в сучасному йому суспільстві. Він впевнений, що політична, соціальна, расова нерівність завжди стає причиною війн і зіткнень між народами, зверхність одного народу над іншим вважає безпідставною. Причиною нерівноправності між народами вважає не саме суспільство, а неправильне натхнення Бога по відношенню до своїх рабів і прямо вказує: «... не давав би деяким людям перевагу над іншими» [2, с. 37]. У діалозі з Абу Хатімом Разі філософ наполягає на тому, що жодний народ не повинен мати привілеїв над іншими, принижувати їх і позбавляти гідності: «Буде краще, якщо Бог цілитель і милосердний, своїм досконалим розумом дав би усім своїм рабам можливість пізнати свої вигоди сьогодні та в майбутньому. І деяким людям не давав би переваги над іншими. Це ближче людській душі і розуму, ніж зробити деяких проводирями для інших. В результаті чого кожний клан висуває свого проводиря і не визнає проводиря іншого клану, за ними йде народ з мечами один на одного, і всіх охоплює горе і нещастя. Потім почнуться війни між ними, і в результаті вони загинуть, вже було багато випадків, коли на цьому шляху гинуло багато людей» [5, с. 145].

Людина у ар-Разі – суспільна істота, тут його погляди співпадають з Аристотелем, він не уявляє людину поза суспільством і взаємної підтримки. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і благополуччя можливо тільки в суспільстві, людському оточенні. Включаючись у сукупну діяльність, людина реалізує своє буття за допомогою взаємодії з іншими людьми в соціальному цілому. Поза суспільством окрема людина взагалі не може вижити, а якщо виживе, то її життя «буде диким, звірячим і грубим, бо вона буде позбавлена можливості людського співробітництва і підтримки, які роблять наше життя сприятливим і умиротвореним» [1, с. 73–74]. Люди можуть створити суспільство тільки разом, керуючись взаємодопомогою. Взаємодопомога, як умова існування людського

співтовариства обумовлена тим, що окрема людина не в змозі одночасно займатися усіма видами діяльності, які потребує її існування. Це спонукує людей до обміну продуктами своєї діяльності, взаємодопомоги і взаємодії. Саме це допомагає досягти не лише матеріальних благ, таких благополуччя і добробут, але й спокою, щастя і моральної досконалості. Лише разом вони можуть справитися з усіма труднощами, створити державу з високою культурою. Ар-Разі бачив свій обов'язок як філософ, лікар, вчитель у тому, щоб виховувати людей у дусі єдності, взаємодопомоги, соціальної рівності, моралі.

Розмірковуючи про благородну поведінку індивіда в людському співтоваристві, Абу Бакр ар-Разі відмічав, що «якщо людина буде проявляти справедливість і скромність, буде менш прискіпливою до інших людей, менш упертою і надокучливою з ними, то її будуть більше поважати. Якщо ж вона додасть до цього благородство, щирість і співчуття по відношенню до них, то без сумніву заслужить їх любов. Але саме ці дві якості – справедливість і скромність – і є двома плодами добродесного і благородного образу життя» [1, с. 83]. Арабський термін *фадила* (добродесність) означає певну якість характеру, як і протилежний йому термін *разиля* (порок) – не вчинок, а лише один з елементів, що зумовлюють вчинок, як він розглядається в соціальній етиці. Сказане означає, що така поведінка, і буття людини в цілому, відображається як опосередковане між її індивідуальним і соціальним буттям, яке і перетворює цю поведінку і буття у цілісність. Так, якщо взяти таку поведінку людини як насильство, то таджицький філософ М. Діноршоев відмічає, що «гуманізм етики Абу Бакра ар-Разі ясно вирисовується в його розумінні насильства. Згідно мислителю, насильство недопустимо не лише по відношенню до іншого, але і по відношенню до самого себе» [4, с. 198].

Необхідність такого опосередкування, як умови формування цілісності людини, служить внутрішній інтенції прагнення людини до певного духовного утворення, яке визначається як ідеал. Для досягнення цієї цілі, відмічає ар-Разі, «розумній людині слід приборкувати свою пристрасть, стримувати її і боротися з нею, щоб вона не привчила її до цього прояву душі, не прив'язала її до нього, а в результаті не привела її у стан перешкоджання і протистояння» [1, с. 69]. У зв'язку з цим доречно привести думку М. Діноршоева, який відмічає, що «людина за своєю природою добра. Виражається це в тому, що вона бажає іншому кращої, ніж собі, долі. Але якщо хто-небудь бажає людям зла, нещастя і радіє їх тяжкому становищу, то він морально хворий і потребує психічного і морального лікування. Кожна людина має творити добро і приносити користь людям» [4, с. 198].

Для таких мислителів, як ар-Разі, моральний ідеал формується на

підґрунті всього процесу духовного розвитку людства і морального піднесення суспільства. Цей ідеал визначає вищий рівень морального розвитку особистості і все, що знаходиться нижче цього рівня, представляє собою різну міру наближення до ідеалу або відхилення від нього. Наближення до ідеалу, у своє чергу, призводить до піднесення людини на новий рівень гідності, принаймні, до пошуку свободи і вільнодумства. У соціальному сенсі ця свобода, спрямована проти нерівності та несправедливості, рабської залежності, використання у своїх корисних цілях інших людей, містила тим самим у собі гуманістичний зміст.

Головне в цьому пошуку свободи було те, що міра цієї свободи, також як й інших духовних цінностей, в ісламській філософії ніколи не опускалася до рівня принципу утилітарної користі і споживацького використання. У цьому випадку людина втрачає свободу через поневолення себе матеріальними інтересами. Ця думка достатньо ясно і точно висловлена у ар-Разі, який підкреслює, що «той, хто старається і невтомно працює все своє життя заради набуття багатства, яке перевищує міру його витрат і потреб, необхідних для життя, збирає і накопичує його, той воістину завдає собі шкоди, обманує та поневолює себе, сам того не розуміючи... Якщо хто-небудь повністю віддається накопиченню грошей своєю працею і зусиллям, але не витрачає їх на речі, вироблені старанням, працею і талантом інших людей, що дарують йому відпочинок і радість, то і він залишається в програті, впадає у самообман і самопоневолення. І це тому що, віддавши свою працю і свої сили, він не отримав взамін ані задоволення, ані радості, вручивши плоди своїх зусиль, праці та таланту людям, які з користю їх спожили, а сам не скористувався тим, що люди віддавали йому з плодів свого ремесла та праці, і не використав їх собі на благо у тій мірі, в якій заслужив це своїм талантом і працею на них. Отже ця людина також понесла збиток, увівши себе в оману і поневолення подібно до тих, про кого ми вже казали» [1, с. 74–75]. Погляди ар-Разі на співмірність доходів і витрат, накопичення благ близькі аристотелевській ареотологічній етиці: доходи завжди мають перевищувати розходи, щоб була можливість накопичувати блага на випадок непередбачених обставин, але при накопиченні благ необхідно дотримуватися міри, щоб в людях не розвивалася скнарність, яка негативно впливає на моральність [1, с. 75].

Вирішення етичних проблем, які піднімає в своєму творі ар-Разі, повинно було сприяти тому, щоб не тільки сама людина, але й суспільство в цілому жили в атмосфері миру та спокою, що зумовлювалося бажанням людей бути терплячими один до одного. Іранський філософ А. Х. Заррінкуб відмічає, що «усі джерела свідчать про те, що у початковий період і у перші століття розповсюдження ісламу дух толерантності був більш сильнішим і

явно вираженим, ніж у монгольський і більш пізні періоди. Терпимість і бажання примирення зробили не тільки можливими релігійні і філософсько-схоластичні дискусії, але й дали можливість встановити стосунки взаємодопомоги між «людьми Писання» і мусульманами в ісламському світі... Історія свідчить, що саме цей дух толерантності є однією з основних умов благополуччя, яке потребує все людство» [6, с. 9].

**Висновки.** Таким чином, особливістю соціальної філософії Абу Бакра ар-Рази, як і всієї ісламської філософії середньовіччя, є акцентування ключової ролі моралі в урегулюванні життя суспільства. Моральні цінності спрямовані на гармонізацію соціальних взаємовідносин людей, соціальної солідарності та гуманності. Тому наявність цих цінностей тісно пов'язана з соціальною практикою і тими змінами, що відбуваються у суспільстві.

#### Список використаної літератури

1. Абу Бакр ар-Рази Духовная медицина.– Душанбе: Ирфон, 1990.– 88 с.
2. Абу Бакр ар-Рази Избранные трактаты.– Душанбе: Дониш, 2014.– 405 с.
3. Джалилов З. Г. Ученые мусульманского Востока: Абу Бакр ар-Рази и его философия // Известия НАН Республики Казахстан. Серия общественных наук.– Алматы, 2008.– № 2.– С.17–21.
4. Диноршоев М. Плуралистическая философия Абу Бакра ар-Рази.– Душанбе: Дониш, 2013.– 349 с.
5. Додихудоев Х. Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази // Ишрак: ежегодник исламской философии.– М.: Вост. лит., 2013.– № 4.– С. 140–161.
6. Зарринкуб А. Х. Исламская цивилизация / пер. М. Махшулов.– М.: Андалус, 2004.– 218 с.
7. Комили А. Ш., Одинаева Л. А., Максумова Н. Д. О естественнонаучном, философском и педагогическом учении Абу Бакра ар-Рази // Вестник таджикского государственного университета коммерции.– Душанбе, 2015.– № 3 (12).– С. 132–140.
8. Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: ежегодник исламской философии.– М.: Вост. лит., 2011.– № 2.– С. 460–501.
9. Цветкова Т. Г. «Духовная медицина» Абу Бакра ар-Рази: к вопросу об античных источниках труда арабского автора IX-X вв. // Вестник международного института центральноазиатских исследований.– Самарканд, 2014.– № 19.– С. 98–108.

*Рахим Амир Хуссейн*

#### ВОПРОСЫ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРАКТАТЕ

#### АБУ БАКРА АР-РАЗИ «ДУХОВНАЯ МЕДИЦИНА»:

#### СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*Философское наследие персидского мыслителя Абу Бакра ар-Рази*

*является вершиной жизнеутверждающего свободомыслия и гуманизма в средневековой исламской философии. Ключевая роль в урегулировании общественной жизни у ар-Рази принадлежит морали. Моральные ценности направлены на гармонизацию социальных взаимоотношений людей, социальной солидарности и гуманности. Наличие этих ценностей тесно связано с социальной практикой и теми изменениями, которые происходят в обществе. Человек у ар-Рази – общественное существо, он не представляет человека вне общества и взаимной поддержки. Философ призывает человечество к соблюдению этических норм и правил, считает, что условием существования человеческого сообщества является взаимопомощь, социальное равенство, взаимоуважение между всеми народами. Решение этических проблем должно содействовать тому, чтобы в обществе царил атмосфера мира и спокойствия.*

**Ключевые слова:** исламская философия, фальсафа, социальная философия, мораль, гуманизм, духовные ценности, свобода, социальная солидарность.

*Rahim Amir Hussain*

#### PROBLEMS OF PRACTICAL PHILOSOPHY IN THE TREATISE OF ABU BAKRAR-RAZI "SPIRITUAL MEDICINE": SOCIO-ETHICAL ASPECT

*The philosophical heritage of the Persian thinker Abu Bakr ar-Razi is the principle for free-thinking and humanism in medieval Islamic philosophy. The key role in public life and works of Ar-Razi belongs to morality. Moral values are aimed to harmonizing of social relationships between people, social solidarity and humanity. The existence of these values was closely related to social practices and main changes in society. The human being at Ar-Razi' works is a social being, he does not represent a person outside of society and mutual support. The philosopher called to humanity to observe ethical norms and rules, and Abu Bakr ar-Razi believed that the main conditions for the existence of human community are mutual assistance, social equality, mutual respect among all peoples. The solution of ethical problems should help to ensure that atmosphere of peace and tranquility reigns in society.*

**Keywords:** Islamic philosophy, falsafa, social philosophy, morality, humanism, spiritual values, freedom, social solidarity.

#### References

1. Abu Bakr ar-Razi (1990) Duhovnaya meditsina [Spiritual medicine], Dushanbe, Irfon, 88 p.

2. Abu Bakr ar-Razi (2014) Izbrannyye traktaty [Selected Treatises], *Dushanbe*, Donish, 405 p.
3. Dzhaliilov Z. G. (2008) Uchenyie musulmanskogo Vostoka: Abu Bakr ar-Razi i ego filosofiya [Scientists of the Muslim East: Abu Bakr al-Razi and his philosophy], *Izvestiya NAN Respubliki Kazahstan. Seriya obschestvennykh nauk, Almatyi*, № 2, pp. 17–21.
4. Dinorshoev M. (2013) Plyuralisticheskaya filosofiya Abu Bakra ar-Razi [Abu Bakr al-Razi's Pluralistic Philosophy], *Dushanbe*, Donish, 349 p.
5. Dodihudoev H. (2013) Polemika Abu Hatima ar-Razi i Abu Bakra ar-Razi [Discussion between Abu Hatima ar-Razi and Abu Bakr ar-Razi], *Ishrak: ezhegodnik islamskoy filosofii, Moskva, Vost. Lit.*, № 4, pp. 140–161.
6. Zarrinkub A. H. (2004) Islamskaya tsivilizatsiya [Islamic civilization], per. M. Mahshulov, *Moskva, Andalus*, 218 p.
7. Komili A. Sh., Odinaeva L. A., Maksumova N. D. (2015) O estestvennonauchnom, filosofskom i pedagogicheskom uchenii Abu Bakra ar-Razi [On the natural science, philosophy and pedagogy of Abu Bakr al-Razi], *Vestnik tadjikskogo gosudarstvennogo universiteta kommertsii, Dushanbe*, № 3 (12), pp. 132–140.
8. Knyish A. D. (2011) Borba idey v srednevekovom islame: teologiya i filosofiya [The Fight of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy], *Ishrak: ezhegodnik islamskoy filosofii, Moskva, Vost. Lit.*, № 2, pp. 460–501.
9. Tsvetkova T. G. (2014) «Duhovnaya meditsina» Abu Bakra ar-Razi: k voprosu ob antichnykh istochnikakh truda arabskogo avtora IX–X vv. [“Spiritual Medicine” by Abu Bakr al-Razi: on the question of ancient sources of works of the Arab author of the IXth–XXth centuries], *Vestnik mezhdunarodnogo instituta tsentralnoaziatskikh issledovaniy, Samarkand*, № 19, pp. 98–108.

*Стаття надійшла до редакції 11.03.2018.*

*Стаття прийнята 31.03.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146528](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146528)

**УДК 1(091) 477 (16)**

**Марія Кашуба**

### **РАЦІОНАЛЬНА ДУША ТА ЇЇ ВЛАСТИВОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XVII СТ.**

*Розглядається трактування українськими мислителями XVII ст.– К. Саковичем, І. Гізелем та С. Яворським раціональної душі. Привернута увага до особливостей розуміння цієї душі як душі людини, її походження, природи і властивостей, зокрема інтелекту та волі. Прослідкована еволюція поглядів на природу та властивості раціональної душі протягом XVII ст. в українській філософії.*

**Ключові слова:** раціональна душа, К. Сакович, І. Гізель, С. Яворський, інтелект, воля.

Трактати про душу, які засвідчують її розуміння у XVII ст. в українській філософії, частково опубліковані – йдеться про розділ філософського курсу Касіяна Саковича [4] та Інокентія Гізеля [1]. Поки що не опублікований переклад розділу «Психологія» із філософського курсу Стефана Яворського, який здійснив Ігор Захара, також містить роздуми професора про раціональну душу. Опубліковані статті авторки цих рядків про трактат К. Саковича [2] та Ярослави Стратій про трактат І. Гізеля [5] характеризують розуміння душі взагалі та її різновидів зокрема – вегетативної, чуттєвої і раціональної. У статті висвітлюється трактування українськими мислителями тільки раціональної душі, тобто душі людини.

Перший «Трактат про душу» – це твір Касіяна Саковича (1580–1647), ректора Київської братської школи у 1620–1624 рр., згодом проповідника Люблінського братства, який 1625 р. перейшов до уніатської церкви і став архимандритом монастиря в Дубно, де перебував до 1639 р. Згодом прийняв католицизм, різко розкритикувавши православних та уніатів за невігластво та аморальність (твір «Перспектива»). Свій трактат «Про душу» Сакович написав по-польськи і опублікував у Кракові 1625 р., його віднайшла в єдиному еземплярі в бібліотеці ім. Оссолінських у Вроцлаві Валерія Нічик, переклала українською мовою і опублікувала в збірці «Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI–початок XVII ст. Тексти і дослідження». Твір цікавий як свідчення європейської орієнтації освіти у братських школах, оскільки руйнує стереотип, нібито Києво-Могилянська академія перервала традицію заснованого братствами шкільництва. Публікація твору польською мовою у Кракові може викликати сумнів, чи насправді його слухали спудеї Київської братської школи, адже професор міг тільки підготувати текст до видання. Коли Сакович справді викладав філософію у Київській братській школі, то його «Трактат про душу» вартий уваги ще й тому, що тут вперше



в українській філософії йдеться про душу як джерело органічного життя взагалі (так трактує душу аристотелівська матеріалістична традиція європейської філософії), а не тільки про надану людині Богом містичну душу, як вважає християнська релігія.

«Трактат про душу» Саковича В. Нічик вважає частиною філософського курсу, укладеного й прочитаного студентами Київської братської школи під назвою «Аристотелівські проблеми або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних та похоронних обрядів, складених Каллістом Саковичем» (Краків, 1620), ствердивши, що його можна вважати «ймовірно, першим підручником філософії, створеним східнослов'янським автором» [3, с.434], Щоправда, у трактаті йде мова не тільки про раціональну душу – її розгляду передусє характеристика душ вегетативної та чуттєвої з їх потенціями. Описові раціональної (розумної) душі приділено досить багато уваги, зокрема наголошено її божественна природа й викладене релігійне тлумачення людської душі.

Професор рішуче відкидає твердження філософів, які вважають, що «розумна душа є форма природного тіла, що складається з різних частин і членів і має силу жити розумним життям» [4, с. 456]. Не сприймає він і трактування цієї душі як духовного буття, яке, хоча й поєднане з людським тілом, все ж розуміє й без тілесних органів. Надто матеріалізованими вважає професор думки античних натурфілософів, особливо елеатів, атомістів, навіть піфагорійців, стверджуючи, що людська душа за своєю природою не може бути матеріальною і вона не підлягає жодним змінам. Найбільш вірогідним і відповідним для душі автор трактату вважає визначення Августина Блаженного, вміщене у книзі «De spiritu et anima», cap. 8: «Anima, inquit, est substantia rationalis et intellectualis, a deo facta spiritualis non ex dei natura sed potius creatura facta ex nihilo in bonum malumve convertibilis» («Душа, каже, є раціональною й інтелектуальною субстанцією, що створена Богом як духовна, але не з божественної природи, а скоріше повинна була бути створена з нічого, схильна до доброго і злого» [4, с. 456].

Як мудрий мислитель, що прагне спонукати слухачів (чи читачів) глибоко вникнути у суть питання про раціональну душу, Сакович детально роз'яснює думки різних авторів, що не визнають правоти Августина. Їх можна звести до кількох груп: одні твердили, що душа разом з тілом походить із сімені батьків, другі – що з Божого ества, треті – що створюється ангелами, інші – що душі створені разом з ангелами перед сотворенням людини. Шануючи доведення й аргументи супротивників, професор не огульно заперечує думки опонентів, а намагається аргументовано їх обґрунтувати чи спростувати. Такі аргументи-спростування він знаходить у Біблії, творах Отців церкви, навіть згадує сучасників: «Адже деякі з наших вважають це

ересю, зокрема в Києві, коли отець Кирило Ставровецький у своїй проповіді стверджував, що душа дається Богом, то це визнали за ересь. Зі мною вони також вели велику суперечку, особливо велебний Протосингелович, віруючи в те, що як собача душа походить від собаки, так людська – від людини» [4, с.461].

Автор трактату дотримується думки, що душа надається людському тілу Богом тоді, коли воно сформується й стане здатним до сприйняття цієї найблагороднішої форми, висловлюючи припущення, що тіла чоловіків формуються в материнському лоні протягом 40 днів, а жінок – 80. Вельми цікавим виглядає у трактаті зіставлення думок Отців церкви і античних філософів щодо розміщення душі в тілі людини. Коли Отці церкви і Тома Аквінат вважали, що раціональна душа є в усьому тілі й уся в кожному органі, то Платон розміщував її в голові, а Аристотель зі своїми прихильниками – в серці. Сакович схильний приєднатися до думки Григорія Нисського й Томи, що душа є вся у всьому тілі й вся у кожному органі тіла.

Серед властивостей раціональної душі Сакович виділяє розум і волю. Із процитованих у трактаті слів Аристотеля випливає, що професор мислить розум як інтелект, і визначає його як «здатність розумної душі, що пізнає речі, які підлягають розумінню» [4, с. 473]. Поділяється він на *intellectum agentem, patientem, speculativum, practicum, passibilem* etc. (інтелект активний, пасивний, спекулятивний, практичний, стражденний тощо). Зауваживши, що розум-інтелект не можна ідентифікувати з душею, професор ставить слухачам запитання: чи можуть люди все пізнати й розуміти? Відповідь він дає невтішну, констатує обмеженість людського інтелекту: не тільки всі люди всього, а й іноді одного не можуть знати, наприклад, якою силою магніт притягує залізо, або, що в ріках і травах є багато прихованих здатностей, і сутностей самої душі люди не знають і не можуть знати. Проте кожен може пізнати, що йому необхідне для спасіння – резюмує професор.

Волю визначає Сакович як «силу душі, яка приймає або не приймає речі, пізнані розумом» [4, с. 474]. Міркування про волю виводять на проблему свободи волі людини, або самовладання (*liberum arbitrium*). Професор наводить думки еретиків – лютеран і кальвіністів, які заперечують свободу волі, спростовуючи їхні судження аргументами Святого Письма. Сам він схильний визнавати свободу волі людини, оскільки вона має розум, що дозволяє робити вибір вчинків.

У контексті трактування раціональної душі та її потенцій привертають увагу міркування Саковича про доказовість та істинність аргументації. Оцінюючи два погляди, один з яких ґрунтується на побожній вірі, а другий – на раціональному знанні, професор схильний визнавати той, що дає раціональне пояснення, з якого можна зробити переконливі висновки. Такі

висновки стосуються й народжуваності людей у раю: Сакович рішуче відкидає абсурдні звинувачення проти Кирила Ставровецького і сам схильний вдаватися до раціональних аргументів при поясненні навіть таких містичних явищ як безсмертя душі.

Не нав'язуючи слухачам (читачам) жодного погляду, професор наводить думки численних античних авторів та середньовічних богословів про безсмертя душі, серед яких є й Цицерон, Плутарх, Теофраст, навіть Аверроес, він схиляється до думки, що й природні свідчення могли би переконати в тому, що душа безсмертна, адже «розумна душа є самосутне, духовне буття, не складене з жодних речей, які підлягають смертності» [4, с. 492], але переконує, що християнам треба більше спиратися на віру та Святе Письмо, ніж на природні докази. Аргументи з природи він залишає філософам.

Завершують міркування про раціональну душу різні свідчення про її безсмертя зі Святого Письма, творів Отців церкви, постанови Соборів, суворе й побожне життя пустельників, ченців та смерть мучеників. Професор переконує, що після смерті тіла душа може відходити на небо, або в пекло, або зазнавати митарств, тому закликає молитися саме за такі душі, адже молитвами можна допомогти душі вийти з непевного становища. Завершує професор свої думки про раціональну душу закликами завжди думати про спасіння своєї душі.

Важливо, що у першому в XVII ст. трактаті про душу його автор Касіян Сакович спробував доступно пояснити походження, природу, сутність та властивості раціональної душі, не обмежуючись тільки творами богословів чи Отців церкви, а й представив міркування про душу античних філософів, подав різні погляди щодо походження раціональної душі, її властивостей і безсмертя. Його трактат можна вважати науковою працею, яка на рівні свого часу знайомить зі складним метафізичним феноменом – раціональною душею, залучивши до її пояснення думки античних філософів, насамперед Аристотеля.

Наступний трактат про душу входить до складу філософського курсу Інокентія Гізеля (бл. 1600–1683), прочитаного спудеям Києво-Могилянської академії 1646–1647 рр. під назвою «Opus totius philosophiae», який повністю зберігся до нашого часу в студентському записі латинською мовою. «Трактат про душу» переклала українською мовою Ярослава Стратій і опублікувала його у виданні творів І. Гізеля, детально проаналізувавши його у розлогій статті [5, с. 51–81]. Авторка вважає, що «Гізель, подібно до інших схоластів, обстоював поняття душі як субстанціальної форми і був переконаний, що людська душа має ієрархічну структуру і наділена різними здатностями. Ці ж таки здатності вона продукує як єдина форма людського тіла, в якій

водночас виокремлюються три різновиди цієї єдиної форми, або три анімаційні ступені – вегетативний, чуттєвий і розумовий» [5, с. 60].

Не вдаємося до полеміки з авторкою яка вперше ввела в науковий обіг текст трактату про душу І. Гізеля, а звернемося до самого тексту. З нього випливає, що душа як така, тобто душа взагалі визначена професором згідно твердження Аристотеля: «Аристотель подає два визначення природи душі. Одне з них звучить так: душа – це перший акт органічного тіла, що потенційно має життя. Згідно з іншим його визначенням, душа – це начало, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, рухаємось та існуємо» [1, с. 223]. У коментарі перекладач Я. Стратій роз'яснює, що слова «душа є першим актом органічного тіла» – загальноприйняте у більшості схоластичних шкіл визначення душі, взяте з кн. 2, розд. 1 трактату Аристотеля «Про душу», де він визначає душу як першу ентелехію природного тіла, що потенційно має життя. Аристотелів термін «ентелехія» означає дійсність, фактичну даність, або здійсненність чогось, тобто душа розуміється як акт, який здійснює тіло, забезпечує перехід матерії (тіла) з можливості (потенційного) стану до стану актуального, здійсненого, внаслідок чого з'являється людина» [1, с. 223]. Із тексту трактату І. Гізеля випливає, що він послідовно дотримується Аристотелівського пояснення душі, стверджуючи, що саме душа оживляє тіло, і цим відрізняє його від інших наявних речей. Тіло, в якому є душа, називається одушевленим, живим, тоді як інші речі в природі є неживими, «непричетними до життя». Одушевлених істот у природі є три види, переконаний І. Гізель: рослинний, чуттєвий і розумний. Він рішуче відкидає думку маніхейців про наявність у людини двох розумних душ: одна зла – від злого бога, прагнення якої суперечили духові, інша добра – від доброго бога, який стримував пристрасті плоті. Не сприймає професор і думку Платона про наявність у людини трьох душ, які «відмінні не лише за своєю природою, а й за місцем розташування: одна з них безсмертна, вміщена в мозку наче на верхівці; інша, що називалася дратівливою, мислилася такою, що перебуває в серці; і, нарешті, ще одна, бажальна, яка як вважалося, перебуває в печинці» [1, с. 232–233]. І. Гізель стверджує категорично й аргументовано, що в людині є тільки одна душа – раціональна, яка має властивості вегетативної і чуттєвої. Така душа вводиться в людський ембріон і проявляє поступово свої здатності-властивості: живлення, зростання й мислення, отже розумна (раціональна) душа є формально рослинною й чуттєвою: «Людина формально є такою, що живе життям рослини, і є формально твариною, або чуттєвим живим створінням. Таким чином вона має форму власне розумову, яка формально є рослинною й чуттєвою» [1, с. 237]. Раціональна душа відрізняється від вегетативної й чуттєвої тим, що вона є неподільною, міститься вся у всьому тілі і вся у будь-якій частині тіла

людини, – так вважає професор, аргументуючи це безсмертям раціональної душі.

Детальному розгляді раціональної душі І. Гізель присвятив останнє питання свого трактату, де намагається пояснити її походження, природу, а також властивості – інтелект і волю. Щодо походження раціональної душі, то він не сприймає припущення Платона, нібито душі були сотворені Богом і обдаровані знаннями, а в покарання за гріх скинуті у тіла. Професор аргументує думку, що «розумні душі не бувають створені раніше від тіл... адже бути в тілі суголосне природі душі, тому що вона сама собою є такою, що оформлює» [1, с. 373]. Душа не виникає, а безпосередньо продукується й твориться Богом, це підтверджується як чисто духовною природою раціональної душі, так і її особливими, незалежними від тіла функціями. Людина не може створювати чи породжувати раціональну душу як форму тіла, вона тільки сприяє зв'язку матерії й форми та утворює органи в матерії.

Відповідаючи на запитання, чи розумна душа безсмертна й духовна, І. Гізель вважає, що згідно з вірою душа безсмертна, а згідно з розумом доводить це на основі переконання про посмертну винагороду чесних людей і кару для грішників. У цьому житті «Божу справедливість не видно», отже є сподівання на її торжество у житті потойбічному. А цього не можна припустити, коли б людська душа після смерті не залишалася б живою: «Отже, наша душа є безсмертною» – резюмує професор, і додає, що вона є незнищеною, тому що поза тілом може здійснювати свої надзвичайні діяння [1, с. 375]. Природа такої душі нематеріальна, чисто духовна, що пояснюють її дії, піднесені над природою і поза призначенням тіла й матерії. Такими свідченнями є інтелект і воля, бо інтелект «осягає природи загальні й абстраговані від одиничної матерії», а воля здатна «винятково з відданості принципам добропорядності приборкувати чуттєве прагнення і його вільно опанувати, хотіти й не хотіти, здійснювати акти правосуддя, милосердя й релігійності, сподіватися тощо» [1, с. 377].

Як данину схоластизованому аристотелізму, що панував в університетах Європи в часи І. Гізеля, треба оцінювати його міркування про інтелегібельні види, за допомогою яких інтелект як властивість раціональної душі сприймає та осмислює об'єкти навколишнього світу. У раціональній душі виокремлюються два інтелекти: активний, який утворює інтелегібельні види, здійснює розумові операції й діє, та пасивний або можливісний, який сприймає види і так зазнає впливу від об'єкта. У трактаті детально описаний механізм продукування видів та їх сприйняття за допомогою фантазмів і фантазії, що запозичене із праць схоластів, але важливим видається висновок І. Гізеля: «Активний і можливісний інтелекти не розрізняються реально, бо, згідно з вищесказаним, ототожнюються з

душею» [1, с.389]. Вельми важливим виглядає виокремлення професором питання «Про розмисл і про слово ума», що поглиблює розуміння інтелекту як властивості душі. Привертають увагу такі слова: «Оскільки мислити формально означає жити, а позаяк жити означає змінювати себе зсередини, то в сенсі формальному це означає діяти. Отож і мислити формально означає діяти і, відповідно, розмисл не обмежується тільки утворенням якості, а формально охоплює і дію» [1, с. 391]. Слово ума – це словесне вираження думки (*verbum mentis*), у схоластиці взагалі і в тексті І. Гізеля означає внутрішнє поняття, сформульоване інтелектом як подоба репрезентованої ним мислимої речі. Професор вважає, що так справді можна описати певну духовну якість, у якій осмислена річ міститься наче в живому і об'єктивно відтвореному зображенні.

Раціональній душі стосується також розумне прагнення, або воля. Порівнюючи владу волі й інтелекту, професор висновує, що «в сенсі абсолютному й безумовному інтелект гідніший за волю. А що воля в якомусь сенсі перевищує за достойністю інтелект, зрозуміло з того, що, поперше, у волі виявляє себе певний набуток, а саме любов, який перевершує гідністю всі інші дари, що ними, як, приміром, даром мудрості й розуму, зазвичай наділений інтелект. По-друге, очевидно, що сила волі видається більшою, ніж інтелекту, бо в ній зосереджено владу, яку людина має над своїми актами» [1, с. 397]. Із подальшого викладу зрозуміло, що професор віддає перевагу інтелекту в керівництві людськими діями, адже вважає, що «інтелект найвищою мірою сповнений світлом, а воля сама по собі – сліпа. Отже, інтелект своїм світлом скеровує волю, як і інші здатності душі, та себе самого». Очевидно, що в тогочасній суперечці двох концепцій щодо співвідношення волі й розуму – інтелектуалізму томістів та волюнтаризму скотистів – І. Гізель віддає перевагу інтелектуалізму. Це помітне і при вирішенні складного питання стосовно свободи волі людини. Стверджуючи, що людина має свободу вибору своїх дій, професор переконаний, що така свобода пов'язана тільки з волею. Навіть у випадку, коли інтелект завдяки розмислу представляє волі позитивні або негативні риси об'єкта, «стає зрозумілим, що воля має свій відповідний об'єкт і є самодостатньою, аби спрямуватися до нього й себе саму стосовно нього визначити» [1, с. 401]. Та перемагає все ж таки інтелектуалізм, бо резюмує професора таке: воля, аби діяти рішуче, потребує попереднього пізнання об'єкта. Тому для вільного виявлення вона потребує попереднього пізнання з достатнім зверненням до розуму. За браком такого пізнання первинні душевні поривання не вважаються ні вільними, ні гріховними.

Отже, щодо трактування раціональної душі та її властивостей І. Гізель більше схиляється до аристотелівського розуміння, щоправда в

схоластизованій його інтерпретації, ніж до Святого Письма.

Завершимо розгляд трактування раціональної душі розділом «Психології» з курсу Стефана Яворського (1658–1722), який викладав філософію в Києво-Могилянській академії у 1692–1693 рр. Цей професор вперше в історії викладання курсу філософії виділив обширний розділ, де всебічно розглянув поняття душі, спираючись на твердження Августина Блаженного, згідно з яким філософія має два головні питання: одне про душу, інше про Бога. Цей розділ поки що не опублікований, тому покликаємося на переклад рукопису, де він має назву «Психологія, або трактат про душу» (6, с. 443–540).

Розпочинає свій виклад професор із характеристики душі взагалі, яку називає формою одушевленого тіла. Визначення такої душі, наголошує С. Яворський, можна знайти у багатьох античних філософів, більшість із яких вважають, що душа – це відчуття. Визначення душі Аристотелем наводиться в тексті розділу як найбільш авторитетне. С. Яворський детально розглядає й обґрунтовує таке визначення: «Душа є першим актом фізичного, органічного тіла, що має в потенції життя» (6, с. 443 зв.) Він схильний визнавати три види душі: вегетативний, чуттєвий і раціональний на підставі способів життєвої дії. Перший спосіб найнижчий, він виражає природжений потяг природи до життя, або збереження тіла через живлення, або зростання як збільшення, або розмноження через народження без жодного матеріального, чи духовного пізнання. Такий спосіб дії відповідає рослинам і є вегетативним життям. Другий спосіб є вищим, він означає збуджений життєвий потяг, якому притаманне матеріальне чуттєве пізнання. Він відповідає тваринам, і це є чуттєве життя. Третій спосіб дії є найвищим завдяки пізнанню і бажанню не тільки одиничних і матеріальних, а й духовних та універсальних об'єктів. І це є раціональне життя. Важливо наголосити висновок професора: «Ці три душі не завжди розрізняються, бо раціональна душа не відрізняється від вегетативної та чуттєвої, а також не завжди ідентифікується, бо вегетативна душа тільки в рослинах відрізняється від чуттєвої. Звідси одна душа є тільки вегетативна, інша тільки вегетативна і чуттєва, інша раціональна, що включає в себе обидві вище зазначені» [6, с. 444–444 зв.]. У людині, вважає професор, раціональна душа як форма тіла може і фактично виконує всі операції, властиві різним реально відмінним живим істотам, як вегетативні та чуттєві.

У міркуваннях С. Яворського про раціональну душу ще яскраво помітний вплив християнської теології. Він вважає, що на підставі свідчень Святого письма раціональна душа є духовною, вона не поділяється на інтегральні частини, є незнищеною та безсмертною – так стверджує вся християнська філософія. Така душа не залежить від матерії як від причини,

подібно до інших форм, оскільки вона не виводиться, а створюється. Як духовна форма вона й не може виводитись із матерії. Душа може діяти незалежно від тіла, отже й існувати поза ним. Вона може бути прирівняна до ангела. Професор детально пояснює механізм дії раціональної душі, якій притаманні акти розуміння: «Хоча акти розуміння розпочинають від відчуттів та відчужань, однак утворення цих відчуттів йдуть далі, і завдяки своїй можливості раціональна душа піднімає їх вище, вона викликає операції самих відчуттів на свій суд. Своїми вищими діями вона досліджує, судить, оцінює, випробовує, засуджує. Про небо і зорі інакше судить, ніж відчуття, сама спілкується з інтелекціями, сама веде розмови з Богом. Вона не користується наслідками відчуттів, поки не зважить, не уявить, не подумає, не визначить безмірне, не відокремить накопичене, не узагальнить окреме» [6, с. 453 зв.]. Така душа є суттєва складова людського ества, його утворюючий акт, який внутрішньо вдосконалює свій суб'єкт і з ним становить єдине.

Детальному розглядові раціональної душі та її властивостей присвячений диспут четвертий. Тут ще раз підкреслено, що раціональна душа дається – у цьому переконує християнська віра. Професор уточнює, що така душа – це перший акт органічного фізичного тіла, що може викликати міркування. Зі Святого письма і творів Отців церкви він запозичує твердження, що душа людини створюється Богом з нічого, але не перед, чи поза тілом, а в самому тілі, як це було у випадку Адама і Єви, проте душа схиляється до тіла як до свого доповнення тільки природним вродженим потягом, тобто не утворюється інакше, як на вимогу розміщеної матерії [6, с. 523]. Стан відокремленої душі не є для неї насильним, у цьому стані душа легше й досконаліше розуміє, не підвладна багатьом проявам зла, яких зазнає в тілі, отже більше відчуває співформний собі стан і тому до нього більше схильна. У стані відокремлення душа утримує неорганічні потенції, як інтелект, пам'ять, волю. Такі потенції в прямому розумінні не відрізняються від душі, вони не залежать від матерії, проте душа не може говорити, чути, бачити, смакувати, відчувати – все це залежить від матерії. У таких міркуваннях відчувається вплив схоластизованого аристотелізму – професор не цілком відданий догматам релігії, він змушений рахуватися з ними під тиском цензури в Києво-Могилянській академії, та все ж не може не враховувати прочитане у схоластичних інтерпретаторів Аристотеля, насамперед томістів і скотистів.

Особливо помітний такий вплив у трактуванні властивостей раціональної душі – інтелекту й волі. Інтелект – це життєва потенція душі, здатна утворювати життєві операції розуміння, він міститься у всьому тілі, де є душа, адже від неї походить: «І хоча він міститься у всьому тілі, але свої

дії виконує в мозку, тому що фантазія, від якої в цьому стані інтелект залежить у дії, подає йому в мозку інтелегібельний об'єкт або за допомогою видів, або через самі свої акти» [6, с. 525 зв.]. Професор детально описує види інтелекту – активний і пасивний, вольовий і невольовий механізм збудження видів, пам'ять як пізнавальну потенцію минулого, яка раніше була теперішнім для пізнавача, зауважуючи, що види пам'яті залежать від Бога, а не від об'єктів. Певний інтерес може викликати опис механізму утворення думки як перетворення матеріальних видів у духовні за допомогою зовнішнього і внутрішнього відчуття: «Отже, коли інтелект утворює цей нематеріальний вид інтелегібельного об'єкта, то він називається діючим інтелектом, і ці види, утворені діючим інтелектом, називаються імпресивними видами, а саме пізнання називається експресивним видом, тому що найформальніше виражає об'єкт» [6, с. 529 зв.]. Думка ідентифікується із пізнанням.

Воля у трактуванні професора є раціональною потенцією через збуджені акти, що має потяг до добра залежно від пізнання. Поняттям «раціональна» воля відрізняється від чуттєвого потягу, який спільний для людини й тварини, а також від вродженого потягу, що за своєю сутністю тягнеться до свого блага. Професор не втручається у суперечку про взаємовідносини інтелекту й волі, зокрема про вищість одного над другим, вважаючи це справою теології, однак категорично стверджує, що воля є вільною: «Воля при наявності всього необхідного може діяти й не діяти, і чинити протилежне, отже є вільною, і тим відрізняється від обов'язкової потенції» [6, с. 531]. Свобода прихована у самій вольовій потенції. Адекватним об'єктом волі є добро з огляду на акти слідування, а зло – з огляду на акти уникнення. Акти волі – просте задоволення, збудження, задум, діяльний, бездіяльний, наказовий акти, вибір, акт слідування, чи уникнення прямо залежать від пізнання, отже – від інтелекту: «Як сліпий не може йти без іншого поводиря, так і воля без проводу інтелекту, або пізнання» [6, с. 532 зв.]. Розлогі міркування про свободу волі й вільне відпущення, запозичені у схоластичних інтерпретаторів, схиляють професора до думки про вільну волю людини, яка керується інтелектуальним пізнанням об'єкта волевиявлення.

Завершує С. Яворський розгляд раціональної душі питанням про навик інтелекту й волі. Навик він характеризує як «перманентну якість, що заповнює потенцію так, що вона діє або просто, або легко» [6, с. 537]. Серед навиків професор розрізняє надані Богом, надприродні, і природні, або набуті в процесі вправлення певних дій. Набуті навиків не відрізняються від інтелегібельних видів, а навиків волі є насамперед навиками інтелекту. Такі міркування, як і попередні, пререковують, що професор все ж схильний

визнати пріоритет інтелекту над волею, тобто схиляється до інтелектуалізму. Отже, С. Яворський у своєму філософському курсі, зокрема у трактуванні раціональної душі, ще досить помітно дотримується традиції схоластизованого аристотелізму, намагаючись пов'язувати запозичені у авторитетних схоластів твердження із догматами Святого писання. Частіше, ніж у курсі І. Гізеля, екскурси в Біблію та твори Отців церкви можна пояснити посиленням цензури, пов'язаною з підпорядкуванням Академії російському самодержавству.

У трактуванні раціональної душі українськими мислителями XVII ст. можна прослідкувати певну еволюцію. Так, у творі Касіяна Саковича досить багато уваги приділено опису раціональної душі поза тілом людини, її митарствам згідно вимог християнської релігії, а в філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії І. Гізеля і С. Яворського спостерігаємо прагнення представити раціональну душу в традиціях схоластизованого аристотелізму.

#### Список використаної літератури

1. Гізель І. Трактат [Про душу]. Переклад Я. Стратій // Гізель І. Вибрані твори у 3-х томах.– Т. 2.– К.–Львів: Видавництво «Свічадо», 2011.– С. 217–407.
2. Кашуба М. Трактат Касіяна Саковича «Про душу» // Переяславські сквородинівські студії. Зб. наук. праць.– Вип. 4.– Ніжин, 2017.– С. 194–200.
3. Нічик В. Коментар до праці К. Саковича «Аристотелівські проблеми або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів, складених Каллістом Саковичем» // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI–початок XVII ст.). Тексти і дослідження.– К.: Наукова думка, 1988.– С. 434–435. (Пам'ятки філософської культури українського народу).
4. Сакович К. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI–початок XVII ст.).– К.: Наукова думка, 1988.– С. 443–512. (Пам'ятки філософської культури українського народу).
5. Стратій Я. Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Гізеля // Гізель І. Вибрані твори у 3-х тт.– Т. 3.– К.–Львів: Видавництво «Свічадо», 2011.– С. 51–81.
6. Javorscij Stephan. Agonium philosophicum // Відділ рукописів ЦНБ ім. В. Вернадського.– Шифр ДС/п 52.– 748 с.

*Марія Кашуба*

#### РАЦИОНАЛЬНАЯ ДУША И ЕЁ СВОЙСТВА В УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVII ВЕКА

*Рассмотрена трактовка украинскими мыслителями XVII ст.– К. Саковичем, И. Гизелем и С. Яворским рациональной души. Обращено внимание на особенности понимания этой души как души человека, её*

происхождения, природы и свойств, в частности интеллекта и воли. Прослежена эволюция взглядов на природу рациональной души.

**Ключевые слова:** рациональная душа, К. Сакович, И. Гизель, С. Яворский, интеллект, воля.

*Mariya Kashuba*

#### RATIONAL SOUL AND ITS PROPERTIES IN THE UKRAINIAN PHILOSOPHY OF THE XVII CENTURY

*The interpretations of the rational soul by Ukrainian thinkers of the XVII century – K. Sokovych, I. Gisel and S. Yavorsky – are considered. Attention is drawn to the peculiarities of understanding this soul as the human soul, its origin, nature and properties, in particular its intelligence and will. K. Sakovich interpreted the rational soul as a human soul according to the Christian religion. Considerable attention was paid by him to the functioning of the soul after death. I. Gisel was more inclined to scholastic commentators of his time. He analyzed detailedly each concept about the definition of the soul by Aristotle. S. Yavorsky also paid his attention to scholastic aristotelism. He analyzed the properties of the human soul – intellect and will, described the skills that depend to them in details. The evolution of views on the nature and properties of a rational soul is observed.*

**Keywords:** rational soul, K. Sokovych, I. Gisel, S. Yavorsky, intelligence, will.

#### References

1. Gisel I. (2011) Traktat [Pro dushu] [Treatise «About the soul»], per. Y. Stratii. *Hizel I. Vybrani tvory u 3-kh tomakh*, t. 2, Kyiv–Lviv, Vydavnytstvo «Svichado», pp. 217–407.
2. Kashuba M. (2017) Traktat Kasiiana Sakovycha «Pro dushu» [Treatise Kasiyan Sakovich «About the soul»]. *Pereiaslavski skovorodynivski studii. zb. nauk. prats*, vyp. 4, Nizhyn, pp. 194–200.
3. Nichyk V. (1988) Komentar do pratsi K. Sakovycha «Aristotelivski problemy abo Pytannia pro pryrodu liudyny z dodatkom peredmov do vesilnykh i pokhoronnykh obriadiv, skladenykh Kallistom Sakovychem» [Commentary on the work of K. Sakovich «Aristotelian Problems or the Question of the Nature of Man with the Application of Foreword to the Wedding and Funeral Rites Composed by Callista Sakovich»] *Pamiatky bratskykh shkil na Ukraini (kinets XVI–pochatok XVII st.). Teksty i doslidzhennia*, Kyiv, Naukova dumka, pp. 434–435. (Pamiatky filosofskoi kultury ukrainskoho narodu).
4. Sakovych K. (1988) Traktat pro dushu, napysanyi velebnym ottsem Kasiianom Sakovychem, chentsem hretskoi religii [The treatise on the soul,

written by the great Father Cassian Sakovich, a monk of the Greek religion]. *Pamiatky bratskykh shkil na Ukraini (kinets XVI–pochatok XVII st.). Kyiv, Naukova dumka*, pp. 443–512. (Pamiatky filosofskoi kultury ukrainskoho narodu).

5. Stratii Y. (2011) Interpretatsiia problemy sutnosti dushi ta yii zdatnostei u «Traktati pro dushu» Inokentiiia Gizelia [Interpretation of the problem on the essence of the soul and its abilities in the «Treatise on the soul» by Innocentiy Gisel]. *Gizel I. Vybrani tvory u 3-kh tomakh*, t. 3, Kyiv–Lviv, Vydavnytstvo «Svichado», pp. 51–81.
6. Javorskij S. *Agonium philosophicum. Viddil rukopysiv TsNB im. V. Vernadskoho*, Shyfr DS/p 52, 748 p.

*Стаття надійшла до редакції 3.03.2018.*

*Стаття прийнята 30.03.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146529](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146529)

УДК 141.32+130.122

Анастасия Зиневиц

### СУЩЕСТВОВАНИЕ И БЫТИЕ В ФИЛОСОФИИ Г. МАРСЕЛЯ

*В данной статье мы показали необходимость противопоставления существования как эмпирического, профанного и Бытия как трансцендентного, сакрального, к которому пришел Г. Марсель, а также близкие ему мыслители К. Ясперс, П. Тиллих и Е. Минковский. И предложенный Марселем способ их воссоединения через понятие пути и надежды. Также мы показали необходимость введения особого экзистенциального измерения, расположенного между социальным и духовным.*

**Ключевые слова:** профанное, сакральное, Бытие, экзистенциальное измерение, трансцендентный мир.

Современную мысль постмодерна можно назвать мыслью пост-метафизической. Философы постмодерна, считавшие себя продолжателями М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, заявляли, что «опровергли» любые дуализмы, будь-то дуализм сущности и существования, внутреннего и внешнего, субъекта и объекта, истинного и ложного, эмпирического и идеального. Метафизическое, идеальное пространство было ими деконструировано, отменено, как не существующее. Также и с «дуализмом» внешнего и внутреннего, предполагающим сущность, обитающую внутри, и существование как проявление, видимое «снаружи». Ж.-П. Сартр объявляет этот дуализм несуществующим, подменяя единство внутреннего и внешнего – одним внешним, т. е. существованием, отменяя любые сущности, природы, замыслы в отношении человека. Однако, как мы покажем, далеко не все экзистенциальные мыслители разделяют позицию Сартра. Такие экзистенциальные мыслители, как Г. Марсель, Е. Минковский, К. Ясперс, П. Тиллих и В. Франкл, принадлежащие к другой, не-феноменологической традиции экзистенциального философствования, хоть и говорят о необходимости преодоления дихотомии внешнего и внутреннего, одновременно говорят о сокрытой в глубинах нашего существа экзистенции, и о нуждающейся в проявлении человечности. Так же и с «субъект-объектной» дихотомией. Экзистенциальный мыслитель В. Франкл, анализируя раскол на субъект и объект, показал, что раскол уже произошел, и нельзя решить проблему, делая вид, что раскола не существует (см.: [7, с. 72]). То же необходимо сказать и про «отмену» остальных дихотомий, преодоление которых является не данностью, но задачей. Целью данной статьи является освещение дихотомии «эмпирическое-идеальное». Мы

покажем, в чем суть противопоставления эмпирического существования и трансцендентного ему Бытия, и какой путь преодоления разрыва между ними предлагает Г. Марсель и близкие ему экзистенциальные мыслители.

Согласно Марселю, говоря о человеке, необходимо выделить особую реальность, которая располагается между трансцендентным (метафизическим, духовным) и социальным (эмпирическим) мирами. Точнее – между социумом внизу, и духом вверх. Эта человеческая реальность – располагается посередине, между ними, и не сводима ни к одному из них: «мое тело и моя жизнь, трактуемые как выживающие реальности, располагаются в зоне опыта или, символически говоря, в фазе истории, промежуточной между миром, в котором индивид все еще выступает носителем некоторых таинственных энергий, космических или духовных, трансцендентность которых он сам смутно ощущает, и миром социализованным, может быть, даже урбанизованным, в котором значение первородства все более затуманено, а ударение, напротив, ставится все сильнее на функции, выполняемой в определенной экономической системе, одновременно и абстрактной и тиранической» [2, с. 76–77].

В каждом человеке социальные и духовные факторы соединяются в некое уникальное единство. В экзистенциальном опыте человека происходит проживание и социального, и духовного, а затем их проявление, воплощение в образе жизни и поступках человека. Но сами по себе ни социальное измерение, ни духовное измерение, никакие другие «измерения» не обладают «реальностью» вне и помимо меня как экзистирующего субъекта. Разумеется, социальный мир существует объективно, независимо от меня, как «среда» моего обитания. Но то, как я в нем живу и живу ли только в нем или соотношу его с духовным миром – зависит исключительно от меня.

Современными экзистенциальными феноменологами вводится термин «**экзистенциальная реальность**» («existential reality», М. Cooper), «реальность жизни», «человеческая реальность» («reality of life», «human reality», Е. van Deurzen), дабы не оставлять сомнений, что имеется виду реальность моей жизни, а не реальность «вообще» (реальность факта, события, экономической/политической ситуации, социальной, природной среды, верифицируемая/эмпирическая реальность науки).

С нашей точки зрения, лучше говорить об «**экзистенциальном взгляде на реальность**», используя термин Г. Марселя, дабы избежать объективации экзистенциальной реальности. Тогда станет ясно, что только человеку мир открывается или как эмпирическая реальность, или же как экзистенциальная – в зависимости от взгляда человека, его «точки зрения»,

установки, миро-отношения. Как поясняет исследователь и переводчик трудов Г. Марселя В. П. Визгин: «Выражение «экзистенциальное» (*l'existentiel*) Марсель употребляет для обозначения особого измерения реальности, доступ к которому открывается лишь при продумывании религиозного и этического опыта личности» [1, с. 23].

Взгляд на реальность как на набор внешних объектов, вещей, Э. Гуссерль назвал «естественной установкой», господствующей и в науке, и в повседневной жизни. Однако, с нашей точки зрения, редуцируя естественно-научные концепции, подменяющие собой феномены, Гуссерль не редуцирует саму установку Наблюдателя, отстраненного зрителя, находящегося по отношению к миру вне и над ним. Тогда как экзистенциальный взгляд на реальность – это взгляд не наблюдателя, не пользователя, но участника. Согласно Марселю: «Будучи живыми существами, но слишком склонными к тому, чтобы отворачиваться от нашей реальности, с тем чтобы теряться среди орудий, материалов и накопленных интеллектом отходов, мы можем утратить контакт с Живой вечностью. В ней мы участвуем – причем само наше бытие есть такое участие...» (выделено мной – А. З.) [3, с. 119].

Схожее утверждение найдем и у близкого Марселю экзистенциального мыслителя П. Тиллиха: «экзистенциальное мышление – это мышление, которое сознает конечность и трагедию всякого человеческого существования... Слово f “экзистенциальный” ...обозначает мышление в сфере этических решений, ...предельного интереса, т. е. обозначает мышление, происходящее со страстью и захваченностью» [6, с. 457]. Экзистенциальное мышление характеризует предельный интерес, в котором наша витальность, экзистенция, страсть, энергия, жизненный порыв, которые суть разные имена одних и тех же сил, объединяются с нашим духом, придающим им направление. Как поясняет Тиллих, в одухотворенной душе и «объединяются витальность и интенциональность» [13, с. 82–83].

Как видим, есть два способа отношения к реальности: как к «объективной» – миру объектов, столов и стульев, каковой стороной она открывается мне как зрителю, и как к «сакральной» реальности моего бытия. Речь идет не о двух реальностях, существующих сами по себе (что опять же значило бы «объективное» существование этих реальностей, независимое от конкретного человека), а о двух установках: в первой я зритель, во второй – соучастник «Мистерии Бытия».

Подтверждение нашего тезиса находим у исследователей Марселя П. Прини и П. Местера. Последователь Марселя Пьетро Прини комментирует: «Метафизика есть... разоблачение радикальной практической установки, или, точнее, “позиции” человека в отношении реальности, порождающей

как приемы объективной мысли, так и тревожность исключенной из нее моей личности. Можно также определить ее через выражения Г. Марселя, как “сакральное знание” или мистическое участие (*participation*) которое... протivостоит “профанному знанию” зрителя, порожденному первичным отрицанием бытия» [12, с. 69] (пер. с фр. мой – А. З.). Как видим, при «практической установке» человеку доступна лишь объективированная эмпирическая реальность и «профанное» знание о ней. Доступ к метафизической реальности Бытия и «сакральному знанию» лежит лишь через участную позицию.

Исследователь Марселя Р. Местер поясняет: «В отличие от атеистической философии Сартра, человеческая реальность Марселя не сводится лишь к самому человеку. Философия становится поиском, который коренится в человеческой реальности, при этом трансцендируя ее и двигаясь к царству духовного, где философ склоняется в трепете перед значимостью открывающихся таинств. Метафизика более не является абстракцией бытия-как-такового, но становится конкретным анализом бытия-в-ситуации. Бытие есть таинство и доступно только через присутствие. Философствование задействует всего человека: это тотальный акт, где «размываются грани меж этической рефлексией, метафизикой и духовностью» [10, с. 135] (пер. с фр. мой – А. З.). Как видим, Бытие Марселя, в отличие от Бытия Хайдеггера и «человеческой реальности» Сартра, метафизично, трансцендентно эмпирическому существованию. Можно сказать, что Марсель выстраивает оппозицию существование-и-бытие, за которой скрывается оппозиция профанное-и-сакральное. Где Бытие, как Сакральное – трансцендентно по отношению к существованию как профанному. Можно сказать так: Бытие – интермитентно, а не перманентно. Возможно существовать, и одновременно не быть, выпасть из «онтологического измерения», пасть в повседневность, *Das Man* (Хайдеггера). Тревога, страх, отчаяние есть переживания, характерные именно для профанного существования. По Марселю, дабы помыслить Бытие как Целое, не разлагая его на части требуется иная, не аналитическая рефлексия. Он называет ее «второй», «восстанавливающей» рефлексией, благодаря которой человек обретает сакральное знание о Бытии.

Схожим образом дружественный Марселю экзистенциальный философ К. Ясперс разделяет три способа мышления: «Философствуя, мы отделяем ориентирование в мире, как изучение объективной действительности, просветление экзистенции, как призыв к самобытию, и метафизику как искание трансценденции. Но подлинное бытие мы находим лишь там, где эти три способа бытия – мир, экзистенция и трансценденция – без каких либо неясностей сплетаются для нас воедино, так что ни один из них не есть



без другого» [8, с. 97–98].

С одной стороны, мир открывается как безразличная к экзистирующему человеку объективная данность, которой он владеет, пользуется, познает, потребляет, ориентируется, изменяет с помощью техники. Во всех этих актах мир есть объект, готовая, завершенная вещь-в-себе. «Но с точки зрения трансцендирования этот мир есть лишь существование, которое не есть из себя самого, но есть лишь явление» [8, с. 106]. Мир есть не готовый объект, но возможность, он не завершен. По Ясперсу – мир «двусмыслен» и может предстать человеку и как данность, и как возможность. И как эмпирическая действительность, и как реальность моей жизни. И как чужой мир, существующий сам по себе, и как мой мир. Каким он предстанет человеку зависит от него самого. Только человеку даны оба миро-видения. И только человеку дано соединить небо и землю, идеальное и материальное в своей мысли, поступках, жизни. Достигаемое им (через себя, в себе) единство двух «миров» (или двух аспектов мира) и есть подлинное бытие. Что касается его самого: «Человек, поскольку он не просто есть часть мира, но может свободно быть самим собой, есть возможная экзистенция» [8, с. 106]. Сам человек незавершен, возможен. От него зависит – замкнется ли он в эмпирии или соотнесет свою жизнь с избранными им идеалами.

Говоря о Бытии как о трансцендентном, мы выходим еще на одну оппозицию – время-и-вечность. Время – существование на горизонтале, тогда как вечность – вертикаль. (Схожее противопоставление формального времени («хроноса») и подлинного времени («кайроса») найдем у П. Тиллиха). Существование может быть бес-путным, идущим из ниоткуда и ведущим в никуда, что присуще, по Марселю нигилистической философии отчаяния. Такое существование Хайдеггер называет «бытием-к-смерти», ибо если нет вертикали, то единственный конечный пункт существования – это смерть. Но существование может быть «на пути к...», в этом случае оно пронизано верой в некий идеал, являющийся итогом этого пути, и надеждой на его достижение. Ученик Марселя П. Рикер комментирует: «Бытие и надежда – по одну сторону, по другую – существование и путь. Но если мы постигнем глубокое единство надежды и странствия, мы постигнем также неразрывную связь двух вопросов – о бытии и о существовании» [3, с. 187], и далее говорит о проникнутости философии Марселя «глубоким единством телесного и духовного», и «тесной преемственности между инкарнацией, которая является ...основой всех ...наших поисков, и этой надеждой, которая есть ...беспреданное возобновление пути» [3, с. 187]. Тогда всякое конкретное существование человека есть вариант пути к Бытию и в переживаемые моменты бытия

оно сакрализуется. Сакральная реальность – это не уход из мира повседневности в иной мир духовности, но единство духовного и эмпирического. «Попадая» в Бытие, мы пре-бываем в священной реальности, наш мир, наша плоть освящаются и одухотворяются, а наше существование преобразуется в бытие. К схожему выводу пришел и С. В. Таранов: «Г. Марсель проголосив “мандри” одним з найважливіших символів його філософії і людської екзистенції взагалі, оскільки людина і є той мандрівець, який відшукує шлях із темряви свого життя до світла істинного буття. Два світи, ... (“володіння” та “буття”, “бажання” та “любви”, “проблеми” та “таїни”, “первинної” та “вторинної рефлексії”) є віхами цього шляху. Аналіз поглядів мислителя призводить до висновків, що людина має прагнути трансценденції, спираючись на свої поцейбічні можливості, від тілесності їй належить підійматися до духовних вершин – у бік Буття, до Бога» [5, с. 79]. Надежда же есть то, благодаря чему (по Г. Марселю и Е. Минковскому) мы вообще можем двигаться из прошлого в будущее.

Оппозиция же Бытия и Небытия (или Ничто) просто лишена для Марселя смысла, который вслед за Бергсоном убежден, что Бытие есть, а Небытия (Ничто) нет. Разумеется, тема смерти присутствует в его творчестве, но вовсе не является определяющей человека, как у Хайдеггера. Человек по Марселю не есть ни конечное существо, ни его тело, ни его жизнь, ни его свобода (Сартр). Человека можно было бы определить через его конечность, если бы он был лишь телом или своей жизнью, если бы он существовал на горизонтале, имеющей начало и конец, как всякая вещь физического мира. Смерть тогда была бы Абсолютом.

У Марселя же смерть трактуется как «постоянное приглашение к абсолютной измене, как подстрекательство к тому утверждению, что ничего не существует и ничто не значимо» [2, с. 135]. Когда «я рискую не только поддаться завлекающим чарам смерти, но и увидеть мир как дворец иллюзии, в котором она в конце концов имеет последнее слово» [2, с. 136]. Но кроме горизонтального существования, согласно Марселю, есть вертикаль, трансцендентный мир. При этом мир сакрального не существует объективно, как мир идей Платона или духовный мир религии. Поворот Марселя к субъективности означает: сакральное существует благодаря моей вере. Марсель пишет: «верить (не в смысле «допускать, что») – это всегда верить в ты, то есть в личную или сверхличную реальность, к которой можно обращаться с призывом и которая располагает по ту сторону всякого суждения, выносимого относительно какой-то объективной данности» [2, с. 133]. Однако, при всех различиях в экзистенциальных позициях Марселя и Хайдеггера, сам Марсель признает философское родство с Хайдеггером:

«Мне кажется, самое главное в общности наших позиций – это чувство сакральности бытия, убеждение, что бытие – священная реальность» [4, с. 174]. Марселя и Хайдеггера объединяет сакрализация Бытия.

Есть нечто, большее меня самого, моего конечного тела, жизни и «я», нечто сверх-индивидуальное. Это нечто пронизывает меня (в той мере в какой я «проницаем», «открыт» ему). И это не просто поток жизни, понятой натурально, ибо такое мировидение не освобождает от страха смерти и бессмысленности жизни. «Не совсем верно, что я есть моя жизнь, так как мне дано порой судить ее и не признавать моего тождества с ней. Это суждение о ней возможно только на основе того что я есть, то есть того, во что я верю. Кажется, что отсюда начинается движение, освобождающее меня от объективного пессимизма и от смерти» [2, с. 136]. Я есть часть Бытия, которое, по Марселю, есть Символ Сакрального. П. Тиллих также вводит Бытие как новый символ, когда «традиционные символы... утратили свою силу» [13, с. 189]: «Мужество принять в себя отсутствие смысла предполагает такое отношение к основанию бытия, которое мы назвали “безусловной верой”... которая говорит Да бытию, не видя ничего конкретного, что могло бы победить небытие судьбы и смерти» [13, с. 189].

Друг Марселя, экзистенциальный мыслитель, основатель феноменологической психиатрии во Франции Эжен Минковский также вводит «сферу духовной общности с тем, что превосходит меня и ведет меня...» [11, с. 45], которую я несу в себе, в своем личностном порыве. Эта духовная сфера носит «сверх-индивидуальный» характер. Но кроме вертикали духа вверху и горизонтали эмпирического существования, Минковский добавляет еще и глубину: «Когда, я утверждаю себя в жизни через свой личностный порыв, я вижу, что мой порыв проистекает из глубинного внутреннего источника моего существа, в итоге кристаллизуясь на поверхности в совершенном акте. ...Глубинное измерение нашего “я” предстает перед нашими глазами. ...мы чувствуем, что это истинный источник нашей жизни. ...Эту глубину – ...лучше выразить в категориях становления, чем бытия. Следовательно, мы предпочитаем говорить об измерении, идущем в глубину, а не просто о глубине» [11, с. 46]. За всеми элементами нашей психической жизни (восприятие, чувства, представления, акты воли), всеми проявлениями и действиями всегда есть то, что лежит «за» ними: «источник самой жизни». Как видим, люди со-природны друг другу не только на духовном уровне, но и на глубинном уровне, который есть сама жизнь, в потоке становления пронизывающая и объединяющая все живое.

Другие экзистенциальные мыслители также выделяют несколько «измерений» или уровней человеческого существования. Л. Бинсвангер

выделял: мир Umwelt (окружающий мир природы), Mitwelt (мир взаимоотношений с другими) и Eigenwelt (внутренний мир). Э. ван Дорцен, одна из основателей экзистенциальной терапии в Великобритании, последователь Р. Д. Лэинга, добавила к мирам Бинсвангера четвертый мир: Uberwelt (духовный мир) – мир идеалов, смыслов, ценностей и верований.

Согласно Э. ван Дорцен, «мы все время вовлечены в четырех-измеренческое силовое поле. Во-первых, нами управляет физические, биологические, природные силы. Во-вторых мы погружены в социальную, культурную сеть. В-третьих, нами управляет наша собственная личность, характер и ментальные процессы. В-четвертых мы определяемся нашим отношением к общей структуре смысла, через который мы испытываем мир и извлекаем его смысл на идеологическом или духовном измерении» [9, с. 138–139] (пер. с англ. мой – А. З.). Как видим, измерения понимаются не как разные «миры» или среды, отделенные друг от друга. Но как силовые поля, влияющие на нас. При этом человек выступает в них в различных качествах. В природном поле он выступает как биологическое тело, в социальном – как социальный организм, функционер, носитель психики и исполнитель социальных ролей. Личностное поле, по Дорцен, есть внутренний мир, мир отношений с самим собой. Это ближний, интимный круг человека, в котором он не функционирует, но живет, заботится, любит. По нашему мнению, это силовое поле, расположенное Дорцен между социальным и духовным, и есть та человеческая реальность, расположенная Марселем между социальным и трансцендентным мирами. Здесь человек выступает как экзистенция, но еще не как личность. В этом измерении, которое мы предлагаем назвать **экзистенциальным**, человек из чужого социального мира возвращается в «свой» мир. Из неподлинного существования в подлинное бытие, из Das Man в Dasein, говоря в терминах Хайдеггера. Без этого экзистенциального измерения как предпосылки, невозможно и следующее – духовное измерение, в котором человек выступает уже не как экзистенция, но как личность. Тогда личность есть не отдельное силовое поле, но особое качество, в котором человек выступает в высшем, духовном измерении.

**Выводы.** Мы пришли к неизбежности противопоставления существования как эмпирического, профанного и Бытия как трансцендентного, сакрального. Однако, только при наличии «второго этажа» можно судить о «неподлинности» или «недостаточности» первого. С точки зрения Dasein, существование в социальной эмпирии есть падение в неподлинный мир Das Man, т. е. деградация, искажение существования человека. Однако, внутри мира Man человек, выполняющий свои функции как отлаженный механизм, суть норма. Пространство идеального

оказується той «перспективою», той мета-позицією, с якою можна судити об емпіричній дійсності. Тоді крім горизонталі вимагається вертикаль. Але ці «два етажі» існують не «паралельно», а пронизують одне одного. В результаті, розглянувши онтологічну концепцію Г. Марселя і близьких йому мислителів, ми дійшли до можливості обґрунтування єдинства трансцендентного (Буття) і емпіричного (існування), зрозуміється, в тому випадку, якщо існування людини є шлях до Буття.

#### Список используемой литературы

1. Визгин В. П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике.– СПб.: Наука, 2013.– 411 с.
2. Марсель Г. Опыт конкретной философии.– М.: Республика, 2004.– 224 с.
3. Марсель Г. О смелости в метафизике.– СПб.: Наука, 2013.– 411 с.
4. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы.– М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995.– 187 с.
5. Таранов С. В. Теологичний екзистенціалізм.– К.: Четверта хвиля, 2014.– 328 с.
6. Тилліх П. Избранное: Теология культуры.– М.: Юрист, 1995.– 479 с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла.– М.: Прогресс, 1990.– 372 с.
8. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире.– М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012.– 384 с.
9. Deurzen E. van. Everyday mysteries: a handbook of existential psychotherapy. 2nd ed.– London: Routledge, 2010.– 370 p.
10. Mester P. Gabriel: mystery of being // *Dominicana*.– V. 48, № 2.– 1963.– P. 129–136.
11. Minkowski E. Le temps vecu. etudes phenomenologique et psychopathologiques.– Paris: d'Artrey, 1933.– 401 p.
12. Prini P. Gabriel Marcel et la Methodologie de l'Inverifiable.– Paris: Desclée de Brouwer, 1953.– 129 p.
13. Tillich P. The Courage to Be.– New Haven: Yale University Press, 1980.– 197 p.

#### Анастасія Зіневич

#### ІСНУВАННЯ ТА БУТТЯ В ФІЛОСОФІЇ Г. МАРСЕЛЯ

У даній статті ми показали необхідність протиставлення існування як емпіричного, профанного і Буття як трансцендентного, сакрального, до якого прийшов Г. Марсель, а також близькі йому мислителі К. Ясперс, П. Тилліх і Е. Мінковський. І запропоноване Марселем обґрунтування їх єдності через поняття шляху і надії. Також ми показали необхідність запровадження особливого екзистенційного виміру, розташованого між соціальним і духовним.

**Ключеві слова:** профанне, сакральне, Буття, екзистенційний вимір, трансцендентний світ.

#### Anastasiia Zinevych

#### EXISTENCE AND BEING IN G. MARCEL'S PHILOSOPHY

In this article we have shown the necessity of opposing the existence as empirical, profane and the Being as transcendental, sacral, to which G. Marcel came, as well as such like-minded existential thinkers, as K. Jaspers, P. Tillich and E. Minkowski. We have shown the possibility of their unification through the notion of path and hope, proposed by Marcel. We have also shown the necessity of introducing a special "existential dimension" of reality, which Marcel placed between social and spiritual worlds. In this dimension of reality, the social and spiritual factors unite in each human being in a unique way, first experienced and then manifested, embodied by him in his way of life, acts and deeds. As we have shown, if the social world exists objectively, the spiritual world doesn't have its separate reality as in Plato's image of ideal world outside and besides human as an existing subject. Also we have shown, how the proposed existential dimension corresponds with three-world model of L. Binswanger and four-dimensional model of E. van Deurzen. We proposed to regard existential dimension as a level, where person acts as an existenz, while in biological dimension he acts as a physical body, in social – he acts as social function, and in spiritual dimension he acts as a personality.

**Keywords:** profane, sacred, Being, existential dimension, transcendental world.

#### References

1. Vizgin V. P. (2013). Ekzistencijalna filozofija Gabrielia Marselia [Existential philosophy of Gabriel Marcel], *Marcel G. O smelosti v metafizike, Sankt-Peterburg*, Nauka, pp. 5–31
2. Marcel G. (2004). Opyt konkretnoj filosofii [The essay on concrete philosophy], *Moskva*, Respublika, 224 p.
3. Marcel G. (2013). O smelosti v metafizike [On the courage in metaphysics], *Sankt-Peterburg*, Nauka, 411 p.
4. Marcel G. (1995). Tragicheskaya mudrost filosofii. Izbrannyye raboty [Tragic wisdom of philosophy. Selected works], *Moskva*, Izd-vo gumanitarnoy literatury, 187 p.
5. Taranov S. V. (2014). Teologichnii ekzistencijalizm [Theological existentialism], *Kiev*, Chetverta khvilia, 328 p.
6. Tillikh P. (1995). Izbrannoe: Teologiya kultury [Selected works: theology of culture], *Moskva*, Jurist, 479 p.
7. Frankl V. (1990). Chelovek v poiskax smysla [Man's search for meaning], *Moskva*, Progress, 372 p.

8. Jaspers K. (2012). *Filosofiya. Kniga pervaya. Filosofskoye oriyentirovaniye v mire* [Philosophy. Book one. Philosophic orientation in the world], *Moskva*, Kanon+ROOI Reabilitatsiya, 384 p.
9. Deurzen E. van. (2010). *Everyday mysteries: a handbook of existential psychotherapy*, 2nd ed., *London*: Routledge, 370 p.
10. Mester P. (1963). Gabriel Marcel: Mystery of Being, *Dominicana*, V. 48, #2, pp. 129–13
11. Minkowski E. (1933). *Le temps vecu. Etudes phenomenologique et psychopathologiques*, *Paris*, d'Artrey, 401 p.
12. Prini P. (1953). *Gabriel Marcel et la Methodologie de l'Inverifiable*. *Paris*, Desclée de Brouwer, 129 p.
13. Tillich P. (1980) *The Courage to Be*. *New Haven*, Yale University Press, 197 p.

*Стаття надійшла до редакції 8.05.2018.  
Стаття прийнята 30.05.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146530](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146530)

UDC 130.2

*Elena Sobolevskaya*

SCIENCE INDEX (SPIN-code): 3893-7674

**THE DESTINY OF LANGUAGE IN  
THE CONDITION OF EXILE  
(approaches to the problem)**

*The article deals with exile as existential condition in its relationship with the language and the poet as the keeper of language. Based on Joseph Brodsky's creative heritage, the author shows that exile for the poet is primarily expulsion from the native culture and the native language. The fate of exiled is not given to everybody. The exile is the ultimate lesson of linguistic humility. A person begins to feel himself «a grain of sand in the desert» and finds a special mode of measuring his creative powers - human infinity. Brodsky sees the fertile power of exile in an unprecedented and even lightning acceleration of professional escape into isolation, where a poet is left alone with the language. Moving forward through variety of language spheres and elements, the poet shows how things are there. In order to most closely reflect one or another state of the language, the poet's soul must fall into that state, be in this state and capture it, perhaps against the personal will, but by the language's will. The language is despotic; it prescribes what and how to speak. The poet's craft is to allow the language to speak on its own. There are four modes of exile: initial exile, the birth into the material world as payment for original sin; real belonging to the Jewish, to the nation-exiled (or conscious identification with the Jews); exile from the motherland, or socio-political exile; exile as natural and at the same time - metaphysical condition of the poet. These states strengthen each other. The poet-exiled passes the way from the condition of groundlessness, from the being, lost its meaning, to the being-fulfilled, found its meaning. This way lies through the language, as the necessary purgatory and the only salvation. The ill-fate, a blind trick of fate, through free existential choice, through acceptance of the exile as a punishment and at the same time - as Divine gift transfigures into the destiny, foresight and foreknowledge, both for the poet, and for the language. The destiny of the poet becomes the destiny of the language, and vice versa.*

**Keywords:** *exile, language of the poet, mother tongue, existential choice, fate of the poet, fate of the language, destiny of the poet, destiny of the language.*

The beginning of each person's life is always connected with certain circumstances that are set from above. As soon as a person finds himself in the world, he (or she) thereby appears in the certain time, place, and epoch. We do not choose our parents, motherland, culture or language. Our life is to a greater

or lesser extent formed by forces, which are not subject to us. We agree with such state of affairs, take it for granted or oppose it, but in any case, we are compelled to reflect on this state of things one way or another. Death, loneliness, despair, anxiety, fear are rightly recognized as the main existential conditions of a human being. However, the feeling of these conditions as truly significant ones intensify, when there are some special, extreme circumstances, some fatal, inevitable and in fact irreversible life situation. In this case, it is about exile. Exile can be understood as one of the forms of punishment of citizens who for any reasons poses a threat to the state system. Then we can remember about the ostracism, known since antiquity. At the same time, the exile can also be understood as a particular existential condition, realized by the person. Before being expatriated, we are already expelled from non-being into being, from the condition of timelessness into the condition of time. Our staying in the world, in earthly life is already exile, and the earth itself, as M. Voloshin once said, is the «sacred land of exile» («Corona astralis»). So that a political expulsion can be added to the initial expulsion.

The fate of exiled is not given to everybody. Poets, philosophers, thinkers in this regard are the chosen ones. They are mocked, humiliated, forced to be silent, and if that is not enough, they are expatriated or simply exterminated. Once, Socrates was sentenced either to the death penalty or to the lifelong exile. The fate of an exile befell Ovid and Dante. Majority of Russian religious philosophes, poets and writers of the Silver Age were in voluntary or forced exile. Those, who remained in their homeland (M. Voloshin, P. Florensky, O. Mandelstam, A. Akhmatova, B. Pasternak, and many others), went into internal exile. E. Husserl, T. Mann, H. Hesse, W. Benjamin and so on and so on were exiles. The fate of exile also befell Joseph Brodsky. Having been forced to leave the Soviet Russia in June 1972, he nevermore returned to his native land.

A long-term stay in a foreign land, far from native places, from long-suffering native Leningrad, as the focus of the native and universal culture, the pain of separation from family and dearest friends - that was milieu in which the poet created his works. These life circumstances formed not only Brodsky's biography, but also the thematic perspective of his works. The exile and its comprehension were the main subject of the poet's long, essentially philosophical reflections in verse and prose. Beginning his way as «the poet in exile, he became the poet of exile» [4]. And it is already a different level and a different degree of spiritual identity of the person. The exile was not an end in itself for Brodsky. This existential state provided a fertile field for comprehending the language and the poet's craft: the language as poetic value, finding flesh in the space of the literature work, and at the same time - as metaphysical value, remaining always dark and inexhaustible in its depths. The exile as existential

state of the poet and the language in its relation to things, events, and to the world perception become those modes, from within which the poet identifies the lifeway as genuine and not genuine.

***What is the exile as an existential condition in its relationship with the language and the poet, as the keeper of language? And what is the language in its relationship with exile, as an existential condition of the poet?***

Finding himself in exile, Brodsky was not aiming for reproaching of his homeland, nor justifying and exalting of himself. He saw in this event a certain sacred meaning. «Decisions of this sort,- as he said,- are made in spheres enough high, almost seraphic ones» [2, p. 63]. However, it relieved the poet from neither homesickness, nor despair and fear of the unknown. Since Brodsky is, above all, a poet, he is profound concerned about his dwelling in another country and so immersing in another language environment. «I do not think that it can destroy the consciousness, but it can impede its work. Even not the presence of the different language environment, but the absence of the old one. In order to write in any language well, you need to hear it - in pubs, in trams, in a grocery store. I have not invented yet how to fight with it. However, I hope the language travels together with the person. And I hope I will deliver the Russian language to that place wherever I arrive myself. All, in the end, is in God's hands» [2, p. 71].

In that way Brodsky saw the fate of the language in 1972, at the very beginning of his forced wandering. There was still no large-scale and also deep understanding of the inseparable correlation between exile and language, which will come later and will be most clearly expressed in his speech «The condition we call exile» at the Wheatland Conference in Vienna in 1987. Therein Brodsky talks about what the exile teaches and how the poet should perceive its lessons.

First of all, the exile teaches us humility, and moreover - it is the ultimate lesson of this virtue. This refers to the linguistic humility because of the inevitable language barrier (at least at first). A person begins to feel himself «a grain of sand in the desert» and finds a special mode of measuring his creative powers - human infinity, not the works of fellow writers. Just out of human infinity the poet should speak, or else write. «...Exile,- insists Brodsky,- is a metaphysical condition. At least, it has a very strong, very clear metaphysical dimension...» [3]. Awareness of the metaphysics of his situation and the metaphysics of exile as such for the writer is a matter of great importance. This condition is not just awareness of the loss of the native ground under your feet, not just awareness of the loss of native streets and your native city. This is also the lifetime experience of the distracting from the sensual world in general, the experience of self-separation from oneself-empirical, the type of self-estrangement. It is a sort of exercise in dying and death, which for the poet, as

the keeper and parent of the sacred word, is no less significant than for the philosopher. Continuing this Platonic association, one can say that exile, as metaphysical condition, acts as a midwife of a poetic thought.

Brodsky sees the fertile power of exile in an unprecedented and even lightning acceleration of professional escape into isolation, into the absolute perspective, namely, into that particular mode of existence where a poet is left alone with the language. Being in ordinary circumstances, the poet would have to strive for this necessary mode of existence for lifelong. However, making all possible efforts, there is no guarantee that he will finally be there. While exile brings him to the desired point in one night.

For clearing of such an extraordinary event Brodsky resorts to the help of the following metaphor: «...to be an exiled writer is like being a dog or a man, hurtled into outer space in a capsule (more like a dog, of course, than a man, because they will never bother to retrieve you). And your capsule is your language. <...> For one in our profession, the condition we call exile is, first of all, a linguistic event: an exiled writer is thrust, or retreats, into his mother tongue. From being his, so to speak, sword, it turns into his shield, into his capsule. What started as a private intimate affair with the language, in exile becomes fate - even before it becomes an obsession or a duty» [3].

Long-term reflections on the language and the language itself in its poetic mode determined the poet's estranged view of the world around, society, his contemporaries and predecessors, and, finally, on himself as the executor of the main task of literature - to give to the person the true scale of what is happening without taking up a teacher's position. And the true scale of the happening can be given only through a really artistic work, through a really artistic word. And it became possible owing to the exile and more precisely - to that condition of exile, in which the poet, by the will of fate, ends up and in which he is capable to stay. Bad literature testifies to treachery both in relation to the mother tongue and in relation to the motherland and compatriots as to that special cultural space where your language lives and forms naturally.

When Brodsky was given the opportunity to address, as that is called, to *urbi et orbi*, he already speaks not only for himself, but also for his great teachers and predecessors. He mentions five names - Osip Mandelstam, Marina Tsvetaeva, Robert Frost, Anna Akhmatova, Wystan Auden [1, p. 44]. Their lives and deaths were different, but each of them can rightly be called an exiled. Marina Tsvetaeva holds a special place among the others because of her deep sense of exile as a necessary existential state of the poet, which is expressed since the 1920s in almost all of her works. Thus, in «The Poem of the End» she calls poets Jews («V sem khristianneyshem iz mirov / Poety - zhidy!»), and in the poem «Homesickness ...» proclaims a special status of the poetic language

as the language in which outcasts express themselves and which anyway nobody can understand («Ne obol'shchus' i yazykom / Rodnym, yego prizyvom mlechnym. / Mne bezrazlichno - na kakom / Neponimayemoy byt' vstrechnym!»). In connection with the mentioned poets, it is possible to remember also Dante as a great poet-exiled. During his staying in Florence, Brodsky literally found himself in the mode of Dante, expelled from this city and experienced Dante's fate as his own one («December in Florence»).

Life experience of the poet-exiled, his long-term wanderings in the language universe, the native and the different others, show that the language reveals itself through various images. It is and the shield of the poet, and the preserving him capsule, and the mechanism of lightning acceleration of the thought and at the same time - that inexorable force, that dictator, who has unlimited power over the poet. Moving forward through variety of language spheres and elements, the poet fixes language life: shows how things are there. In order to most closely reflect one or another state of the language, the poet's soul must fall into that state, be in this state and capture it, perhaps against the personal will, but by the language's will. The language is despotic; it prescribes what and how to speak. And the poet's craft is to allow the language to speak on its own. As Brodsky said in his Nobel speech, «what in the vernacular is named the voice of the Muse is, in reality, the dictate of the language; the poet is «the means of the existence of language»; the poet falls into dependence on language as others fall into dependence on alcohol or drugs [1, pp. 52, 54].

Now it is possible to distinguish, at least, four modes of exile of the poet: initial exile, the birth into the material world as payment for original sin; real belonging to the Jewish, to the nation-exiled (or conscious identification with the Jews); exile from the motherland, or socio-political exile; exile as natural and at the same time - metaphysical condition of the poet. Being experienced by one person, these conditions strengthen each other. The poet-Jew by ethnic origin always feels more acutely the fatal homelessness and detachment. Therefore, the desire to find home in the language, in the poetic work is stronger. That poet actually has to build the home by the own language means. Building such home, the poet builds the own spiritual world, the rhythm of the soul, and so for the first time moves to the world and to himself as to the newfound sacred being. The world finds sense, starts being perceived as the only native Home through movement to it by means of language.

Since the exile is realized, cultivated and comprehended by the poet as the natural condition, so the poet acts as the language's servant, as that special point in being where the language finally finds itself in the sound, in the word, in the speech. The poet and the language finally overtake, comprehend and interpenetrate each other. As Brodsky says, the poet is reduced to pen's rustle

on the paper, to wedges and ringlets of the letters, to commas and full stops. In the end, only a part of the speech remains from the poet.

The poet-exiled passes the way from the condition of groundlessness, from the being, lost its meaning, to the being-fulfilled, found its meaning. And this way lies through the language, as the necessary purgatory and the only salvation. The ill-fate, a blind trick of fate, through free existential choice, through acceptance of the exile as a punishment and at the same time - as Divine gift transfigures into the destiny, foresight and foreknowledge [5], both for the poet, and for the language. The destiny of the poet becomes the destiny of the language, and vice versa.

#### References

1. Brodskij I. A. (2003) Lica neobshhim vyrazhen'em. Nobelevskaja lekcija [Nobel lecture], *Sochinenija Iosifa Brodskogo*, v 7 tt., t. 6, Sankt-Peterburg, Pushkinskij fond, pp. 44-54.
2. Brodskij I. A. (2001) Pisatel' - odinokij puteshestvennik [A writer is a lonely traveller], *Sochinenija Iosifa Brodskogo*, v 7 tt., t. 7, Sankt-Peterburg, Pushkinskij fond, pp. 62-71.
3. Brodsky J. (1988) The Condition we call exile, *The New York Review of Books*, January 21, 1988, vol. 34, № 21&22, pp. 1-6, <https://www.nybooks.com/articles/1988/01/21/the-condition-we-call-exile/>
4. Patterson D. (1993) From Exile to Affirmation: The Poetry of Joseph Brodsky, *Studies in 20th & 21st Century Literature*, vol. 17, is. 2, article 12, <https://newprairiepress.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1330&context=stcl>
5. Vezhbickaja A. (2011) Sud'ba i predopredelenie [Fate and Destiny], *Vezhbickaja A. Semanticheskie universalii i bazisnye koncepty*, Moskva, Jazyki slavjanskih kul'tur, pp. 424-497.

*Олена Соболевська*

#### ДОЛЯ МОВИ В ЕКЗИСТЕНЦІЇ ВИГНАННЯ

(на підступах до проблеми)

У статті розглядається вигнання як екзистенційний стан в його взаємозв'язку з мовою і поетом, як зберігачем мови. Грунтуючись на долі Йосипа Бродського, автор показує, що вигнання для поета – це перш за все вигнання з рідної культури і рідної мови. Опинившись у вигнанні, поет вибудовує свій дім засобами своєї мови і вперше рухається до всесвіту і самому собі як знову знайденому сакральному буттю. Вигнання, усвідомлене поетом як його природний і, разом з тим, необхідний метафізичний стан, виступає в якості повитухи поетичної думки.

**Ключові слова:** вигнання, мова поета, рідна мова, екзистенціальний вибір, доля (fate) поета, доля (fate) мови, призначення (destiny) поета, призначення (destiny) мови.

*Елена Соболевская*

#### СУДЬБА ЯЗЫКА В ЭКЗИСТЕНЦИИ ИЗГНАНИЯ

(на подступах к проблеме)

В статье рассматривается изгнание как экзистенциальное состояние в его взаимосвязи с языком и поэтом, как хранителем языка. Основываясь на судьбе Иосифа Бродского, автор показывает, что изгнание для поэта – это прежде всего изгнание из родной культуры и родного языка. Оказавшись в изгнании, поэт выстраивает свой дом средствами своего языка и впервые движется к миру и самому себе как вновь обретенному сакральному бытию. Изгнание, осознанное поэтом как его естественное и, вместе с тем, необходимое метафизическое состояние, выступает в качестве повитухи поэтической мысли.

**Ключевые слова:** изгнание, язык поэта, родной язык, экзистенциальный выбор, судьба (fate) поэта, судьба (fate) языка, предопределение (destiny) поэта, предопределение (destiny) языка.

*Стаття надійшла до редакції 15.04.2018.*

*Стаття прийнята 20.05.2018*

### Розділ 3.

## САКРАЛЬНЕ У КУЛЬТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146531](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146531)

УДК 111.852:001.8

Ольга Барановская

### СИМВОЛИЗМ САКРАЛЬНОГО ОБРАЗА: ОСОБЕННОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ ФОРМАЛЬНОГО АНАЛИЗА

Статья посвящена анализу значения художественной формы в сакральных образах изобразительного искусства с позиции специфики ее собственного символизма. Формальный анализ дает возможность выявить внутренние ценностные основания в создании сакральных образов, а также – направление развития сакрального искусства.

**Ключевые слова:** художественная форма, сакральный образ, формальный анализ, символизм.

История культуры демонстрирует широчайший спектр символов, образов, знаков, которые отсылают к представлениям о священном. И как бы то ни было, эти представления манифестируются определенными формами, даже несмотря на то, что их предметность является неуловимой или необъятной, выходит за рамки любой конкретики. Но формы, представляющие сакральные мотивы, показывают не только то, что именно считается священным в данной культуре и для чего в соответствующих энциклопедиях даются более или менее полные обзоры. В том, как именно они «построены», как организованы и как трансформировались со временем, косвенным образом обнаруживается слой базовых ценностей, фундирующих ту или иную культуру и уже неотделимых от самих представлений о священном.

Если, например, сравнить памятники, которые относятся к уже утраченным культурам и по которым, как по следам, мы пытаемся судить о том, что было предметом поклонения, то наряду с очевидными или читаемыми элементами образов здесь есть и чисто художественные особенности, которые могут сказать нечто еще. Речь идет не только о типологии образов или единстве их стилистических характеристик, но о самом характере формообразования данного изображения. Можно сравнить изображения, связанные, в частности, с почитанием плодородия – палеолитические Венеры Европы, Иш-Чел в культуре майя или терракотовые статуэтки Астарты из Израиля и т. д. – и при этом будет видно, что отличия, например, в конструкции или характере пластичности не могут быть лишь условными и случайными предпочтениями данного этноса или только лишь результатами использования определенных, доступных тогда технологий. Форма проявляет определенные акценты образа и при этом имплицитно свидетельствует о его смысле, точнее сказать, эйдейтическом



смысле. Здесь важно говорить не о свойствах или признаках, относящихся к представлению о плодородии, а о том, что за ними стоит – непроницаемость или открытость, напряжение или угроза, – т. е., в конечном итоге о том, что позволяет сущностно уловить внутренний ценностный мотив, который сопряжен с предметом почитания и преклонения.

Вопросы о том, как именно представлен сакральный предмет, что определяет его иконографию, как правило, находят свое разрешение в контекстуальном описании исторических, идеологических или даже социально-психологических факторов, определивших тот или иной тип изображения, но все-таки довольно редко распространяются на исследование специфики его художественной репрезентации, на анализ иконографического статуса тех или иных конструкций, композиций, визуальных или пластических режимов, в которых оказывается возможным идентифицировать предмет в качестве сакрального. Еще в начале прошлого века Карл Эйнштейн делает акцент на рассмотрении специфики формообразования в культовой африканской скульптуре (см.: [3, с. 208–209]). На необходимости такого подхода в двадцатые годы прошлого столетия настаивал, в частности, отец Павел Флоренский (см.: [10, с. 274]). Однако за почти сто прошедших лет ситуация кардинально не изменилась – в практике анализа и интерпретации сакрального искусства (и не только) доминируют идеологические и исторические мотивы.

Безусловно, некорректно переводить в разряд исключительно произведений искусства те артефакты или реликвии, которые являются культовыми, хотя такая практика имела и имеет место, когда они становятся музейными экспонатами, или же когда историческое время лишает нас всех контекстов. Но как раз подобная десакрализация или отрыв от соответствующего контекста и делает осмысленным вопрос о форме сакрального, т. к. перед нами остается только искусство. Искусство, в данном случае понимаемое в широком смысле – как техне или как эстетизирующая деятельность, как работа с формой высказывания.

Необходимо также иметь в виду те существенные изменения в создании культовых образов, которые произошли в связи со становлением специфических задач искусства в эпоху Ренессанса. И эти изменения были заметны почти сразу, как видно из высказывания Савонаролы: «...они (*произведения искусства*) затмевают божественный свет и совращают на то, чтобы созерцать в них не Бога, а искусство» (цит по: [1, с. 525]). Но тем не менее здесь нельзя обойтись без разговора о поиске адекватной формы,

о путях, по которым этот поиск осуществлялся, о канонах и принципах, которые формировались в результате, что, собственно, и наполняет историю и эстетику сакрального искусства. Именно «эстетическая область предлагает, своего рода, компромисс между утраченным и сохранившимся опытом обращения с культовыми изображениями», – говорит Х. Бельтинг, и с этим трудно не согласиться. Однако «игра восприятия и толкования, которая может быть открыта в изобразительном искусстве, нуждается в знатоке, владеющем правилами игры» [1, с. 30]. Только эти правила устанавливаются на пересечении множества теоретических и практических усилий, и хоть они становятся некоей данностью, но все еще остаются недостаточно осмысленными и отрефлексированными, даже несмотря на то, что в этой области есть достаточно знатоков, даже непревзойденных (как, например, Э. Панофский).

В теоретическом смысле проблема художественной формы стала актуальной лишь в самом конце 19 века (см.: [3, с. 192–218]). Впоследствии появились попытки адаптировать формальный подход к сфере сакрального искусства, что видно в работах отца Павла Флоренского, Владимира Фаворского и существенно позже – Льва Жегина, Бориса Успенского. О необходимости акцента на специфических формальных признаках сакрального искусства говорит Титус Буркхардт, подчеркивая различие между светским по форме искусством, обращенным к духовным, религиозным темам и собственно формальным языком, репрезентирующим духовное видение (см.: [2, с. 7]).

В приложении к исследованию сакрального искусства проблема формы разворачивается в нескольких ракурсах – как проблема метафизических, теологических, эстетических оснований, определяющих ценностные регулятивы и нормативные принципы создания образов (включая и позицию, отрицающую саму такую возможность); как проблема условий и принципов организации художественного языка; как проблема согласования священного Слова и художественного языка; как экзистенциальная проблема, которая обращает ко всей сложности внутренней жизни человека, его сознания, его способности или неспособности осмыслить трансцендентное; как герменевтическая, а также и семиологическая проблемы. Собрать вместе все эти ракурсы довольно трудно, поэтому, как правило, картина исследований либо дробится на локальные предметные зоны, либо теоретическая работа идет уже не от формы, а от общих концепций или моделей развития человеческой культуры,

для чего, надо признать, есть достаточно оснований.

Понятно, что, например, утверждение о синкретизме архаических культур снимает вопрос о выделении специфической формы сакрального в ее самостоятельной значимости – в силу синкретичности архаических культур любая искусственная форма репрезентирует священные мотивы и трактуется в контексте религиозных и ритуальных практик. Кольцо Стоунхеджа, фигуры острова Пасхи, сцены охоты на стенах пещер или орнамент на сосудах будут «привязаны» исключительно к этому контексту. Причем общие теоретические представления о сакрализуемых предметах, о характере религиозности, как правило, дают весьма абстрактную типологию очевидных (т. е. хорошо опознаваемых) областей священного: солярные культы, культы плодородия и анимистические мотивы. Хотя такой набор скорее выражает известное убеждение, а, точнее, предубеждение, расценивающее архаические культуры как культуры выживания. Соответственно, тот или иной артефакт будет рассматриваться через идентифицирующие процедуры, а это значит, что внимание к художественной форме будет вторичным и ее трактовка будет подчинена тому или иному объекту сакрализации как частное к общему. Аналогично обстоит дело, если исходить из достаточно распространенной эволюционистской концепции. Здесь выводы в отношении артефактов будут строиться исходя из презумпции неразвитости, наивности архаики в противовес технологической изощренности постренессансных культур (см. исторический обзор концепций: [7, с. 13–95]).

Тем не менее художественная форма сама по себе способна рассказать о специфических ракурсах или неявных аспектах пусть даже небольшого набора представлений о священном в данной культуре. Достаточно вспомнить конструктивные различия христианских храмов, где, например, в интерьере базилики католического храма с открывающейся перспективой движения по центральному нефу к алтарю, т. е. к священному месту, для прихожанина воочию открывается парадигма веры как ясного, выпрямляющего пути, а в крестовокупольном православном храме, с его необозримым внутренним пространством (не обязательно по размеру, а по конструкции), с его, своего рода, закрытостью и интимностью вера представляется как возможность пребывания под защитой, в некоей крепости. Здесь «обычно наос имеет более или менее концентрическую форму, что соответствует созерцательному характеру Восточной церкви: пространство как бы свернуто в самом себе...» [2, с. 73]; (см. также с. 74 о романском и готическом соборе). Образ, в котором эксплицируется вера, в данном случае оказывается свидетельством не явного, но все же очевидного и именно так выбранного признания того, что предполагается

в качестве необходимой составляющей отношения к священному в этом культурном поле.

Представление о формальной основе языка искусства, в первую очередь, базируется на возможности конструировать пространственные отношения. Поэтому оно охватывает линейные отношения (в основе которых – отношение вертикали и горизонтали), отношения плоскостных геометрических форм (главным образом, круга, квадрата, треугольника), а также отношения объемов, представляющих глубину и структуру пространственных отношений (включая различные виды перспектив). Пространственные отношения создают весь возможный диапазон формообразования и являются универсальными для всего искусства, включая и сакральное. Только в сакральном искусстве эти элементы и отношения обретают уже исключительно самостоятельный символический смысл, данный в своей очищенной и ясной репрезентативности, что и обеспечивает его самоочевидность. К примеру, вертикаль как выражение или образ священной «оси мира», как образ того, что одновременно конституирует и связывает низ и верх, является самостоятельным и самодостаточным образом. Более того, именно такая символическая ясность и самодостаточность обеспечивает возможность его превращения в визуальную метафору, а ее содержательное наполнение – в практически гарантировано сакрализуемый объект. Столбы, стеллы и обелиски являются памятниками, форма которых однозначно отсылает либо к сакральному, либо к сакрализуемому мотиву (в свое время даже вертикали заводских труб освящали идеологическую доктрину социалистического строительства, и даже пресловутый принцип «вертикали власти», хотя речь здесь идет об устройстве светской власти, автоматически получает в сознании людей статус непререкаемой и самоочевидной ценности).

Соответственно, горизонталь, построение горизонтальных связей отсылает к поверхностям: земной, в первую очередь, – к движению или скольжению по поверхности и, значит – длительности, а в конечном итоге – времени. Аналогичным по символическому статусу считается пересечение вертикали и горизонтали, образующих крест – здесь пересекаются вечность и временность, обращенное к небу и обращенное к земле, глубина и плоскость. Поэтому абсолютно осмысленно, что в плане конструкции храма «христианская архитектура закрепляет основную схему креста...», но совсем не ради увековечивания формы орудия казни, а именно в силу того универсального символического смысла, который возникает из соотношения символов вертикали и горизонтали [2, с. 55]. Можно добавить, что форма креста моделируется также и через пропорции

длин нефа и трансепта – длина нефа, т. е. вертикаль, может быть равна длине трансепта (горизонталь), а может существенно ее превосходить. Это опять же хорошо «читается» как смысловой подтекст или даже ценностный мотив идеологических установок тех или иных конфессий. Пропорции вертикальной и горизонтальной линий могут также определяться через вписанность в круг. «Круг представляет собой всеобъемлемость пространства, а следовательно, и всеобъемлемость бытия, и в то же время это небесный цикл, естественное деление которого обозначено крестом кардинальных осей и отражено в прямоугольной форме храма» [2, с. 55–56]. Вполне «логично», что развитие вертикального мотива храмовой архитектуры происходит, в конечном итоге, еще и в высоту, что наиболее сильно представлено в конструкции готического собора (см.: [6]).

Другой стороной формальной основы языка искусства и его базовыми символами являются свет, цвет и материал (точнее, фактура или даже характер материала: его плотность, пластичность и т. д.), которые формируют, организуют, акцентируют пространственные отношения, даже, можно сказать, создают сам характер пространства, но в то же время могут приобретать определенную форму, подчиняясь тем или иным конфигурациям пространственных отношений. Конечно, чистым символом сакрального здесь становится именно свет как выражение метафизической беспредельности, всепроникающей силы и активности, что безусловным образом репрезентирует божественное начало как таковое (см.: [11, с. 90–111]).

Цвет и материал не настолько безусловны и очевидны, чтобы стать самостоятельными символами. Цвет вообще проявляется в результате преломления света. А в витражах готических соборов «цвет стекла сам становится светом, точнее, дневной свет раскрывает свое внутреннее богатство благодаря прозрачному сверкающему цвету стекла; так Божественный свет, который сам по себе ослепляет, смягчается и становится Благодатью...» [2, с. 75]. И цвет и материал обретают свой особый символический смысл, во-первых, через противопоставление: цвету – бесцветное, а материалу, телесному, физическому, осязаемому – бестелесное, не физическое, неосязаемое. А, во-вторых, через условное в контексте определенной культуры значение: например, в отношении цвета – белый или черный, красный или зеленый, а в отношении материала – это соответствие определенным стихиям, наделяемым той или иной силой или символическим значением (будет ли это глина, дерево, камень, золото или что-то еще).

Еще одним наглядным примером того, как через взаимодействие формальных элементов изобразительного искусства возникают

символические формы, является арочная конструкция. Жесткое отношение вертикали и горизонтали в балочной конструкции визуально преобразуется в арочную как бы через «выдавливание» снизу вверх горизонтально лежащего на опорах балочного перекрытия, причем визуальная наглядность силы сопротивления его материала достигается величиной радиуса дуги. Там, где дуга представляет собой полукруг, полуэллипс или приобретает форму свода, горизонталь перекрытия, а вместе с ней и сила, масса материала как бы устраняются, демонстрируя таким образом мощь и победу невидимой, неосязаемой силы, концентрирующейся в просвете арки. Здесь символически преодолевается сопротивление вполне осязаемого материала, что, соответственно, отсылает к идее преодоления духом материи, причем именно там, где нет материи, есть просвет, т. е. возможность для наполнения светом. Поэтому не удивительно, что арочная конструкция изначально имела ритуально-символический смысл и как нельзя лучше подошла, чтобы символизировать триумф победы, причем в совершенно разные исторические и идеологические эпохи (триумфальные арки). И можно предположить, что отголоски этого смысла звучат и при заимствовании арочной конструкции в сооружениях или интерьерах бытового характера.

Через композицию перечисленных базовых формальных начал художественного языка и их производных, организацию ритмических мотивов, моделирование пропорций и баланса создается все богатство форм, явно или неявно представляющих образы священного и освящаемого. И важность формального подхода к интерпретации сакральных символов уже давно не требует оправданий. Однако, и это хуже всего, все еще слишком часто сакральная форма «выводится» эмпирически из частных натуралистических аналогий, которые хорошо вписываются в эволюционистскую доктрину (о «мнимом могуществе подсказок природы») (см.: [7, с. 69–95]). В качестве показательного примера можно привести бытующие и воспроизводимые в массовой литературе выводы о происхождении, например, арочного свода, форма которого якобы была замечена, подсмотрена в сводах пещер или в соединении стволов или ветвей деревьев. Такая точка зрения превращает представление об «устройстве» и происхождении сакрального искусства в условное или случайно найденное решение, что устраняет саму необходимость понимать внутреннюю логику развития художественного языка, специфику конкретных художественных решений и их встроенность в теологические или культурные парадигмы.

Исследование языка, в которых обнаруживает себя священное, должно включать в себя осмысление пространственных форм или отношений в их возможности, способности становиться универсальными символами. Титус Буркхардт – один из тех немногих авторов, кто ставит такую задачу. «В то время как сферичность неба неопределенна и не доступна никакому измерению, прямоугольная или кубическая форма священного здания выражает определенный и неизменный закон. Вот почему всю сакральную архитектуру, к какой бы традиции она ни относилась, можно рассматривать как развитие основной темы превращения круга в квадрат» [2, с. 19–20]. И несмотря на то, что «...господство квадрата над кругом ... не исключает возможности противоположного отношения между двумя символами», это отношение можно рассматривать как универсальное, т. к. «повсюду такая инверсия является уместной...» [2, с. 21].

Действительно, в определенной степени можно утверждать, что и само развитие языка сакрального искусства связано с поиском универсальной, безусловно считываемой формы, которая свидетельствует о сакральном предмете независимо от особенностей той или иной культуры, локальных исторических обстоятельств и идеологических конструкций. Другими словами, форма должна быть настолько «безоговорочной» в своей ясности, что с любой точки зрения (а особенно с точки зрения даже чужеродной культуры) могла быть атрибутирована как репрезентация священного. В этой связи существует целая традиция богословской и теолого-философской мысли, где важное место занимает исследование источников или оснований, обеспечивающих подлинность и непререкаемость священных символов в искусстве, создаваемых человеком. Конечно, в первую очередь, здесь речь идет о примате духовного начала в сакральных образах, где соблюдение дистанции, отделяющей умопостигаемое от чувственного должно быть обязательным, где «прекрасные явления суть отображения невидимого благолепия» и «образ изъяснения священного двояк» т. к. «один, как то естественно, заключается в создании образов, подобных священным прототипам, а другой – в формотворчестве образов неподобных до полного несходства и инаковости» [4, с. 43, 53]. И это главный аспект в отношении к сакральным образам, ведь Истина «не существует так, как существует что-либо, но мы не знаем Ее сверхсущественной, недоступной для мысли и невыразимой неопределенности», что позволяет признать, что применительно к божественному истинны именно негативные определения и, соответственно, «для невидимого гораздо более подходяще выявление

через неподобные образы» [4, с. 55–57]. Понятно, что это «неподобие» относится к принципам конструирования формы, а не только лишь конкретике изображения. Образ должен обрести знаковую и стать «катализатором» мысленного, духовного движения к тому, что превосходит всякую форму. Дионисий предостерегает от приземленного понимания образа, от тяги к приятной красивости или блеску, что, кстати, оказывается совершенно актуальным предостережением особенно сейчас, когда даже в иконописи преобладают сладостные, успокаивающе милые картинки, а искусство, эксплуатирующее сакральные сюжеты, переполнено лишь приятными глазу штампами.

Изначально считалось, что важнейшее значение здесь имеет духовное состояние художника, когда «...художник будет все более и более осознавать бездну, которая отделяет форму, зеркало его сущности, от того, что на самом деле является сущностью, в вечной ее полноте» [2, с. 11]. Поэтому для традиционного сакрального искусства требуется духовная зрелость автора, причем до той степени, когда сознание своего авторства растворяется и отходит на второй план. Тем не менее и в таком случае подлинная образность, иконографичность не возникает «автоматически» – ведь можно обладать всеми техническими навыками, понимать смысл иконографических канонов, стремиться к той самой истинности образа, но не быть способным найти тот самый образ. И это касается не только не получившихся или явно имитативных работ. Как точно замечает Ханс Бельтинг, в одном и том же изобразительном каноне могут быть даны и поминальные и сакральные образы, и уже здесь возникает сложность того, как выявить принципиальное различие между ними (см.: [1, с. 116–117]).

Эти вопросы подводят к рассмотрению уже известных формальных основ языка сакрального искусства с еще одного ракурса – с точки зрения их интенсивности, т. е. с позиции, которая позволяет проявить и выделить концентрацию, степени насыщенности, внутреннюю активность, напряжения, создаваемые сакральными образами. Здесь взгляд зрителя включается в стратегию самой формы, а точнее – игры формообразования, подчиняющейся принципу ауры формы, как это называл К. Эйнштейн, а позже – и В. Беньямин. Например, в африканской скульптуре, подчеркивал Эйнштейн, форма в широком смысле слова «свернута» в саму себя, закрыта: «ориентация частей определяется не по отношению к зрителю, но по отношению к ним самим; они воспринимаются исходя из компактной массы...» (цит. по: [3, с. 210]). Ж. Диди-Юберман, обращаясь к этим «неоценимым урокам», находит для себя ответ в понимании интенсивности

формы: «форма *смотрит* на нас со своей двойной дистанции *именно* потому, что она автономна в своеобразном «одиночестве» своего формообразования...» и «как бы близка она ни была, скрадывается в возвышенном одиночестве своей формы и, следовательно, в силу этой простой феноменологии отдаления держит нас на дистанции, в утрашении перед собой. Тогда-то она и смотрит на нас, тогда-то мы и стоим на пороге двух противоречивых психических движений: между *видеть* и *терять*, между оптической поимкой формы и тактильным ...ощущением, что она уклоняется от нас, остается обреченной на отсутствие» [3, с. 212–213]. И хоть эти выводы Диди-Юберман не связывает только с сакральной формой, тем не менее это вполне точно может к ней относиться.

Решая аналогичную задачу, Б. Успенский говорил о необходимости различать уровни языка живописного произведения, т. к. «в живописном произведении может совмещаться несколько условных систем передачи изображения – например, чисто формальная (геометрическая), семантическая и т. д.» [8, с. 24–25]. И соответственно, в исследовании формального языка иконописи он подчеркивает особое значение работы с «суммированием» зрительных впечатлений, когда художник создает скорее материал для суммирования элементов изображения и моментов переживания в сознании зрителя, нежели предоставляет ему уже готовый результат (см.: [8, с. 21–24]). Это значение состоит в том, что формальная структура произведения активно переживается зрителем, и он становится частью процесса связывания элементов в единое целое. И, конечно, в этой связи нельзя не вспомнить о такой важной составляющей в созерцании формы, как определение точки зрения на художественный объект, которую данная формальная организация задает или предписывает зрителю. Как показывал В. Фаворский, в отношении к сакральным образам или сюжетам архаическое искусство исключает возможность иметь точку зрения: в первую очередь, в прямом, а затем и в переносном смысле. Плоскостность, т. е. отсутствие иллюзорной объемности изображения, например, в египетских фресках или едва проявленных рельефах создают необходимую здесь безоговорочность знака. Пространственное взаимоотношение зрителя и изображения, материал для «суммирования» зрительных впечатлений моделируется также так называемой обратной перспективой, символический смысл которой достаточно хорошо был показан П. Флоренским.

Итак, формальный анализ произведений и тенденций развития сакрального искусства открывает возможность раскрыть внутренние ценностные мотивы, универсальные смыслы, лежащие в основе

формообразования и создания подлинных образов священного, проявить ту специфическую действенность или силу сакральных образов, благодаря которой священное и освящаемое сквозь время сохраняет свой символический статус.

#### Список использованной литературы

1. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. Пер.с нем.– М.: Прогресс-Традиция, 2002.– 752 с.
2. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и запада. Принципы и методы. Пер.с англ.– М.: Алетейя, 1999.– 216 с.
3. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. Пер.с фр.– СПб.: Наука, 2001.– 263 с.
4. Дионисий Ареопagit. О небесной иерархии // Дионисий Ареопagit. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. Пер.с греч.– СПб.: Алетейя, 2003.– С. 37–205.
5. Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. Условность древнего искусства.– М.: Искусство, 1970.– 125 с.
6. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика. Пер. с англ.– СПб.: Азбука-классика, 2004.– С. 213–335.
7. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства.– М.: Искусство, 1985.– 298 с.
8. Успенский Б. А. К исследованию языка древней живописи // Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. Условность древнего искусства.– М.: Искусство, 1970.– 125 с.
9. Фаворский В. А. Лекции по теории композиции // Фаворский В. А. Литературно-теоретическое наследие.– М.: Сов.художник, 1988.– С. 71–195.
10. Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии.– М.: Мысль, 2000.– 446 с.
11. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. Пер.с итал., пер. с лат.– СПб.: Азбука-классика, 2004.– 288 с.

*Ольга Барановська*

#### СИМВОЛІЗМ САКРАЛЬНОГО ОБРАЗУ: ОСОБЛИВОСТІ ТА МОЖЛИВОСТІ ФОРМАЛЬНОГО АНАЛІЗУ

*Стаття присвячена аналізу значення художньої форми в сакральних образах образотворчого мистецтва з позиції специфіки її власного символізму. Формальний аналіз дає можливість виявити внутрішні ціннісні підстави в створенні сакральних образів, а також – напрямок розвитку сакрального мистецтва.*

**Ключеві слова:** *художня форма, сакральний образ, формальний аналіз, символізм.*

*Olga Baranovska*

**SYMBOLISM OF SACRED IMAGE: FEATURES AND  
POSSIBILITIES OF FORMAL ANALYSIS**

*The article is devoted to the analysis of artistic form in visual sacred art at the point of its own pure symbolism which provides the special or exclusive expressiveness of the sacred images and let us identify them exactly as the sacred ones. And this concerns not only aesthetic effects or cultural, spiritual meanings of the sacred images, though it is certainly important, but mainly the way of formation of the universal artistic language that is able to speak about the unspeakable, to find a form for something having no form. The formal analysis of this language basic elements and constructive principles gives an opportunity to find out the inner valuable motives of sacred images symbolism. The analysis of iconographic status of certain constructive elements (especially: vertical, horizontal and cross in the construction of christian cathedrals), composition features, visual or plastic modes reveals the resources of the artistic form intensity.*

**Key words:** *artistic form, sacred image, formal analysis, symbolism*

**References**

1. Belting H. (2002), *Образ и культ. Историја образа до епохи искуства* [Image and Cult. The History of Image before the Age of Fine Art], per. s nem., Moskva, Progress-Tradiciya, 752 p.
2. Burckhardt T. (1999), *Сакралноје искуство Востока и Запада. Принципи и методе* [Sacred Art in East and West. Its Principles and Methods], per. s angl., Moskva, Aleteiya, 216 p.
3. Didi-Huberman G. (2001), *To, што ми видимо, то, што смо трит на нас.* (That what We See, That what Look at Us), per. s fr., Sankt-Peterburg, Nauka, 263 p.
4. Dionysii Areopagit (2003) *О небесној иерархији.* [On the celestial hierarchy], per. s gr., Dionysii Areopagit, Sochineniya. Tolkovaniya Maxima Ispovednika, Sankt-Peterburg, Aleteiya, pp. 37-205.
5. Zhegin L. F. (1970) *Јазык живописногo произведенија. Условност древногo искуства* [The Language of the Painting. The Conventionality of Ancient Art], Moskva, Iskusstvo, 125 p.
6. Panofsky E. (2004) *Готическаја архитектурa и шoластикa* [Gothic Architecture and Scholasticism], per. s angl., Sankt-Peterburg, Azbuka-Klassika, pp. 213-335.
7. Stolyar A. D. (1985) *Происхожденiе изобразителногo искуства* [The Origin of Visual Arts], Moskva, Iskusstvo, 298 p.
8. Uspenskii, B. A. (1970) *К ислeдованију јазыка древнеј живописи* [To the

Research of the Language of Ancient Art], Zhegin, L. F. (1970). *Yazyk zhivopisnogo proizvedeniya. Uslovnost drevnego iskusstva* [The Language of the Painting. The Conventionality of Ancient Art], Moskva, "Iskusstvo", 125 p.

9. Favorskii V. A. (1988) *Lekcii po istorii kompozicii* [Lectures on the History of Composition], Favorskii, V. A. (1988) *Literaturno-teoreticheskoe nasledie, Moskva, Sov. khudozhnik*, pp. 71-195.
10. Florenskii P. A. (2000) *Stat'i i issledovaniya po istorii i filosofii iskusstva i archeologii* [Articles and Researches on the History and Philosophy of Art and Archeology], Moskva, Mysl, 446 p.
11. Eco U. (2004) *Evoluciya srednevekovoi estetiki* [Evolution of the Medieval Aesthetics], per. s ital., Sankt-Peterburg, Azbuka-Klassika, 288 p.

*Стаття надійшла до редакції 12.04.2018.*

*Стаття прийнята 15.05.2018*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146532](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146532)

УДК 130.2

Олена Колесник

**ШЕКСПІР ТА САКРАЛЬНА ГЕОГРАФІЯ БРИТАНІЇ**

*В статті розглядаються міфопоетичні уявлення про сакральну географію Великої Британії. На прикладі «Короля Ліра» показано, що вони формують смислове тло «британських» п'єс Шекспіра. Врахування цього смислового рівня значно збагачує розуміння тексту.*

**Ключові слова:** сакральне, Британія, Шекспір.

**Постановка проблеми.** Тема сакрального вивчається здавна, починаючи з праць Е. Дюркгайма, Л. Леві-Брюля, К. Г. Юнга, М. Еліаде. Зверталися і звертаються до неї і українські дослідники, яскравим свідченням чого є існування збірки наукових праць, присвячених саме цій тематиці. Однак, тема сакральної географії Британії в нашій країні відома мало. Ключовим текстом з проблематики є монографія А. та Б. Рісів «Спадщина кельтів», яка, хоча й містить ряд спірних положень, презентує найбільш ймовірну реконструкцію сакрального світу кельтської цивілізації. Ця праця вплинула і на теоретиків, і на письменників, які в тій чи іншій формі відтворювали британську міфопоетику. Проте, наскільки відомо, ця схема досі не використовувалася для аналізу творчості Шекспіра. Уважне прочитання п'єс великого драматурга показує, що локації в них ніколи не бувають випадковими. Це особливо вірно по відношенню до «Короля Ліра», де автор презентує міфологізований образ власної батьківщини (на відміну від римських, чи італійських п'єс), при цьому маючи значно більше свободи для символічних узагальнень, ніж це можливо в жанрі історичних хронік. Мета даної статті – показати, як міфопоетичні уявлення про сакральну географію Британії поглиблюють розуміння шекспірівських текстів.

Під сакральною географією в компаративній міфології розуміється проекція уявлень про якісну неоднорідність простору на реальну територію. Завдяки цьому і загальна просторова структура (опозиція центр/периферія, сторони світу) і конкретні топографічні об'єкти виявляються ціннісно маркованими та співвіднесеними між собою в межах єдиної картини світу.

**Виклад основного матеріалу.** В шекспірівських творах час та простір постають у скомпресованому та трансформованому вигляді. За добре відомими топонімами проступають напівзабуті (але й досі не втрачені повністю) міфологічні смисли, які суттєво доповнюють характеристику персонажів та надають додатковий вимір сюжету. Чи не найчіткіше це видно в «Королі Лірі». Тут дія відбувається в Британії, що дозволяє автору максимально використати автохтонну традицію. При цьому, на відміну від хронік з їхньою прив'язкою до історичних реалій, міфо-легендарний характер

сюжету надає драматургу особливу свободу.

Всі центральні герої «Короля Ліра» асоціюються з певними локаціями. Зокрема, і герцоги, і графи відомі не за іменами, а лише за своїми «географічними» титулами. В шекспірівських джерелах особисті імена в них були – але драматург свідомо від них відмовився, зменшивши особистісне начало і збільшивши значення «землі та крові».

Згідно з кельтською традицією, яка поділяла країну на п'ять «п'ятин», правителі кожної з них йменувалися королями, причому четверо з них були підлеглими, а один, який правив у центральній області – Верховним. Саме з ним асоціювався принцип сакральної Влади. Географічна структура влади в «Королі Лірі» доволі близька саме до такої моделі.

Подібний горизонтальний поділ світу на чотири сторони і центр добре відомо в міфологічних традиціях багатьох народів. Центр – Пуп Землі – сприймався як джерело енергій, місце безперервного створення світу, точка ієрофанії [3]. Чотири напрями, які розходяться від загального центру, утворювали квадрат – ця геометрична фігура часто виступала символом землі в цілому. Квадратна земля, накрита куполом неба, в проекції дає найпростіший варіант мандали. Це універсально поширена схема світоустрою аж до Нового часу слугувала матрицею, в яку вписувалися реальні географічні дані на картах [6, с. 32–34]. Вона постійно зустрічається в ранньому мистецтві усієї Євразії, а також за її межами. Мандалоподібна схема лежить в плані таких різних споруд як палац Верховного короля Ірландії в Тарі, Ангкор Ват (Камбоджа, індуїзм) і Боробудур (Ява, буддизм). Схожа символіка простежується в Доколумбовій Америці – від держави інків Тауантінсуїу («Чотири сторони світу»), і до таких несхожих між собою північноамериканських культур як пуєбло і сіу. На території України до подібного п'ятичленного поділу світу відсилають деякі артефакти Трипільської культури та фігура Збруцького ідолу з його чотирма гранями-напрямами. В християнській традиції подібна схема лягла, зокрема, в основу численних живописних та різьблених зображень чотирьох Євангелістів по кутах і Христа – в центрі.

Отже, схема світу, яка передбачає чотири напрями і центр, є практично універсальною. Однак, у кельтів сакральний поділ простору вийшов за межі суто міфологічних класифікаційних схем і став політико-соціальною реальністю. Найбільш чітко це помітно в Ірландії, менш виразно – в Уельсі. Поділ на чотири частини та об'єднуючий їх Центр реконструюється для племен Галії. Можна припустити, що до римського завоювання аналогічні схеми були відомі по усій території Британії. Пам'ять про ієрархію земель та їхніх правителів була вельми стійкою і пережила англо-саксонське, а згодом і норманське вторгнення. Навіть у пізньосередньовічних текстах Артур

називається саме Верховним королем Британії.

Кожен з чотирьох просторових напрямів мав своє значення і асоціювався з часом дня, сезоном року, віком, заняттям людини тощо. Схід та південь маркувалися позитивно. Північ, в основному, негативно. Символіка заходу була складною, оскільки поєднувала уявлення про смерть та безсмертя. В Ірландії північ асоціювалася з воїнами та битвами, схід – з виробниками матеріальних благ та благоденством, південь – зі слугами та лютістю, Захід – з носіями духовної традиції та мудрістю [5, с. 138].

Кельтський п'ятичастний поділ Космосу відбився у сучасних творах, які спираються на цю традицію. Найбільш помітно це в жанрі фентезі. Так, у «Хроніках Прідейна» Л. Александера, створених на основі «Мабіногіону», просторова структура країни та рух оповіді повністю відповідають наведеній схемі. Помітно, що письменник використовував теоретичні праці А і Б. Рісів, а також Р. Грейвза. Але при цьому твір викликає враження абсолютного органічного, на відміну від деяких романів, в яких автор явно ставить за мету використати максимальну кількість знайдених в теоретичній літературі мотивів та символів.

Навіть у текстах, набагато більше далеких від власне ірландської та валлійської міфології, зустрічаються дуже схожі схеми. Так, у «Хроніках Нарнії» К. С. Льюїса, які «накладають» християнську символіку на язичницьку, сама Нарнія, а всередині неї – Кам'яний стіл – має явну символіку центру світу. Чотири напрями мають чітку смислову окраску: північ – хаос, дикість; південь – порочна, занадто витончена цивілізованість, рабство та жорстокість; схід і захід – вихід в трансцендентне, початок та кінець.

Дещо дуже подібне ми бачимо в підтексті «Короля Ліра», який перетворює простір п'єси одночасно в сакральний образ Британії і в мандалоподібну карту світу в цілому. Географічна символіка «Ліра» може розглядатися в якості «концентричних кіл»: Британія – Європа – світ в цілому. Від інтерпретатора залежить, який з рівнів обрати в якості базового.

З Центром у Шекспіра співвідноситься сам Лір. Його столиця в трагедії не названа, однак у в шекспірівському джерелі – «Історії Британії» Гальфріда Монмаутського – Лір названий засновником Лестера [1, с. 22]. А це місто, яке в одному з шекспірівських текстів фігурує як таке, що знаходиться в самому центрі Острова. В будь-якому разі, двір Верховного короля – це символічний Центр. Парадоксальність ситуації в тому, що саме з Центру та за ініціативою короля починається розпад держави, причому і сам король починає переміщатися практично по усій країні.

З Північню асоціюються Гонеріля та герцог Альбанський (Альбанія – місцевість в Шотландії, але в даному випадку явно мається на увазі

Шотландія в цілому). З півднем – Регана і герцог Корнуольський. З заходом – Глостер та його сини. Зі сходом – Кент і Корделія. Всі чотири напрями пов'язані з не-англійською культурою. Шотландія та Корнуолл, а також Уельс (який знаходиться безпосередньо «за» Глостером) залишаються частково кельтськими аж до нашого часу. А на сході, за протокою, знаходиться Франція, то ворог, то союзник-суперник, країна дуже близька, але за своєю етноментальністю багато в чому несумісна з Британією.

Протиставлення герцогів за віссю Південь – Північ Шекспір успадкував у своїх попередників. А «графську» вісь Захід – Схід додав сам, отримавши в результаті хрестоподібну діаграму влади.

Намічене протиставлення Півдня та Півночі в боротьбі за владу було по ходу сюжету знято загальною загрозою зі Сходу: герцоги з дружинами єдиним фронтом виступили проти Ліра та Корделії. Однак, і Південь і Північ розпадаються зсередини. «Холодний» північний Олбені рве стосунки з Гонерілею, «вогняний» південний Корнуолл гине, спровокувавши власного слугу.

Співвідношення Захід – Схід виглядає складніше. Символічно вони протистоять як «своє – чуже», але це не заважає їхнім представникам виступити в підтримку одного принципу єдиновладдя, втіленого у персоні Ліра. Локації «Глостер» і «Кент» протиставлені як глибинне, національне, сакральне – і пограничне, іноземне, профанне. Це безпосередньо пов'язано з сюжетом та психолого-символічними характеристиками персонажів: поміняти місцями графів Глостера та Кента неможливо.

Більшість подій відбувається саме на терені Заходу та Сходу. Спочатку – біля замку Глостера, де на вересовій пустоші відбувається пам'ятна буря. В кінці – біля Дувру (графство Кент). Дувр – це початок Британії, ті самі білі скелі, які дали назву Альбіону. І водночас – це найбільш вразливе, найбільш відкрите для завоювань місце в країні.

Як пише Л. Пінський: «Місцевість біля Доверу – *пограничний пункт*: в житті кожного персонажу, в ході всієї дії, в долі трагедійного світу в цілому. Довер – порт, край землі, за Довером море, далі йти, відступати нема куди...» [4, с. 353].

«Кент» – поняття англо-саксонське. Ця територія завжди розглядалася як перший/останній рубіж країни, навіть як потенційний плацдарм ворога, який приходив із-за моря: «...що в Кенті тисячі солдат французьких // До бою вже шиковані стоять», «Кент здався весь, і опору – ніде, // Крім замку Дувру» («Король Джон», IV.2 і V.1, *Паламарчук*). В іншій хроніці з Кентом пов'язується руйнівне повстання Джека Кейда.

В «Королі Лірі» Схід характеризується моральною лояльністю королю, яка межує з політичною зрадою своїй країні. «Ближній» Схід Кента



безпосередньо пов'язаний з «далеким» чи «зовнішнім» Сходом – Францією Корделії.

Символіка Заходу пов'язана з уявленнями про смерть, воскресіння та набуття вічного життя. Крім того, свою особливу семантику має саме місто Глостер. Цей топонім походить від латинізованої кельтської назви Кер Лойу, що фігурує в «Мабіногоні» в якості оселі відьом, з якими має битися герой Передір, щоб врятувати землі своєї сім'ї від спустошення. За рядом рис Едгар доволі чітко асоціюється саме з цим героєм.

В шекспірівських п'єсах місто та графство Глостер нерідко виступає як центр Західної – читай – споконвічної – Британії. З Глостерширом пов'язана дія «Віндзорських пустух», чия особлива невимушеність пояснюється близькістю до місць, добре знайомих самому Шекспіру – інколи його «рідні місця» розуміють розширено, відносячи до неї не лише Уорікшир, але й сусідні землі – Глостершир та Хірфордшир. Близькість Глостершира до Уельсу для Шекспіра не є негативною рисою: в його п'єсах валлійська аристократія і війська нерідко виступають разом з англійськими за ствердження центральної влади, як то бачимо в «Ричарді III». Взагалі, в хроніках законні претенденти на англійський престол приходять з заходу, користуючись підтримкою валлійців, в той час як зі сходу, з боку Дувра, приходять лише незаконні претенденти та французькі загарбники. Ця тема працює і в «Королі Лірі». Адже Корделія, врешті-решт розпочинає військове вторгнення в Британію, з якого просто не може вийти нічого доброго.

Титул герцога Глостерського часто фігурує в хроніках. Він безпосереднім, але водночас дещо сумнівним чином пов'язаний з королівською владою. Це титул королівського бастарда, або узурпатора, або ж засновника не зовсім легітимної, проте успішної династії. Ці конотації треба мати на увазі, оцінюючи роль обох синів Глостера в «Королі Лірі». Крім того, місто Глостер пов'язано і з царевбивством – в його соборі похований король Едуард II, вбитий власною дружиною та її коханцем – доля, якої дивом уникнув Олбені.

Історичний титул герцога Глостерського відмічений трагічними подіями. У Шекспіра його носій – то негідник (Ричард III, хоча сучасні дослідники переоцінюють його характер), то жертва вбивства (дядько короля Томас Вудсток, герцог Глостер в «Ричарді III», та улюбленець народу герцог Хемфрі Глостер в «Генриху VI»).

Отже, конотації титулу «Глостер» у Шекспіра включають, з одного боку, ущербність і пристрасне бажання її компенсувати, нестримні амбіції, злочини та смерть, а з іншого – встановлення королівської влади. Саме ці смисли асоціюються з трьома носіями цього титулу в «Королі Лірі». «Захід» тут тричі міняє представника та валентність, з постійним підвищенням сакральності: 1) старий граф, який виступає на підтримку Ліра у спілці з

Сходом; 2) Едмунд, який веде свою гру з тим, щоб стати правителем Центру; 3) Едгар, який довго залишається у резерві, але в фіналі робить енергійний хід і успадковує Центр.

П'ятичленний географічний поділ кельтських королівств відбився у особливих формах настільних ігор, які постійно згадуються у британських міфах та епосі. Найбільш вивченою є ірландська гра фідхелл, яка, без сумніву, мала сакральне значення. Знайдена дошка для гри розділена на поля (сім на сім), подібно до шахових, які, проте, розрізнялися між собою не кольором, а належністю до однієї з двох зон – центру чи периферії. Один з гравців захищав Центр (Верховного короля), другий – намагався його захопити. Валлійським аналогом фідхеллу був гвідбвілл. Ймовірно, близькою була гра «брандуб» – буквально «чорний ворон» (ці птахи і у кельтів і у германців пов'язувалися з божествами та королями, причому ця символіка залишається до нашого часу – досить згадати воронів Тауеру). В таку настільну гру постійно грають герої «Мабіногону», причому вона символічно репрезентує двобій Порядку та Хаосу, як це взагалі властиво багатьом іграм [2]. Як пишуть Е. та Б. Ріси, «Такі ігри на дошках... співставні з ритуальною грою у кості на тибетських святах, коли далай-лама перемагав людину з народу, яка зображувала царя демонів. В давній Індії рішення про царську владу теж залежало від кидка костей» [5, с. 177].

В шекспірівському філософському дискурсі необхідність постає як правила гри та «гральна дошка», вільні дії людини – як майстерність гравця, випадок (фортуна) – як кидок костей.

Історія Ліра як історія боротьби за царство, може бути записана як партія в фідхелл. Сам Лір, навіть віддавши владу, все ж таки залишається принципом Центру: все відбувається навколо нього та заради нього. Гонерілья та Олбені (Північ) та Регана і Корнуолл (Південь) – грають проти нього. Кент і Корделія (Схід) – за нього. Захід (Глостер та Едгар, а також Едмунд) – є внутрішнє суперечливим: його представники виступають і на боці короля, і проти нього.

Транскрипція цієї партії виглядає приблизно так:

1. Удар Центра по Сходу (Лір виганяє Кента та Корделію).
2. Удар Півночі по Центру (Гонерілья виганяє Ліра).
3. Удар Півдня по Центру (Регана виганяє Ліра).
4. Допомога Заходу Центру (Глостер дає притулок Ліру).
5. Допомога Сходу Центру (Кент евакуює Ліра до Корделії).
6. Окупація Заходу Півднем (Корнуолл та Регана займають замок Глостера, вигнавши господаря).
7. Союз Півночі, Півдня та Заходу проти Сходу (Гонерілья/Олбені, Регана та Едмунд заключають перемир'я між собою).

8. Удар Сходу по коаліції (Корделія веде французькі війська).
9. Поразка Сходу.
10. Розкол серед переможців: Захід проти Півночі (Едмунд проти Олбени). Північ проти Півдня (Гонерілля проти Регани). Два представника Заходу один проти одного (дуель Едгара та Едмунда).

Фінал: в живих залишаються по одному представнику Півночі, Сходу та Заходу. Королівська влада відходить до Заходу, представленого Едгаром – точно так, як і в історичних хроніках. Отже, сакральна географічна схема не протистоїть реальній історії, а «поглиблює» її символіку.

**Висновки.** Створена Шекспіром в «королі Лірі» «діаграма влади» практично повністю відповідає британській міфопоетичній географії. Це дозволяє зробити висновки щодо значної стійкості ментальних структур, які, незважаючи на всі історичні та етнокультурні зміни, залишилися (і частково залишаються до нашого часу) стабільними протягом багатьох століть. Врахування цієї структури дозволяє краще зрозуміти образи персонажів та загальну розстановку сил в трагедії, а також обґрунтувати висновок про відновлення монархії зі зміною династії у її фіналі. Британська (та загальноєвропейська) міфопоетика в якості імпліцитного сакрального підтексту творчості Шекспіра, а також інших авторів, заслуговує на подальше дослідження.

#### Список використаної літератури

1. Гальфريد Монмутский. История бриттов // Гальфريد Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / Отв. ред. А. Д. Михайлов.– М.: Наука, 1984.– 286 с.
2. Гейзінга Й. Homo Ludens.– К.: Основи, 1994.– 250 с.
3. Еліаде М. Священне і мирське // Еліаде М. Мефістофель і андроген.– К.: Основи, 2001.– С. 7–116.
4. Пинский Л. Шекспир. Основные начала драматургии.– М.: Художественная литература, 1971.– 606 с.
5. Рис А., Рис Б. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе.– М.: Энигма, 1999.– 480 с.
6. Whitfield P. Mapping the World.– L.: The Folio Society, 2000.– 260 p.

*Елена Колесник*

#### ШЕКСПИРИ САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ БРИТАНИИ

*В статті розглядаються міфопоетичні представлення о сакральной географії Великобританії. На прикладі «Короля Ліри» показано, що вони формують смислової фон «британських» п'єс Шекспіра. Учет цього смислового рівня значительно обогащает постижение текста.*

**Ключевые слова:** сакральное, Британия, Шекспир.

*Olena Kolesnyk*

#### SHAKESPEARE AND THE SACRED GEOGRAPHY OF BRITAIN

*In the Celtic mythopoetic tradition, the four cardinal points had their own sacred meaning. The most sacred place was the center, which was associated with the principle of the Sovereignty and was the home of the High King. In Shakespearean texts, namely, in «King Lear», we see a similar scheme. Lear himself embodies the principle of the sacred kingship. Other characters are associated with the cardinal points and geographical locations, and this «geographical-symbolical» semantics greatly enriches their depth and complexity. The first geographical axis Shakespeare inherited from his sources: it is the North – South vector, embodied by the two dukes – Albany and Cornwall. The second axis is not found in the previous stories about King Lear, which means that Shakespeare himself has added it to complete the pattern. It is the East – West vector, represented by the earls of Kent and Gloucester and the sons of the latter. The place and title of Gloucester has special semantics. The analysis of the historical chronicles show that connotations of Gloucester include the notion of striving for kingship, crimes, sacrifices and triumph. If we consider this, we will see that the so-called «Gloucester subplot» is more of a «second main» plot, which ends in the establishment of the new dynasty.*

**Keywords:** sacred, Britain, Shakespeare.

#### References

1. Geoffrey of Monmouth (1984) Istoriya Brittov [Historia Regium Britannia], *Geoffrey of Monmouth. Istoriya Brittov. Zhizn Merlina*, red. A. D. Mikhailov, Moskva, Nauka. 286 p.
2. Huizinga J. (1994) Homo Ludens, *Kyiv*, Osnovy, 250 p.
3. Eliade M. (2001) Svyashchennoye i mirskoye [The Sacred and the Profane], *Eliade M. Mefistofel i androgin*, *Kyiv*, Osnovy, p. 7–116.
4. Pinskiy L. E. (1989) Magistralnyy syuzhet [Magistral plot], *Moskva*, Sovetskiy pisatel, 412 p.
5. Rees A., Rees B. (1999) Naslediye keltov [Celtic Heritage], *Moskva*, Enigma, 480 p.
6. Whitfield P. (2000) Mapping the World, *L.*, The Folio Society, 260 p.

*Стаття надійшла до редакції 4.04.2018.*

*Стаття прийнята 11.05.2018*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146533](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146533)

УДК 821.112.2

Ольга Королькова

**«РЕЧЬ МЕРТВОГО ХРИСТА С ВЕРШИНЫ МИРОЗДАНИЯ****О ТОМ, ЧТО БОГА НЕТ» ЖАН ПОЛЯ:****ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ ОБРАЩЕНИЯ К ВЕРЕ**

*Статья посвящена текстуальному анализу фрагмента Жан Поля «Речь мертвого Христа с вершины мироздания о том, что Бога нет». Цель анализа – выявить роль художественной образности в воплощении и формировании религиозного чувства в предромантической литературе.*

**Ключевые слова:** Жан Поль, романтизм, сентиментализм, катарсис, вера, Бог.

Сентиментализм и романтизм в немецкой литературе конца XVIII–начала XIX века в процессе познания мира и формирования человеческого мировоззрения уделяли особенное внимание эмоциональной стихии – душе (Seele), выражаясь сентименталистским языком, и духу (Geist), если прибегнуть к лексике романтической. Это касалось, конечно же, и религиозных убеждений – по линии противопоставления плоского разума и окрыленного чувства развивалась полемика с атеизмом. В той же мере это относилось и к искусству, которое, не будучи в романтических представлениях полностью лишены рационального начала, тем не менее понималось как убежище и духа, и души, а религиозный и художественный экстаз подчас дополняли друг друга и даже сливались воедино. И если в романтизме это было радикализовано в столкновении высшего вечного мира истины и красоты с преходящим суетным миром обыденности, которое стало основой романтического двоемирия, то сентиментализм был менее категоричен. Показателен пример Жан Поля Рихтера, чье предромантическое творчество находилось между поздним сентиментализмом и пробующим свои силы романтизмом. Опираясь на одну из самых пронзительных в мировой литературе ламентаций пошатнувшегося в вере человека, а именно на «Речь мертвого Христа с вершины мироздания о том, что Бога нет», небольшой фрагмент из романа «Зибенкез», мы предлагаем рассмотреть, как, избегая романтических крайностей, Жан Поль находит место религиозному чувству в простой человеческой душе и как искусство ему в этом помогает.

Судьба творческого наследия Жан Поля прихотлива. Один из самых читаемых немецкоязычных авторов конца XVIII–начала XIX века, к концу XIX–началу XX века он оказался почти забыт. Его имя традиционно упоминают в перечне предромантических и даже романтических писателей, но больших исследований, посвященных именно его творчеству, до

обидного мало. После В. Г. Адмони [1] в русскоязычном литературоведении комплексных исследований не было, украинское литературоведение тоже обходит его творчество стороной. Лишь немецкое литературоведение более внимательно к своему соотечественнику, интерес к Жан Полю традиционно оживляется накануне юбилейных дат и отмечается выходом больших беллетризованных биографий [2; 7] и отдельных работ, в том числе посвященных анализу художественной структуры произведений [5; 6].

С переводами из Жан Поля тоже не все благополучно: в очень незначительной мере он представлен в переводах на русский язык, украинских переводов романов Жан Поля, к сожалению, нет. Предисловие к русскому изданию романа «Зибенкез» в 1937 году В. Г. Адмони начинается словами: «Уже около 40 лет на русском языке не появлялось произведений Жан-Поля» [1]. За истекшие с того времени 80 лет существенных изменений не произошло.

Интересующему нас фрагменту «Речи мертвого Христа с вершины мироздания о том, что Бога нет», как и другим вставным фрагментам в романе «Зибенкез», не повезло особенно. Если советский читатель не владел немецким языком, он просто мог не узнать о их существовании, поскольку в перевод романа они были не включены, как не связанные непосредственно с действием, имеющие «преимущественно общемировоззренческий характер (трактуют вопросы о бессмертии, о боге и т. п.), создавая философское обрамление для романа» [1]. И это при том, что полное название романа – «Цветы, плоды и тернии или Супружество, смерть и свадьба Ф. Ст. Зибенкеза, адвоката для бедных в имперском местечке Кушнапфель». Значит, для Жан Поля вставные фрагменты, эти самые «цветы, плоды и тернии» (точнее – «картины цветов, плодов и терний», «*Blumen-, Frucht- und Dornenstücke*») были не менее важны, чем история горемычного адвоката. Напомним, что традицию таких романских фрагментов продолжают немецкие романтики, порой именно в них заключая философскую квинтэссенцию всего произведения (так в забавной сказке о Розочке и Гиацинте в «Учениках в Саисе» Новалиса будут изложены основы романтической философии). Впрочем, если обратить внимание на год выхода этого русского перевода «Зибенкеза» (1937-й) – все станет ясно: едва ли «публикабельными» были в том году «вопросы о бессмертии, о боге и т. п.». Но ведь сам роман был опубликован! Лишний раз восхищаешься умением советских литературоведов проходить меж идеологическими Сциллой и Харибдой и открывать для читателей замечательные литературные тексты, сопроводив их глубокими литературоведческими исследованиями, которые восполняют вынужденные лакуны текста художественного: «О философских установках

Жан-Поля см. настоящую статью» [1], – скромно сказано в примечаниях. «Настоящая статья» – это самое полное русскоязычное исследование творчества Жан Поля, которое, по-видимому, стало основой кандидатской (!) диссертации В. Г. Адмони, защищенной им в 1939 году. И только в 1994 году журнал «Логос» опубликует русский перевод «Речи мертвого Христа», выполненный К. Блохиным.

Впрочем, с «Речью мертвого Христа» случались казусы не только в Советском Союзе. Первый перевод на иностранный язык, а именно на французский, сделала еще Жермена де Сталь в 1810 году, похвально отозвавшись о Жан Поле в своей знаменитой «О Германии», но самовольно сократив фрагмент: убрав последний абзац, а именно пробуждение рассказчика от дневного кошмара, она принципиально изменила не только композицию текста, но и саму его идею. Вероятно, идя на поводу ее авторитета, а может быть и просто потому, что переводчик работал по французскому, а не немецкому варианту, в американской англоязычной версии фрагмент Жан Поля превратился вообще в «Мечту атеиста», о чем в примечаниях упоминает русский переводчик К. Блохин, хотя, как раз упреками в адрес атеистов эта «картина цветов» и начинается.

Русский переводчик и сам чистосердечно признается, что «говорить о переводе Жан-Поля можно лишь условно, здесь вполне уместно сравнение с переводом стихов» [3]. И дело не только в цветистости слога и ритмической организованности прозы. Текст Жан Поля чрезвычайно полисемичен, многоголосие смыслов рождается в нем не только лексикой и синтактикой, но и грамматикой, фонетикой. Вероятно, пробираться к возможным смыслам фрагмента Жан Поля и нужно постепенно, шаг за шагом прослеживая логику его мысли и способов ее создания.

Композиция «Речи» трехчастна: в коротком предуведомлении автор объясняет причины, побудившие его написать данное сочинение; затем следует рассказ о кошмаре, привидевшемся заснувшему ясным летним днем герою (повествование идет от первого лица, вполне допустимо в данном случае рассматривать этот прием как рассказ от лица лирического героя); краткая третья часть – пробуждение. В главной, второй части, герой видит разверзшиеся гробы, восставших мертвецов, страшную службу в храме, где явившийся мертвый Христос провозглашает, что Бога нет, а значит нет и спасения. Завершается фантазмагория вселенской катастрофой, не только храм, но и весь мир рушится. Следует обратить внимание, что писатель использует здесь сюжетный прием сна, ледящего кровь наваждения, любимый так называемой готической литературой конца XVIII века, не менее популярной во времена Жан Поля, чем жанр хоррор сейчас.

Первые наброски будущей «Речи мертвого Христа» относятся еще к

1785 году, потом она неоднократно переделывается, пока почти через десять лет не попадает в «Зибенкез». Двадцатидвухлетний сын протестантского пастора, изучавший теологию, но по бедности университета не закончивший, пробивающийся частными уроками и даже не мечтающий о приходе, пишет одно из самых отчаянных и пронзительных в мировой литературе признаний в своем сомнении в существовании Бога. Что это? Плоды Просвещения, обогатившего европейскую культуру концепцией атеизма? Бунт против отца, как считает К. Питцкер [6] во «Введении в психоанализ литературного произведения»? Наверное, и то, и другое. Но, как ни парадоксально, это и обретение веры, вернее, возвращение к той вере, которую верят дети, к вере не головной, идущей от богословских шгудий, а к вере сердца, которая столь же естественна для человека, как дыхание. «Под этим скрывалась жизненная драма, драма сына, освобождавшегося от отцовского авторитета, но в то же время оставшегося в плену своей детской веры» [5], – пишет И. Каль.

Думается, возможно и еще одно толкование, особенно важное для нас в контексте данной работы. Следует обратить внимание на странную первую фразу «Речи»: «*Das Ziel dieser Dichtung ist die Entschuldigung ihrer Kühnheit*» [4 – Здесь и далее немецкий текст цитируется по этому изданию]. К. Блохин переводит это так: «Цель этого вымысла должна оправдать его дерзость» [3 – Здесь и далее русский текст цитируется по этому изданию], то есть дерзость оправдана благородной целью. Однако, категория долженствования совсем не очевидна в данной грамматической конструкции, кроме того «*Dichtung*» – это, в первую очередь, не «вымысел», а «сочинение», «произведение» и даже «поэзия» (как «*Dichtung und Wahrheit*» Гете – «Поэзия и правда»). Значит, прочитать эту фразу можно и по-другому: «Целью этого сочинения является оправдание его дерзости». Звучит действительно странно: писатель сочиняет произведение, чтобы извиниться в дерзости своего сочинения. Дерзость здесь, конечно же, богохульство, преступное сомнение в существовании Бога и спасения. Что может ее извинить? Если она высказана прямо, то прощения ей нет. Если же она облечена в поэзию, в *Dichtung*, то голая *Wahrheit* не только меняется, но и может быть побеждена. В сочинительстве, в поэзии происходит чудо избытия ужаса безверия и нового обращения к вере.

Мы действительно убеждаемся в этом, дочитав «Речь мертвого Христа» до конца. Как парадоксально начало фрагмента, так же неожиданен его конец. После вселенской катастрофы, окончательной аннигиляции мироздания, Бога и веры, пробудившийся герой плачет от счастья при виде закатного солнца, освещающего тучные нивы. Только что ему была

показана тщета всего сущего, а он счастлив! Вероятно, понять это можно только как пережитый катарсис, то самое очищение через ужас и сострадание, которое исцеляет не столько разум, сколько душу. Заблудшей душе на помощь приходит искусство, а приоритет в познании и спасении здесь отдан чувству, просветлению души. Так понимает суть «Речи» и Г. де Бройн: «Представление о мире без Бога вызывает в нем <Жан Поле – О. К.> ужас. Чтобы избавиться от этого ужаса, он облакает его в слова. Великое видение страха <...> позднее впервые разнесет его славу за пределы стран, где говорят по-немецки» [2, с. 91]. И дальше: «Кризис преодолен. Он нашел опору <...> Поворот к вере становится поворотом к поэзии» [2, с. 92].

Итак, чтобы пережить великое просветление, нужно пережить великое потрясение, «великое видение страха». Жан Поль изобретателен в художественных приемах, создающих атмосферу ужаса, который последовательно нарастает, чтобы к концу фрагмента стать невыносимым.

Сюжет развивается следующим образом. Начинается видение почти невинно, как сказка, которой пугают детей: «Детям иной раз приходится слушать рассказы о том, как в полночь, когда сон готов проникнуть даже в нашу душу и темный покров уже ложится на сновидения, мертвецы встают от своего сна и начинают разыгрывать в церквах богослужение живых. Юной душе страшно, но боится она не смерти, а мертвецов». Осмыслить смерть ребенок не может, а потому его страх направлен лишь на мертвецов, кладбища, чудовищ и прочую инфернальную атрибутику, которая не замедлит в тексте Жан Поля появиться – открываются гробы, хлопают двери склепов, растворяемые невидимыми руками, в отравленных кустах сидят василиски с огненными глазами. Мертвые покидают свои пристанища и собираются в храме, но умершие дети пока остаются в своих могилах, их Жан Поль прибережет напоследок.

Но вот в этом традиционном готическом антураже появляется новое лицо, страшная сказка заканчивается и начинается та самая богоухольная дерзость, об оправдании которой говорилось в первой фразе фрагмента – является сам Христос, чтобы принести огнюдь не благую весть: «И вот снизошел на алтарь высокий, благородный образ, исполненный вечной боли, и все мертвые возгласили: «Христе, Бога нет?» И он ответил: «Бога нет». В немецком варианте это утверждение звучит еще более категорично: «*Es ist keiner*», нет никакого Бога! Выбор Христа на роль глашатая страшной истины не сразу появился у Жан Поля. В начальных набросках это был персонифицированный Атеизм, потом его место занял Шекспир (кумир предромантического искусства), затем – Ангел и только в последнем варианте появился Христос, главный и окончательный авторитет. Жан Поль шел от нравоучительной аллегории (Атеизм, Шекспир), которая должна

пониматься разумом, ко все большей насыщенности образа чувством – через бессмертного Ангела к Христу, но Христу мертвому! Едва ли возможен ужас и сострадание по отношению к абстрактному Атеизму, но мертвый разуверившийся Спаситель не может не потрясти.

Затем доходит очередь и до детей: «И тогда вошли во храм поднявшиеся из могил дети, и смотреть на них было мукой. Они бросились к ногам высокого образа на алтаре, говоря: «Иисусе, у нас нет отца?». И он отвечал, обливаясь слезами: «Мы сироты, мы все без Отца». Образ осиротевшего ребенка безусловно и в высочайшей мере вызывает сострадание. Но в русском переводе есть неточность. Христос у Жан Поля говорит: «*Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater*» – мы *все* сироты, *я и вы*, мы без отца. Всеобщая обездоленность не просто подчеркнута и усилена определительными и личными местоимениями: разбивая два раза повторенное *мы* еще и на *я и вы* Жан Поль не только обобщает это сиротство (*мы*), но и делает его внятными и личностными – мое собственное сиротство переживается острее, чем наше общее!

Ужас разрастается до вселенских пределов, мир рушится: «Пронзительный визг стал еще резче, дрожащие стены храма раздвинулись, и храм и дети провалились. Вслед за ними стали опускаться земля и солнце, а потом и все мироздание низверглось мимо нас во всей своей необъятности. И теперь Христос стоял на вершине безмерного мира и смотрел вниз на усеянную тысячами солнц вселенную, она была подобна руднику, в вечной ночи которого солнца были лампами рудокопа, а млечные пути сереброносными жилами». К сожалению, и здесь перевод бессилён передать поэтичность Жан Поля, у которого это звучит так: «*Da kreischten die Mißtöne heftiger – die zitternden Tempelmauern rückten auseinander – und der Tempel und die Kinder sanken unter – und die ganze Erde und die Sonne sanken nach – und das ganze Weltgebäude sank mit seiner Unermeßlichkeit vor uns vorbei – und oben am Gipfel der unermeßlichen Natur stand Christus und schauete in das mit tausend Sonnen durchbrochene Weltgebäude herab, gleichsam in das in die ewige Nacht gewühlte Bergwerk, in dem die Sonnen wie Grubenlichter und die Milchstraßen wie Silberadern gehen*». Это нужно читать вслух, тогда можно услышать оркестровку этой фразы, разбитой на паузы анафорой *und*. Синтаксически это не несколько, а одно предложение. Это лепет, прерываемый судорожными всхлипами, ведь остановиться, перевести дух невозможно, ужас накатывает все новыми и новыми волнами. Он перехватывает горло, слова теряются, и Жан Поль повторяет вновь и вновь одно и то же – «*sanken unter*», «*sanken nach*», «*sank vorbei*», добавляя к глаголу *sinken* (он полисемичен – затонуть, рухнуть, опуститься, исчезнуть)

все новые и новые префиксы, как будто проверяя, как много вариантов низвержения может вынести язык.

Жан Поль пользуется огромными возможностями префиксального словообразования в немецком языке. Самый частый префикс в этом тексте *zer-* (указывает на распад, разрыв, разрушение, исчезновение, полное изнеможение), автор неистощим в его вариациях подчас даже в пределах одной фразы (*zerflattern, zerrinnen, zernagen, zerschlagen, zermalmen, zersplittern*). Грандиозная катастрофа мира, лишённого Бога, по Жан Полю, заключается именно в распаде мировой гармонии: если Бога нет, то мирозданию просто не на чем держаться, тело природы «больше не скреплено и не движимо духом мира». Результат – физическое уничтожение мира, смерть природы, которая превращается в огромный труп, а потом и в хаотическую бесформенную массу, которую пережевывает, истачивает вечность, как черви истачивают мертвую плоть. Исчезает время, все тонет в какофонии отвратительных звуков, которые напрасно пытаются слиться в гармонии.

Но самое страшное для Жан Поля – это разрушение человеческого духа и души. Люди теряют связь друг с другом, и космос духа разорван «на ртутные шарики бесчисленных я, и они вспыхивают, катятся, блуждают, сбегаются и разбегаются, не обретая единства и устояния. Человек, отвергающий Бога, одинок в мире». Если человек живет лишь для себя, его жизнь бессмысленна, бессмысленна и искупительная жертва Христа, поскольку она была исполнением воли Отца, но обнаружилось, что никакого Отца-то и нет. Значит, Христос ничего не искупил, спасения и утешения ждать не приходится ни в этом мире, ни после смерти: «Бедные люди, после смерти никто не уймет ваши раны! Горемыка, лежащий большой спиной в землю, чая восстать ото сна прекрасным утром полным правды, добра и радости, пробуждается в бурлящем Хаосе, в вечной ночи. Утро не приходит, не приходит исцеляющей руки, не приходит бесконечный Отец».

Пожалуй, это самые главные выводы Жан Поля для него самого и для потомков. Его экзальтированную патетику мы услышим еще не раз – и в споре Ивана Карамазова и Алеши о Боге в романе Достоевского, и в lamentациях безумца из «Человеческого, слишком человеческого» Ницше. Жан Поль подходит к бездне, распахнутой как атеистическим безбожием, так и романтическим богоборчеством, заглядывает в нее и в ужас отшатывается. Завершается фрагмент пробуждением от кошмара: «Между небом и землей жил веселый, бранный мир с короткими крыльями, а перед ним и передо мной был бесконечный Отец. Я слышал мирные звуки природы вокруг, и они мне напомнили отдаленный вечерний звон».

Неистовство слов успокаивается, фразы обретают долгое дыхание, становятся синтаксически сбалансированными и ясными. В катарсическом очищении искусство дало возможность изжить страдания. Возрожденная душа вновь обретает возможность молиться, гармония восстановлена. Возвращение к Богу для Жан Поля – это возвращение к тихой, непритязательной жизни, к мирным семейным радостям, к утешению, которое ребенок находит у любящих родителей и к утехе родителей своими детьми. Важно, что в следующем фрагменте «Зибенкеза», «Сон во сне», будет идти речь о любви: Богоматерь засыпает, чтобы увидеть, любят ли люди друг друга, причем из всего, что ей встречается, самой сильной и верной есть любовь материнская, родительская, она же и божественная.

И что с того, что атеисты не примут бесконечного Отца, а романтики не удовлетворятся миром «с короткими крыльями», если именно в таком уютном мире находит свое спасение немного мещанский и, может быть, немного забавный для нашего времени, но добрый и мудрый Жан Поль.

#### Список использованной литературы

1. Адмони В. Г. Роман Жан-Поля // Жан-Поль Фр. Рихтер. Зибенкез [Пер. А. Л. Кардашинского]. – Л.: Художественная литература, 1937. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=191791>
2. Бройн де Г. Жизнь Жан-Поля Фридриха Рихтера. – М.: Прогресс, 1978. – 298 с.
3. Жан Поль (Рихтер). Мертвый Христос говорит с вершины мироздания, что Бога нет / Пер. с нем., послеслов. и примеч. К. Блохина. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article\\_full.php?aid=621&binn](http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=621&binn)
4. Jean Paul Richter. Siebenkäs. – URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/siebenkas-3215/47>
5. Kahl J. Jean Pauls «Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei». Ein literarisches Meisterwerk und ein theoriegeschichtliches Dokument auf der Schnittstelle von Aufklärung und Romantik. – URL: [http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Kahl\\_Jean-Paul-Rede.pdf](http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Kahl_Jean-Paul-Rede.pdf)
6. Pietzcker C. Einführung in die Psychoanalyse des literarischen Kunstwerks: Dargestellt an Jean Pauls Rede des toten Christus. – Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1985. – 214 S.
7. Zarembo M. Jean Paul. Dichter und Philosoph. Eine Biografie. – Köln: Böhlau Verlag, 2012. – 335 S.

Ольга Королькова

**«ПРОМОВА МЕРТВОГО ХРИСТА З ВЕРШИНИ СВІТУ**

**ПРО ТЕ, ЩО БОГА НЕМАЄ» ЖАН ПОЛЯ:**

**ХУДОЖНІЙ ДОСВІД ПОВЕРНЕННЯ ДО ВІРИ**

*Статтю присвячено текстуальному аналізу фрагмента Жан Поля «Промова мертвого Христа з вершини світу про те, що Бога немає». Метою аналізу є виявити роль художньої образності у втіленні та формуванні релігійного почуття у преромантичній літературі.*

**Ключові слова:** Жан Поль, романтизм, сентименталізм, катарсис, віра, Бог.

Olga Korolkova

**JEAN PAUL'S «THE DEAD CHRIST SPEAKING FROM**

**THE WORLD-BUILDING, THAT THERE IS NO GOD»:**

**THE ARTISTIC EXPERIENCE OF RETURNING TO FAITH**

*The article is devoted to the textual analysis of Jean Paul's fragment «The dead Christ speaking from the world-building, that there is no God». The purpose of the analysis is to reveal the role of artistic imagery in the embodiment and formation of religious feelings in pre-romantic literature. Biographical and literary contexts of creation of a fragment are considered. It is proposed to consider it as an important milestone in Jean Paul's personal biography, and also as a document of pre-romantic aesthetics. The experience of the grandiose picture of the world catastrophe, the cause of which was the assumption that there is no God in the world, causes the effect of catharsis. After experiencing the purifying effect of catharsis, the hero returns to the child's faith in God. Syntactic, lexical, phonetic features of the original text, that are aimed at creating a psychological effect, and the problems of its translation are analyzed.*

**Keywords:** Jean Paul, romanticism, sentimentalism, catharsis, faith, God.

**References**

1. Admoni V. G. (1937) Roman Zhan-Polya [The novel of Jean Paul], *Jean Paul Richter. Siebenkäs, Leningrad*, Khudozhestvennaya Literatura. URL <https://www.litmir.me/br/?b=191791>
2. Bruyn G. de. (1978) Zhizn' Zhana-Polya Fridrikha Rikhtera [Life of Jean Paul Friedrich Richter], *Moskva*, Progress, 298 p.
3. Zhan Pol' (Rikhter) (1994) Mertvyi Khristos govorit s vershiny mirozdaniya, chto Boga net [The dead Christ speaking from the world-building, that there is no God]. URL: [http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article\\_full.php?aid=621&binn](http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=621&binn)

4. Jean Paul Richter. Siebenkäs [Siebenkäs]. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/siebenkas-3215/47>
5. Kahl J. Jean Pauls «Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei». Ein literarisches Meisterwerk und ein theoriegeschichtliches Dokument auf der Schnittstelle von Aufklärung und Romantik [«The dead Christ speaking from the world-building, that there is no God». A literary masterpiece and a theory-historical document on the interface between Enlightenment and Romanticism]. URL: [http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Kahl\\_Jean-Paul-Rede.pdf](http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Kahl_Jean-Paul-Rede.pdf).
6. Pietzcker C. (1985) Einführung in die Psychoanalyse des literarischen Kunstwerks: Dargestellt an Jean Pauls Rede des toten Christus [Introduction to the psychoanalysis of the literary work: portrayed in Jean Paul's «The dead Christ speaking»], Würzburg, Königshausen u. Neumann, 214 p.
7. Zaremba M. (2012) Jean Paul. Dichter und Philosoph. Eine Biografie [Jean Paul. Poet and philosopher. A biography], Köln, Böhlau Verlag, 335 p.

*Стаття надійшла до редакції 14.04.2018.*

*Стаття прийнята 21.05.2018*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146534](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146534)

УДК 7.01:783

Нина Ковалева, Виктор Левченко

### САКРАЛЬНОЕ И МУСИЧЕСКОЕ: ОТ МИСТЕРИИ К ОПЕРЕ

*Рассматриваются нелинейные, диффузные отношения сакрального и музыкального компонент в истории европейской художественной культуры. Акцентируется внимание на взаимосвязь теоретического философского дискурса и художественных практик в разные социокультурные эпохи: античность, средневековье и Возрождение. Взаимопроникновение сакрального и музыкального интерпретируется как глубинное мировоззренческое основание возникновения оперы.*

**Ключевые слова:** сакральное, мусическое, мистерия, пайдейя, хорал, гармония.

Рождение искусства как самостоятельного феномена происходит при разложении единого синкретического поля культуры, тотально пронизанного переживанием сакрального. Успешная «атака» рациональной философской рефлексии на универсальное целостное мифологическое отношение к миру привела к утрате первичной целостности, расколу единого зеркала мира, вычленению и оформлению отдельных форм культуры, в том числе и художественных практик.

Несмотря на результативность этих «сверхаполлонических» процессов по разложению мифологического сознания, элиминировать «родительский ген» сакрального философской рефлексии оказалось не под силу. Хотя «ген священного» продолжал и продолжает существовать в разных – зачастую превращенных – формах во всех регионах культуры, в искусстве его присутствие, проявление и влияние является критически значимым.

Бытование сакрального в искусстве, их многообразные, иногда напряженные отношения можно очертить, как находящиеся в диапазоне от понимания искусства как морального алиби безбожия до представления о нем как панегирике Священного. Анализ того, как эти процессы проявляются в рождении и развитии европейского музыкального театра, и является целью настоящей статьи. В условиях современного постсекулярного мира возникают новые смысловые узлы во взаимоотношениях Сакрального и Искусства, что и делает актуальным предложенную исследовательскую разведку.

Рождение музыкального театра в античности было напрямую связано с реализациями культовых практик, что со времени появления «Рождения трагедии из духа музыки» Ф. Ницше многократно отмечалось исследователями. Элевсинские и дионисийские мистерии и были

собственно театрализованными представлениями, в которых полисемантически и синтетически выражались мифологические нарративы, архетипические образы теогонии, теофагии, теофании. «Мусическое тесно связано с культом, а именно с праздниками, в которых и заключена его функция» [6, с. 111]. Это справедливое утверждение Анны Мисюн, на наш взгляд, фиксирует амбивалентность античных рефлексий на природу взаимосвязи сакрального и театрального в культуре. С одной стороны, предельным основаниям, с которого и начинается, и поддерживается дискурс о смысле и роли мусических искусств, выступает обращенность к сакральному. Так, у Платона в «Законах» отмечается, что «...боги из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов, божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов» [8, с. 101]. Для античных философов такая убежденность в неразрывной сопричастности божественного и мусического является согласованной ментальной позицией. С другой стороны, отсылки к сакральному, при разворачивании дискурса, превращаются в некоторый фон для размышлений о политическом (в античном его понимании): пайдейе или гражданском воспитании, достижении добродетельного состояния, справедливости. Объединяющей идеей для достижения этого является идея логоса, утрачивающего свой божественный статус. Детально и аргументированно изменение статуса Логоса проанализировано в знаковом для понимания данной проблемы сочинении «Пайдейя» Вернера Йегера. (См.: [4]). Согласно концепции пайдейи классической эпохи, мусическое оказывается зависимым и неравноправным по отношению к рационально понятому этическому, формирующему гражданские добродетели. В знаменитом фрагменте «Законов» Платона с художественной страстностью описываются вполне рациональные принципы пайдейи, искусство выступает в этом процессе как средство воспитания молодежи и отделения достойных от недостойных. По Платону, «любое юное существо не может, так сказать, сохранять спокойствие ни в теле, ни в голосе, но всегда стремится двигаться и издавать звуки, так что молодые люди то прыгают и скачут, находя удовольствие, например, в плясках и играх, то кричат на все голоса» [8, с. 101]. Такое поведение, согласно Платону, не соответствует целям пайдейи. Только



подчинение рациональным этическим принципам делает занятия искусством достойными и наполняет их смыслом. «Все таки лучше тот, кто не слишком исправен в голосе и телодвижениях, но правильно следует удовольствиям и скорби и таким путем приветствует прекрасное и отвергает дурное», замечает Платон [8, с. 102]. Искусство, по Платону, не обладает самоценностью, оно должно быть, во-первых, применимым к чему-нибудь, то есть обязательно должно иметь практический смысл. Во-вторых, правильно применимым, то есть причастным к политическим добродетелям. «...применение мусического искусства и игр, сопряженных с плясками, правильно в том случае, если мы радуемся, когда поступаем хорошо, и, наоборот, когда радуемся, это значит, что мы хорошо поступаем» [8, с. 105]. Такая настойчивость в утверждении этических принципов как первичных по отношению к эстетическим многократно воспроизводится в текстах Платона. Однако, такой строгий рационалистический посыл не может вытеснить отсылки к сакральному как необходимому основанию существования мусических искусств. Не случайно, в рассуждениях Платона о подчиненности мусического политическому, эстетического этическому, чувственного рациональному, спонтанно временами всплывают метафоры, отсылающие к устойчивым мифологическим сюжетам, архитипическим образам и формам как, например, в его размышлениях о смысле хоровода. «Ведь стремление к удовольствию или страданию, выражающееся в мусическом искусстве в поисках нового, не настолько, пожалуй, сильно, чтобы сгубить древние священные хороводы под предлогом, будто они устарели» [8, с. 105]. Такие рассуждения Платона являются квинтэссенцией того, что позднее Ф. Ницше обозначит как губительную для европейской культуры «сверхаполлоническую» традицию. Ницше прочерчивает эту тенденцию начиная от Сократа как «теоретического человека», повернувшего ось всемирной истории, Платона утвердившего этический рационализм своего учителя, через христианство как «платонизм для народа» вплоть до науки Нового времени и культурной ситуации довагнеровской эпохи. Отметим, что именно в музыке, в частности в операх Вагнера, Ницше видит дионисийский потенциал, который может возродить в европейской культуре гармонию двух начал и восстановить миф как целостную сакральную основу, разрушенную свехрационализмом (см.: [7]).

В средневековой христианской культуре с ее парадигмой теоцентризма сакральная основа музыкального искусства представляется очевидной,

однако, включенность сакрального в музыкальное (и наоборот) не настолько проста и однозначна, как это может показаться. На самом деле эта взаимосвязь наполнена внутренними коллизиями и сложным противоречивым характером отношений. Музыка, изначально включенная в христианский ритуал, на первых этапах отличалась многообразием региональных традиций пения, затейливостью и богатством мелодических рисунков, изысканными ритмами, что вступало в противоречие с требованиями строгости христианской жизни и зачастую «отодвигало» на второй план собственно религиозную составляющую. Беспокойство, связанное с превышением в богослужбной практике подразумеваемых пределов воздействия музыки, проявляется в работах многих представителей патристики. Так, например, Августин Аврелий высказывает серьезную обеспокоенность по поводу «услад слуха», которым он оказывает «больше почета, чем следует: я чувствую, что сами святые слова зажигают наши души благочестием более жарким, если они хорошо спеты; плохое пение такого действия не оказывает» [1, с. 164]. То есть музыка у Августина, становится участником внутреннего конфликта между мирским и сакральным, выступая и как «услада», воспевание Бога и как соблазн, способствующий отпадению от основного предназначения христианина. Августин продолжает: «И плотское мое удовольствие, которому нельзя позволить расслаблять душу, меня часто обманывает: чувство, сопровождая разум, не ждет смиренно сзади, хотя только благодаря разуму заслужило и это место, но пытается забежать вперед и стать руководителем» [1, с. 164]. Как пример разрешения такого конфликта между чувственным и рациональным, Августин приводит отношение к музыке епископа Афанасия Александрийского, и вовсе заменившего церковное пение декламацией. Осторожное одобрение Августином такой свехстрогой тактики является выражением ощущения некоей угрозы, исходящей от прекрасной музыки. При этом Августин тонко чувствует и акцентирует двойственность воздействия музыкального искусства на душу христианина: «...и наслаждение опасно, и спасительное влияние пения доказано опытом» [1, с. 165].

Закономерным следствием этой испуганности многообразием церковной музыки и неконтролируемой силой ее влияния на чувства и религиозные переживания стало появление в конце VI века антифонария папы Григория I Великого. В нем была предложена форма григорианского хора, которая, в свою очередь, сводила в единый универсальный канон

музыкальную составляющую религиозного ритуала. Григорианский хорал называют ровный напев (plain chant). Само такое именование фиксирует жесткую структурность и эмоциональную сдержанность. Импровизация допускалась (просто ее нельзя было исключить чисто технически ввиду отсутствия еще неизобретенного нотописца), но была ограничена жесткими дисциплинарными требованиями. Еще одним эффектом утверждения григорианского хорала стала утрата мелодического и регионального многообразия, существовавшего ранее.

В начале XI в. изобретение Гвидо д'Ареццо нотописца (прообраза современной линейной нотации) было напрямую связано, с одной стороны, с антропностью, с другой – с космоцентризмом античной культуры. Метафора, к которой обращается Гвидо при описании мнемотехнической системы музыкальной последовательности, получившей известность как «Гвидонова рука», напрямую отсылает к части человеческого тела. Определенной костяшке пальцев соответствует собственный музыкальный звук. Человеческая рука выступает как модель телесной гармонии, являющейся выражением гармонии небесных сфер. Это подобно пифагорейскому пониманию соответствия между космической гармонией и гармонией человеческого тела и души. Два этих гармонических ряда в пифагорейской традиции были основаны на презумпции об изначальном совершенстве сакральных миро- и человекотворящих музыкальных форм.

Такое представление о сакральном как подоснове мусического рождается на самом раннем, дофалесовском, этапе развития античной культуры. Причем, уже в анонимных текстах VII века до Р. Х. сакральное понимается как музыкальная гармоническая упорядоченность. На знаменитом килике из собрания Дельфийского археологического музея, Аполлон, перебирая струны кифары, гармонизирует космос. Взаимосвязь гармонизации космоса и человеческой телесности проявляется в устройстве человеческого пространства: устройстве дома, храма, полиса и даже географии. Например, в в сочинениях «О числе семь» и «О ветрах» из так называемого «Гиппократового сборника» (VII века до Р. Х.) Пелопонес, Истм и другие различные районы Греции находятся в гармоническом соотношении друг с другом, благодаря выявлению их соответствия гармонии частей человеческого тела (см., подробнее: [5, с. 62; 11]).

Такая близость выводов Гвидо к мыслительным конструкциям



Фрагмент килика с изображением Аполлона и ворона из Национального археологического музея в Дельфах.



«Гвидонова рука». Миниатюра из мантуанской рукописи конца XV века.

античности демонстрирует извлечение уже в средневековом дискурсе проблематики соотношения сакрального и музыкального из культурного бессознательного, смысловой периферии, в которую эта тема оказалась загнана на ранних этапах средневековья.

Третий тематический поворот бытования темы сакрального и музыкального связан в средневековом мире с новой своеобразной интерпретацией мистического. Ярко она была выражена в жизнедеятельности святой Хильдегарды фон Бинген. Будучи выдающимся визионером, причастным к высоким экстатическим состояниям, она настаивала на том, что личностный опыт мистических переживаний, приближающих душу к сакральному, может быть прожит и выражен именно в музыкальных формах, что отчетливо выявлено, например, даже в названии сборника ею написанных гимнов (заметим, что Хильдегарда была автором и музыки и стихов) «Созвучие мелодии небесных откровений». Музыка интерпретируется ею не столько как гармония сфер, сколько как трепетное выражение личного мистического опыта встречи с трансцендентным, как созвучие потрясенной души и небесных откровений. Хильдегарда (первый из известных нам композиторов) в своих сочинениях – гимнах, отходя от жесткой нормативности григорианского хорала, да и во всем своем творчестве, свободно сочетает ясновидческую интуицию, мистическое влечение к тайному смыслу, свободу ритмического рисунка и синтаксических связей. «Все гимны говорят об одном, давая как бы бесконечные вариации темы: эта тема – внутреннее преображение человека, таинство бракосочетания души с богом» [2, с. 322].

Как главный акцент третьего смыслового поворота выделим отношение к музыке как пути, ведущего к личностной, собственной встрече с сакральным.

Современником святой Хильдегарды был выдающийся представитель парижской школы Нотр-Дам Перотин Великий. Деятелями школы Нотр-Дам отношение музыки к измерению сакрального выступало в целом в той же парадигмальной рамке, что и у Хильдегарды Бингенской: уверенность в том, что трансцендентное, божественное приоткрывает ищущей душе свою тайну именно через музыкальную гармонию. И в том, и в другом случае музыка понимается как путь к Богу. Но если для Хильдегарды это был путь мистических интуиций и озарений, то у Перотина Великого и других представителей школы Нотр-Дам, акцент был сделан на отказ от одного из ведущих принципов Григорианского хорала – его монодию. Вместо



одноголосия ими был широко внедрен и обоснован в трактате Филиппа де Витри («Ars nova») принцип полифонии. В отличии от жесткой нормативности и однозначности монодии, олицетворявшей единый и единственный пропуск сакрального в музыкальный текст, многоголосие с его переплетением различного, изощренным взаимодействием многообразных несовпадающих единичностей, возможно было, на наш взгляд, выражением неотрефлексированных импульсов приобщения к многообразию путей постижения смыслов сакрального, олицетворением множественности наших путей к Богу.

Новые смысловые узлы во взаимоотношениях музыкального и сакрального вносит новая культурная эпоха, сама себя определившая как Возрождение. Декларируемое и страстно желаемое уподобление античности не могло затмить специфику и оригинальность нового мироощущения, суть которого исчерпывающе выражена в знаменитом «Витрувианском человеке» Леонардо да Винчи. Антропоцентризм Возрождения сменяет акценты в отношении музыки и сакрального. Если в античном и средневеком дискурсе между музыкальным и божественным была прочерчена непосредственная связь, то в новой гуманистической культуре отношения между ними определяются наличием еще одного компонента: человека не только разумного, но прежде всего чувствующего и способного оценить гармонию и красоту и наслаждаться ими. Лоренцо Валла пишет: «Некоторые авторы утверждают, что музыка является древнейшим из всех любимых занятий, тем самым оказывается древнейшим и стремление к наслаждению. Действительно, музыка не доставляет ничего другого кроме удовольствия. Множество музыкальных инструментов, известных даже неучам, указывает на то, сколь распространено это приятное занятие, каковое (если поверим тому, что говорят) воздействует даже на богов. Вот почему и поэты, которые называются прорицателями богов, всегда поют, доставляя удовольствие или богам, или людям, или и тем и другим» [3, с. 492]. Очевидным в этом рассуждении о музыке, как и во многих подобных, является гедонистический акцент. Музыка понимается в первую очередь как «приятное занятие». Как ее главная функция представляется получение удовольствия. Причем это удовольствие музыка может доставлять и людям и богам. Отсылка к богам тут выглядит периферийной и профанированной: упоминаются лишь некие разговоры о воздействии музыки на богов, а вовсе никак не характеризуется непосредственная сопричастность музыкального и божественного. Сущность музыки в ренессансном дискурсе представлена, в первую очередь, служебной функцией чувствующего и наслаждающегося красотой человека. Таким образом, теряется ключевое для античности понимание

непосредственной онтологической связи музыкального и сакрального. Такое обмирщение сакральной основы музыки апеллирует к гиперболизации значения чувственной сферы человеческой жизни в ренессансной культуре. «Вместо античного культа меры бросается в глаза жадность ко всем впечатлениям бытия, вдохновляющая на гиперболы в духе Рабле “О, если бы у нас было не 5 чувств, а 50 или 500!”» [9, с. 469]. Разбожествление музыкального (несмотря на риторические отсылки к богам, античным героям и авторам) переводят музыку в разряд «впечатлений бытия». Ренессансные авторы упоенно и с восторгом подчеркивают силу и насыщенность этих впечатлений. Главным при этом для них остается их эстетическое воздействие на человека, а именно, на сферу его чувственности, телесности и соматики. Марсилио Фичино описывает воздействие музыки как радость. И почти в терминах санитарии и врачевания называет его – «чистое, здоровое и вечное наслаждение, которое мы испытываем от музыки» [10, с. 499].

Ренессансное сознание можно считать прежде всего эстетически ориентированным. И музыка в нем выполняет роль одной из несущих конструкций эстетизации мира. Лоренцо, герой «Венецианского купца», так описывает свое переживание красоты мира:

«... Пусть музыки звучанье  
 Нам слух ласкает; тишине и ночи  
 Подходит звук гармонии сладчайший.  
 ...Взгляни, как небосвод  
 Весь выложен кружками золотыми;  
 И самый малый, если посмотреть,  
 Поет в своем движенье, точно ангел,  
 И вторит юнооком херувимам.  
 Гармония подобная живет  
 В бессмертных душах; но пока она  
 Земною, грязной оболочкой праха  
 Прикрыта грубо, мы ее не слышим» [12, с. 299–300].

Музыка как эстетическое переживание обращена к человеку. «...музыка смягчает», «сладко пленяет и првлекает», «слух ласкает», т. е. выступает эффективной терапией. Если у Платона эстетическое подчинено этическому, главным являются не исполнительское мастерство, гедонистическое переживание красоты и гармонии самих по себе, то у Шекспира эстетическая бесчувственность является однозначным признаком моральной и гражданской ущербности.

«Тот, у кого нет музыки в душе,  
 Кого не тронут сладкие созвучья,



Интарсия. Фрагмент декоративного убранства Студиоло Федерико да Монтефельтро в Палаццо Дукале в Урбино.

Способен на грабеж, измену, хитрость» [12, с. 300].

Такая эстетизированная ментальность была основой не только художественного и интеллектуального дискурса, но и важнейшей компонентой повседневных практик гуманистов. Для ренессансного гуманиста очень важным были не только эстетические саморефлексии, но и эстетические практики, в частности, музыкальные. Примером этого может служить оформление знаменитого студиоло герцога Федерико де Монтефельтро в урбинском Палаццо Дукале. Наряду с изображениями античных философов, героев и отцов церкви в интерьере студиоло были расположены многочисленные музыкальные инструменты. Причем ряд их изображений, как и ряд портретов поданы в интерьере студиоло как равнозначные, раскрывающие богатство и красоту человеческой индивидуальности.

Параллельно мировоззренческим изменениям происходили и серьезные технологические сдвиги в музыкальной теории и исполнительстве. Со времен Пифагора средством согласования музыкального звучания и настройки отдельных инструментов выступал монохорд – доска с прикрепленной к ней струной и колком, позволяющим строить и измерять определенные музыкальные интервалы. Его использование имело смысл в период господства монодии. С переходом к полифоническому звучанию, в связи со значительным расширением групп музыкальных инструментов и распространением ансамблевого исполнительства появилась необходимость в изобретении новых средств гармонизации музыкального звучания. Если в античности лидирующей являлась драматическая, а в средневековье – вокальная компонента, то для Возрождения характерно бурное развитие инструментальной музыки. Монохорд как средство выстраивания интервалов был заменен в конце XVI века принципом равномерной темперации. Это дало возможность не только настраивания инструментов и согласования их ансамбля, но и сделало возможным синтезировать в едином действе многообразное инструментальное и вокальное. Это и явилось технической основой, благодаря которой появился новый великий музыкально-драматический жанр – Опера.

#### Список использованной литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь / пер. М. Е. Сергиенко.– СПб.: Наука, 2013.– 373 с.
2. Аверинцев С. С. Хильдегарда Бингенская // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков.– М.: Наука, 1972.– С. 320–322.
3. Валла Л. О наслаждении // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли.– Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение.– М.: Издательство

- Академии художеств СССР, 1962.– С. 485–497.
4. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем): В 2-х тт.–Т. 2. / Перевод с немецкого М. Н. Ботвинника.– М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997.– 336 с.
  5. Левченко В. Л. Становление рациональности в греческой философии // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок сучасність.– Одеса: ОНУ ім. І. І Мечникова, 2003.– С. 61–75.
  6. Мисюн А. От Олимпии к театру: поиски новых социальных регуляторов классической эпохи // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 8. Грецька традиція в сучасній культурі.– Одеса: ОНУ ім. І. І Мечникова, 2005.– С. 110–118.
  7. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 47–157.
  8. Платон. Законы // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.– Т. 4.– М.: Мысль, 1994.– С. 71–437.
  9. Померанц Г. С. Возрождение. Вступительная статья // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли.– Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение.– М.: Издательство Академии художеств СССР, 1962.– С. 465–474.
  10. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли.– Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение.– М.: Издательство Академии художеств СССР, 1962.– С. 497–505.
  11. Чайковский Ю.В. Фалесова наука в историческом контексте // Вопросы философии.– М., 1997.– № 8.– 151–165.
  12. Шекспир В. Венецианский купец // Шекспир В. Полное собрание сочинений в 8-ми тт.– М.: Искусство, 1958.– С. 211–309.

**Ніна Ковальова, Віктор Левченко**

#### **САКРАЛЬНЕ І МУСИЧНЕ: ВІД МІСТЕРІЇ ДО ОПЕРИ**

*Розглядані нелінійні, дифузні відносини сакральної та музичної компоненти в історії європейської художньої культури. Акцентовано увагу на взаємозв'язок теоретичного філософського дискурсу і художніх практик в різні соціокультурні епохи: античність, середньовіччя та Відродження. Взаємопроникнення сакрального і музичного інтерпретується як глибинна світоглядна передумова виникнення опери.*

**Ключові слова:** сакральне, мусичне, містерія, пайдейя, хорал, гармонія.

**Nina Kovaleva, Viktor Levchenko**

#### **SACRALAND MUSICAL: FROM MYSTERY TO OPERA**

*Nonlinear diffuse relations of sacred and musical components in the history of European artistic culture are discovered. Attention is focused on the interrelation between theoretical philosophical discourse and artistic*

*practices in different socio-cultural epochs: antiquity, the Middle Ages and the Renaissance.*

*The birth of musical theater in antiquity was directly connected with the realization of cult practices. The consequence of these was the ambivalence of ancient reflections on the nature of the relationship between the sacred and the theatrical in culture. On the one hand, the ultimate basis from which the discourse of the meaning and role of the Musical Arts are begun and maintained as the return to the sacral. On the other hand, references to the sacred in the situation of the unfolding of discourse are turned into some background for reflection on the political (in its ancient sense) such as paideia or civic education, the achievement of a virtuous state, justice.*

*In the medieval Christian culture, with its paradigm of theocentrism, the sacred foundation of musical art appears to be obvious, however, the interrelation between the sacred and the musical is filled with internal collisions and the complex contradictory nature of the relationship. The authors distinguish three semantic changes in the relationship between the sacred and the musical in the Middle Ages – music as a participant in the internal conflict between the secular and the sacred (St. Augustine, St. Pope Gregory the Great), the restoration of the ancient understanding of the correspondence between cosmic harmony and the harmony of human body and soul (Guido d'Arezzo) and the reaction to music as a path that leading to personal meeting with the sacred (Hildegard von Bingen, Perotin the Great).*

*Anthropocentrism of the Renaissance replaced the emphasis on music and the sacred. If in the ancient and medieval discourse there was drawn an immediate connection between the musical and the divine, then in new humanistic culture the relations between them are determined by the presence of new principle component – a human being is not only intelligent but above all sensible and able to appreciate harmony and beauty and enjoy them.*

*The interpenetration of the sacred and musical is interpreted as the basic foundation of the origin of the opera.*

**Keywords:** sacral, musical, mystery, paideia, chorale, harmony.

#### **References**

1. Avgustin Avreliy (2013) Ispoved [Confession], per M. E. Sergienko, *Sankt-Peterburg*, Nauka, 373 p.
2. Averintsev S. S. (1972) Hildegarda Bingenskaya [Hildegarda von Bingen], *Pamyatniki srednevekovoy latinskoj literatury X–XII vekov*, Moskva, Nauka, pp. 320–322.
3. Valla L. (1962) O naslazhdenii [On enjoyment], *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoj esticheskoj mysli*, T. 1. *Antichnost. Srednie veka. Vozrozhdenie*,

- Moskva*, Izdatelstvo Akademii hudozhestv SSSR, pp. 485–497.
4. Yeger V. (1997) Paydeyya. Vospitanie antichnogo greka (epoha velikih vospitateley i vospitatelnykh sistem) [Paideia. The education of the ancient Greek (the era of great educators and educational systems)], v 2-h tt., T. 2, Perevod s nemetskogo M. H. Botvinnika. *Moskva*, Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina, 336 p.
  5. Levchenko V. L. (2003) Stanovlenie ratsionalnosti v grecheskoy filosofii [Formation of rationality in Greek philosophy], *Doksa. Zbirnik naukovih prats z filozofiyi ta flologiyi*. Vyp. 4. *Gretskiy spadok suchasnist, Odesa*, ONU im. I. I Mechnikova, pp. 61–75.
  6. Misyun A. (2005) Ot Olimpii k teatru: poiski novykh sotsialnykh regulyatorov klassicheskoy epohi [From Olympia to theater: searchings for new social regulators of the classical epoch], *Doksa. Zbirnik naukovih prats z filozofiyi ta flologiyi*. Vyp. 8. *Gretska traditsiya v suchasniy kulturi, Odesa*, ONU im. I. I Mechnikova, pp. 110–118.
  7. Nitshe F. (1990) Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm [The Birth of Tragedy, Or: Hellenism and Pessimism] *Nitshe F. Sochineniya v 2-h tt.*, T. 1, *Moskva*, Myisl, pp. 47–157.
  8. Platon (1994) Zakonyi [Laws] *Platon. Sobranie sochineniy v 4-h tt.*, T. 4, *Moskva*, Myisl, pp. 71–437.
  9. Pomerants G. S. (1962) Vozrozhdenie. Vstupitel'naya statya [The Renaissance. Introductory] *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoy esteticheskoy myisli*, T. 1. *Antichnost. Srednie veka. Vozrozhdenie. Moskva*, Izdatelstvo Akademii hudozhestv SSSR, pp. 465–474.
  10. Fichino M. (1962) Kommentariy na «Pir» Platona [Commentary on the «Symposium» of Plato] *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoy esteticheskoy myisli*, T. 1. *Antichnost. Srednie veka. Vozrozhdenie. Moskva*, Izdatelstvo Akademii hudozhestv SSSR, pp. 497–505.
  11. Chaykovskiy Yu. V. (1997) Falesova nauka v istoricheskom kontekste [Thales' science in the historical context] *Voprosy filosofii. Moskva*, 1 8, pp. 151–165.
  12. Shekspir V. (1958) Venetsianskiy kupets [The Merchant of Venice] *Shekspir V. Polnoe sobranie sochineniy v 8-mi tt. Moskva*, Iskustvo, pp. 211–309.

*Стаття надійшла до редакції 11.03.2018.*

*Стаття прийнята 20.04.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146535](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146535)

УДК 141.78/27-1

**Константин Райхерт**

**ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ  
СУПЕРГЕРОЙСКОГО КИНОКОМИКСА «БЭТМЕН  
ПРОТИВ СУПЕРМЕНА: НА ЗАРЕ ЛИГИ  
СПРАВЕДЛИВОСТИ» ЗАКА СНАЙДЕРА**

*Постмодернистская теология кинофильма Зака Снайдера «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости», как некоторое систематическое изложение религиозно-мифологического содержания кинофильма, эксплуатирует библейские образы и сюжеты, связанные с Иисусом Христом, уподобляя Супермена Спасителю, злодея Лекса Лютора иудейским первосвященникам, осудившим Иисуса на смерть, и антигероя Бэтмена – пророку и апостолу. Постмодернистская теология кинофильма Зака Снайдера «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости», как культурный анализ, показывает, как «религиозное» может быть использовано в массовой культуре, в том числе в кинематографе: образ Иисуса Христа концептуализируется через образы комиксовой массовой культуры, а именно через образ супергероя из комикса Супермена.*

**Ключевые слова:** *Иисус Христос, кинематограф, комиксы, культурный анализ, постмодернистская теология, супергерой.*

В современной науке и философии можно встретить такое словосочетание как «постмодернистская теология». Это словосочетание приобретает определённую популярность в академических кругах, о чём свидетельствуют две книги, вышедшие в двух престижных книжных сериях: *Blackwell Companions to Religion* и *Cambridge Companions to Religion*, – речь идёт соответственно о книгах: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* («Блэкуэллский спутник по постмодернистской теологии») [22] и *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* («Кембриджский спутник по постмодернистской теологии») [23]. Примерами исследований так называемой «постмодернистской теологии» могут также служить: [4; 6; 7; 8; 9; 14; 17; 24]. Между тем дать чёткое определение понятия или раскрыть концепт, стоящий за этим словосочетанием, не так просто, ведь существуют различные определения понятий «постмодерн» («постмодернизм») и «теология». Так, американский философ религии и теолог Дэвид Рэй Гриффин показывает, что такое постмодернистская теология с помощью выделения типов постмодернистских теологий: 1) деконструктивная или элиминативная (Марк Тейлор, Карл Рашке, Чарльз Уинкист); 2) конструктивная или ревизионирующая (Дэвид Рэй Гриффин);

3) либерационистская (Харви Кокс, Корнел Уэст); 4) консервативная или реставрирующая (Иоанн Павел II) [7]. Другой американский философ религии и теолог Терренс У. Тилли вторит ему, выделяя иные типы постмодернистских теологий: 1) конструктивная (Дэвид Рэй Гриффин, Дэвид Трейси); 2) а/теологический распад (*a/theological dissolutions*) (Томас Алтизер, Марк Тейлор); 3) постлиберальная (Джордж Линдбек); 4) общинная практика (*communal praxis*) (Густаво Гутьеррес, Джеймс У. Мак-Клендон) [24].

Особняком стоит концепция, предложенная нидерландским герменевтом, лингвистом, нарратологом и теоретиком феминизма Мике Баль: «Западная культура, как мы её знаем и в которой мы живём сейчас, была построена на нескольких блокирующих структурах (*interlocking structures*), одной из которых является теологическая, точнее, христианская. Современная культура на Западе, поэтому, не может быть понята без теологии. Постмодернистская теология – это исследование этого настоящего прошлого в рамках настоящего» [2, р. 4]. И далее: «До тех пор, пока религиозные темы и нарративы пронизывают культуру, они принимают участие в идеологическом облике этой культуры. Обличённые в сочленение власти морализма и эстетики, формы, которые они принимают, будь то “элитарное искусство” или “популярная культура”, принадлежат той области современной культуры, в которой теология должна играть роль в общей критике, или деконструкции, того, что делает эту культуру сжимающей и ограничивающей. Постмодернистская теология, в таком случае, не нуждается в том, чтобы решать, существует ли Бог или нет, или какой один бог имеет привилегии по отношению к другим богам в разнородном обществе. Вместо этого, оставаясь строго на стороне человеческих субъектов, которые составляют культуру и оформляются ею, такая атеологическая теология в состоянии преодолеть сдерживающие барьеры, установленные авторитарной религией, и предоставить возможности различных форм реляционности (относительности), которые были бы нечувствительны к старым плохо продуманным табу» [2, р. 21]. По её мнению, для появления постмодернистской теологии необходимы три предпосылки: 1) присутствие христианства (в Европе и Америке, по крайней мере); 2) христианство как культурная структура, которая «наполняет культурное воображение, независимо от того, идентифицируется ли оно с ним с точки зрения веры и практики или нет» [2, р. 5]; 3) христианство не является единственной культурной структурой и религиозной структурой (в Европе и Америке, по крайней мере). В общем и целом М. Баль полагает, что «теология» – это «наименование для специализации в рамках сферы культурного анализа, который фокусируется,

с точки зрения указанных выше предпосылок, на тех областях современной культуры, в которых религиозные элементы из прошлого выжили и, поэтому, “живы”. Следовательно, постмодернистская теология должна принимать во внимание те аспекты той специальной сферы, которые являются “другими” для прошлого. Если поле исследования – Библия, тогда постмодернистская теология должна принимать во внимание социальные смыслы, в том числе “литературные”, политические и художественные, библейской литературы сегодняшнего мира – в контексте наследия других религий, других культур. Иногда поле исследования – это то, что традиционно называется “история искусства”, а именно те части визуальной культуры, которые представляют или пробуждают, или каким-то другим способом задействуют, религиозные традиции или, говоря иначе, те элементы религии, которые функционируют в визуальной сфере. Это поле включает в себя как средневековые витражи, так и такие кинофильмы как “Апостол” (1997) Роберта Дюваля. Только визуальное уже не может быть больше отделено от выражений в других медиа, как вымышленные или эстетические объекты уже не могут быть больше отделены от повседневности. Постмодернистская теология может изучать евангельские традиции и монастырскую жизнь, деноминационные школы и идеологический состав благотворительных организаций, присутствие религиозного дискурса в политических интригах и религиозных сетях в практике и теории закона» [2, р. 6]. Любопытно, что в приведённой цитате М. Баль упоминает кинофильм, рассказывающий о перипетиях жизни техасского харизматичного проповедника, – «Апостол» как возможный объект исследования постмодернистской теологии. Тем самым она как бы открывает путь для постмодернистско-теологического анализа кинофильмов и легализует его не просто как культурный анализ, но и как анализ кинофильмов. Нечто такое уже продельвают другие исследователи, в частности, английский теолог Джерард Лафлин [11], обращающийся к таким кинофильмам как, к примеру, «2001: Космическая Одиссея» (2001: *A Space Odyssey*, 1968) Стэнли Кубрика, «Человек, который упал на Землю» (*The Man Who Fell to Earth*, 1976) Николаса Роуга, трилогия «Чужой» (*Alien*, 1979, 1986, 1993) или «Помни» (*Memento*, 2000) Кристофера Нолана. Более того, как я полагаю, это позволяет рассматривать некоторые случаи интерпретации культурных продуктов, в том числе и кинофильмов, через призму постмодернистской теологии или же интегрировать в неё.

В этой работе предлагается в качестве цели исследования рассмотрение постмодернистской теологии супергеройского кинокомикса «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» (*Batman v Superman: Dawn of Justice*, 2016) Зака Снайдера. Выбор этого кинофильма в качестве



**объекта** исследования продиктован прежде всего тем, что сразу после выхода фильма на широкие экраны кинокритики в основном негативно отзывались о кинофильме как об интеллектуально претенциозном и заигрывающим с религией. Так, например, ведущий кинокритик газеты *The New York Times* Э. О. Скотт написал следующее: «Суть в том, что *Batman v Superman: Dawn of Justice* не забавный, и сам фильм так думает. Это – послушание. Теология в нём призвана... подкреплять зрелищность власти (*power*). И таким образом фильм служит метафорой для собственных устремлений. У корпораций, которые производят подобные фильмы, и ремесленников от искусства, которые подписываются на производство таких фильмов, нет очевидного мотива помимо увеличения собственного богатства» [20]. В приведённой цитате следует сделать акцент на слове «теология», ведь именно на нём сделали акцент некоторые критики, такие, как Кен Амми [1], Грэм Мак-Миллан [13], Роберт Микса [15], Спенсер Муллен [16], Патрик Мэбилог [12], Алиса Розенберг [18] и Алиса Уилкинсон [27].

Если вкратце и очень обще описывать сюжет кинофильма «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости», то он такой: на экране разворачивается конфликт между (супер)героем Суперменом (его роль исполняет Генри Кэвилл), с одной стороны, и антигероем Бэтменом (Бен Аффлек) и злодеем Лексом Лютером (Джесси Айзенберг), с другой стороны, причём этот конфликт завершается смертью героя.

В кинофильме «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» Супермен предстаёт уже как полностью состоявшийся супергерой. Историю становления Супермена как супергероя Зак Снайдер уже рассказал в предыдущем кинофильме «Человек из стали» (*Man of Steel*, 2013). В этой ленте З. Снайдер уподобил Супермена Иисусу Христу, что в принципе не является чем-то новым для американской культуры, в том числе американского кинематографа. Вероятнее всего, впервые Супермена как аллегорию на Иисуса Христа представил киносценарист Том Манкевич в сценарии к кинофильму режиссёра Ричарда Доннера «Супермен» (*Superman*, 1978): космический корабль младенца Кал Эла (= Супермена) здесь был представлен как Вифлеемская звезда, а отец Кал Эла, Джор Эл (которого сыграл Марлон Брандо), предопределил для Кал Эла мессианскую миссию привести землян в светлое будущее [5, р. 77]. Т. Манкевич, по сути, выступивший одним из сценаристов кинофильма «Супермен», но в титрах указанный как «творческий консультант», отодвинул на второй план две другие очень важные аллегории для понимания образа Супермена: первая – это аллегория на иммигрантов, которые вынуждены были покинуть родную землю и адаптироваться на новой земле [9, р. 180; 19]; вторая –

аллегория на Моисея: американский автор и раввин Симча Вайнштейн отмечает, что история Супермена имеет некоторые параллели с историей Моисея. Так, младенец Моисей был отослан родителями в корзине, чтобы избежать смерти, и воспитан чужой культурой [26, р. 3–7]. – этот сюжет перекликается с историей Супермена, который младенцем был отослан родителями с погибающей планеты Криптон на космическом корабле (аналог корзины) на планету Земля, где был усыновлён и воспитан обычными американскими фермерами. С. Вайнштейн также указывает на то, что криптонианское имя Супермена, «Кал Эл», напоминает ивритское словосочетание Кал-Эл, которое в том числе может быть переведено как «Голос Бога» [26, р. 3–7]. Само имя, «Голос Бога», по мнению другого исследователя, Ларри Тая, должно пониматься как аллюзия на роль Моисея как пророка [25, р. 65–67]. Обе указанные выше аллегории были актуальны для создателей Супермена – Джерри Сигела и Джо Шустера, которые были потомками евреев, иммигрировавших в США в начале XX века. Однако американская культура впитала в себя представление о Супермене как Иисусе Христе: у американского христианского писателя Роберта Кэпона можно найти следующие слова об американском видении Иисуса: «Подлинная парадигма представления обычного американца об Иисусе – это Супермен. Он движется быстрее пули, он сильнее локомотива и способен перепрыгнуть через многоэтажку за одно мгновение. Это Супермен! Удивительный гость с иной планеты, пришедший на землю и обладающий такими силами и способностями, которые намного превышают способности обычных смертных. Он окутан презрением, подобно Кларку Кенту – скромному репортёру столичной газеты, – и постоянно сражается за истину, справедливость и американский образ жизни. Если не таковы популярные взгляды на Христа, я готов съесть мою шляпу. Иисус – кроткий, смиренный и скромный, но в то же время обладающий тайной, поскольку он невообразимо превосходит любого человека – ходит туда-сюда на протяжении тридцати трёх лет, почти умирает на криптонитовом кресте, но в последнюю минуту врывается в телефонную кабинку пустой гробницы, переодевается в пасхальную одежду и в один миг снова возвращается на планету под названием небеса. Так он покоряет всех – включая (чтобы вы должным образом усвоили урок) детишек» (quotation on: [3, р. 9–10]).

Супермен в американской культуре – это не миролюбивый Иисус Христос; это воинственный Иисус Христос (в какой-то мере это тот мессия, которого иудеи ожидали в эпоху Иисуса Христа: мессия должен был мечом освободить еврейский народ от римлян): Супермен здесь больше походит на древнегреческого мифологического героя типа Геракла или персонажа

Ветхого Завета типа Самсона; но при этом Супермен всё равно мыслится как мессия, Спаситель.

В кинофильме «Человек из стали» Кларк Кент (земное имя Кал Эла) осознаёт своё («мессианское») предназначение супергероя (спасителя людей) в 33 года (как говорится, «в возрасте Иисуса Христа»), когда находит космический корабль, на котором он прибыл на Землю. В корабле Кларк Кент активирует проекцию своего настоящего, криптонского, отца Джор Эла (Рассел Кроу), которая и открывает всю правду о Кларке и обучает его летать. Здесь проекция (голограмма) Джор Эла является явной аллюзией на Святого Духа, а раскрытие правды и обучение полёту – это своеобразная аллюзия на Крещение Господне. И далее следует не менее своеобразная аллюзия на Искушение Христа: на Землю прибывает генерал Зод с единственными уцелевшими криптонцами. Генерал Зод (Майкл Шеннон) виновен в смерти родителей Кал Эла и гибели Криптона. Зод хочет возродить Криптон, терраформировав Землю. Зод искушает Супермена идеей возрождения Криптона, однако Супермен не поддаётся искушению. Спасая людей, Супермен уничтожает всех уцелевших криптонцев, включая Зода. Здесь генерал Зод – это воплощение Дьявола.

В кинофильме «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» Супермен, после того, как он остановил вторжение криптонцев, одними людьми воспринимается как Спаситель и бог, другими же – как ложный бог. Среди последних находится гений и миллиардер Лекс Лютор, который воспринимает всех обладающих сверхспособностями (их в кинофильме называют «металлюдьми») как демонов. Его вера в бога, Спасителя пошатнулась ещё в детстве, когда он молил бога спасти его от избиений собственного отца. Это, видимо, сказалось также на психике Лекса Лютора. Чтобы остановить Супермена, Лекс Лютор разрабатывает два плана: первый план состоит в изучении технологий криптонцев с целью установить, как можно убить Супермена (в результате он выясняет, что любой криптонец, в том числе и Супермен, подвержен радиоактивному облучению химического элемента с планеты Криптон – криптонита); второй план состоит в том, чтобы настроить против Супермена таинственного мстителя из Готэма – Бэтмена. Бэтмен воспринимает Супермена как преступника со сверхспособностями: Бэтмен прекрасно осознаёт, что на деле он такой же преступник, как и те преступники, которых он ловит; это осознание он проецирует на Супермена: какие бы позитивные вещи не делал бы Супермен, по мнению Бэтмена, Супермен всё равно остаётся вне закона. Лекс Лютор прекрасно осведомлён о том, что за маской Бэтмена скрывается миллиардер Брюс Уэйн, который был свидетелем грандиозного разрушения Метрополиса в ходе последней схватки Супермена с Зодом.

Лютор использует спасённого в разрушенном Метрополисе охранника, вытасченного Брюсом Уэйном из-под обломков, чтобы ополчить Бэтмена против Супермена: последней каплей для Бэтмена становится случай со спасённым охранником – тот пытается взорвать себя вместе с Суперменом. Всё усугубляется для Бэтмена его сновидениями, в которых он видит пришествие какого-то монстра и захват мира злым Суперменом, – Бэтмен не понимает, что это за сновидения, вещие ли они или просто результат сильного психического перенапряжения. В конечном счёте, Бэтмен похищает криптонит у Лекса Лютора и собирается убить Супермена. Супермен не горит желанием сражаться с Бэтменом, однако Лекс Лютор принуждает его, похитив приёмную мать Супермена. Бэтмен побеждает Супермена, но не убивает того, увидев в Супермене человека, чью мать похитили. Лекс Лютор с помощью криптонских технологий и земной биотехнологии воскрешает генерала Зода в виде монстра Думсдэя (буквально с английского *Doomsday* ‘Судный День’), который пытается уничтожить всё живое на своём пути. Супермен героически жертвует собой, чтобы убить Думсдэя. После смерти Бэтмен решает собрать команду из супергероев (так называемую «Лигу справедливости»), чтобы в будущем противостоять угрозам из космоса. Финал кинофильма «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» намекает на воскресение Супермена, что собственно и происходит в кинофильме «Лига справедливости» (*Justice League*, 2017), съёмки которого начал Зак Снайдер, а завершил уже Джосс Уидон.

В контексте аллегорического изображения Супермена как Иисуса Христа, Спасителя и Бога, в кинофильме «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» образы Лекса Лютора и Бэтмена приобретают иудео-христианские оттенки. Так, например, Лекс Лютор вполне может быть уподоблен первосвященникам Иудеи, саддукеям Анне и его зятю Каиафе, которые приняли решение о казни Иисуса Христа как мятежного иудейского проповедника. Лекс Лютор также принимает решение убить Супермена; его судебное решение, по сути, реализует Думсдэй, который был создан на основе генерала Зода, то есть Дьявола. Супермен убивает Думсдэя, жертвуя собой, – тем самым Супермен как бы искупает грехи, символом которых является Думсдэй (Дьявол). Бэтмен же воплощает в себе как пророка (он видит вещие сны), так и апостола, скорее всего Павла, который сначала был антихристианином, а потом, после того, как услышал укоризненный голос Иисуса, уверовал во Христа. В кинофильме «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» Бэтмен становится свидетелем битвы Супермена с Думсдэем и смерти Супермена, что заставляет его задуматься о борьбе с инопланетными захватчиками – для

этого ему нужно набрать команду из супергероев, то есть фактически обратить их в веру в Спасителя-Супермена.

**Выводы.** Постмодернистская теология кинофильма «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» Зака Снайдера (как впрочем, и кинофильма «Человек из стали» Зака Снайдера) эксплуатирует библейские образы и сюжеты, связанные с Иисусом Христом. Супермен, человекоподобный инопланетянин, здесь предстаёт как Спаситель только в весьма специфическом виде – в том виде, в каком его видят американцы: как супергероя, сочетающего в себе миролюбивые черты Иисуса-мессии и оборонительно-агрессивные черты древних героев типа Геракла или Самсона. Традиционный противник Супермена, Лекс Лютор, уподобляется иудейским первосвященникам, фактически осудившим Иисуса на смерть. Думсдэй, монстр, созданный на основе инопланетного генерала Зода, воплощающего собой Дьявола-искусителя, олицетворяет собой собственно грехи, которые должен искупить Супермен-Спаситель своей жертвой. Наконец, антигерой Бэтмен предстаёт в неожиданном свете: как пророк, видящий вещие сны, и как апостол, вербующий последователей Супермена(-Спасителя).

Если же рассматривать постмодернистскую теологию кинофильма «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» не как некоторое систематическое изложение религиозно-мифологического содержания кинофильма, а как разновидность культурного анализа (по версии М. Бал), то постмодернистская теология кинофильма «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» вскрывает, как «религиозное» может быть использовано в массовой культуре, в том числе в кинематографе: образ Иисуса Христа концептуализируется через образы комиксовой массовой культуры, а именно через образ супергероя из комикса, а именно Супермена.

Кроме всего прочего, постмодернистская теология кинофильма «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» может указывать на те элементы христианства, которые являются неотъемлемой частью культурного кода американцев, настолько неотъемлемой, что они, осознанно или нет, воспроизводятся американской массовой культурой и тем самым поддерживаются внеконфессиональная «жизнь» самого христианства в США. Указания на элементы христианства в кинокомиксе «Бэтмен против Супермена: На заре Лиги справедливости» позволяют задуматься о возможности исследования в целом американской вымышленной комиксовой мифологии супергероев на предмет её связи с христианской (или иудео-христианской) мифологии, особенно в контексте апроприации и переосмысления массовой культурой христианства.

#### Список использованной литературы

1. Ammi K. Hollywood theology in Batman v Superman – Dawn of Justice.– URL: <http://www.truefreethinker.com/articles/hollywood-theology-batman-v-superman-dawn-justice> (accessed 30.05.2018).
2. Bal M. Postmodern Theology as Cultural Analysis // The Blackwell Companion to Postmodern Theology / ed. G. Ward.– Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2004.– P. 3–23.– (Blackwell Companions to Religion).
3. Borg M. J. Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Surprising Relevance of a Spiritual Revolutionary.– San Francisco: Harper, 2008.– 343 p.
4. Cox H. Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology.– New York: Simon & Schuster, 1985.– 304 p.
5. Dickholtz D. Steel Dreams // Starlog Yearbook.– <sup>1</sup> 16.– New York: Starlog Group, Inc., 1998.– P. 75–79.
6. Griffin D. R. God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology.– New York: State University of New York Press, 1988.– 192 p.– (Suny Series in Constructive Postmodern Thought).
7. Griffin D. R., Beardslee W. A., Holland J. Varieties of Postmodern Theology.– New York: State University of New York Press, 1989.– 180 p.– (Suny Series in Constructive Postmodern Thought).
8. Hyman G. The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?.– Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.– 208 p.
9. Jenemann D. Adorno in America.– Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2007.– 280 p.
10. Karl Barth: A Future for Postmodern Theology? / ed. Ch. Mostert, G. Thompson.– Adelaide: ATF Press, 2002.– 322 p.
11. Loughlin G. Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology.– Hoboken, NJ: Wiley, 2004.– 340 p.– (Challenges in Contemporary Theology).
12. Mabilog P. “Batman v Superman”: Deep inside every Christian is a struggling “Clark Kent” // Christian Today.– URL: <https://www.christiantoday.com/article/thoughts-on-batman-v-superman-deep-inside-every-christian-is-a-struggling-clark-kent/82930.htm> (accessed 30.05.2018).
13. McMillan G. “Batman v. Superman”: The Problem With Turning the Man of Steel Into the Son of God // The Hollywood Reporter.– URL: <https://www.hollywoodreporter.com/heat-vision/batman-v-superman-ending-problem-878463> (accessed 30.05.2018).
14. Min A. K. The Solidarity of Others in a Divided World: A Postmodern Theology after Postmodernism.– London: Bloomsbury T&T Clark, 2004.– 256 p.
15. Mixa R. Batman vs. Superman: A theological gladiator match // Word on Fire.– URL: <https://www.wordonfire.org/resources/blog/batman-vs-superman-a-theological-gladiator-match/5139/> (accessed 30.05.2018).
16. Mullen S. Is Zack Snyder’s Superman a Christ figure? // Screenprism.– URL: <http://screenprism.com/insights/article/are-man-of-steel-and-batman-v-superman-religious> (accessed 30.05.2018).

17. Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World / ed. F. B. Burnham.– Eugene: Wipf & Stock Pub, 2006.– 136 p.
18. Rosenberg A. The cure for ‘Batman v Superman: Dawn of Justice’? More religion // The Washington Post.– URL: [https://www.washingtonpost.com/news/act-four/wp/2016/03/31/the-cure-for-batman-v-superman-dawn-of-justice-more-religion/?utm\\_term=.ce94e89cec89](https://www.washingtonpost.com/news/act-four/wp/2016/03/31/the-cure-for-batman-v-superman-dawn-of-justice-more-religion/?utm_term=.ce94e89cec89) (accessed 30.05.2018).
19. Rooney D. Finding America, Searching for Identity // New York Times.– June 6, 2010.– URL: <https://www.nytimes.com/2010/06/03/theater/reviews/03year.html> (accessed 30.06.2018).
20. Scott A. O. Review: ‘Batman v Superman’ ... v Fun? // The New York Times.– URL: <https://www.nytimes.com/2016/03/25/movies/review-batman-v-superman-dawn-of-justice-when-super-friends-fight.html> (accessed 30.05.2018).
21. Taylor M. C. Erring: A Postmodern A/theology.– Chicago: University of Chicago Press, 1987.– 234 p.
22. The Blackwell Companion to Postmodern Theology / ed. G. Ward.– Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2004.– 560 p.– (Blackwell Companions to Religion).
23. The Cambridge Companion to Postmodern Theology / ed. K. J. Vanhoozer.– Cambridge: Cambridge University Press, 2003.– 312 p.– (Cambridge Companions to Religion).
24. Tilley T. W. Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity.– Eugene: Wipf & Stock Pub, 2005.– 192 p.
25. Tye L. Superman: The High-Flying History of America’s Most Enduring Hero.– New York: Random House, 2013.– 409 p.
26. Weinstein S. Up, Up, and Oy Vey: How Jewish History, Culture and Values Shaped the Comic Book Superhero.– Pikesville: Leviathan Press, 2006.– 150 p.
27. Wilkinson A. Holy Week, Batman! // Christianity Today.– URL: <https://www.christianitytoday.com/ct/2016/march-web-only/holy-week-batman.html?start=2> (accessed 30.05.2018).

**Костянтин Райхерт**

**ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ СУПЕРГЕРОЇЧНОГО  
КІНОКОМІКСУ «БЕТМЕН ПРОТИ СУПЕРМЕНА: НА ЗОРІ  
СПРАВЕДЛИВОСТІ» ЗАКА СНАЙДЕРА**

*Постмодерністська теологія кінофільму Зака Снайдера «Бетмен проти Супермена: На зорі справедливості», як певне систематичне викладення релігійно-міфологічного змісту кінофільму, експлуатує біблійні образи та сюжети, пов’язані з Ісусом Христом, уподібнюючи Супермена Спасителю, лиходія Лекса Лютора іудейським первосвященикам, які засудили Ісус до смертної кари, й антигероя Бетмена – пророку й апостола. Постмодерністська теологія кінофільму Зака Снайдера «Бетмен проти Супермена: На зорі справедливості», як культурний аналіз, показує, як «релігійне» можна використати в масовій культурі, включаючи кінематограф: образ Ісуса Христа концептуалізується через*

*образи коміксової масової культури, а саме через образ супергероя Супермена.*

**Ключові слова:** *Ісус Христос, кінематограф, комікси, культурний аналіз, постмодерністська теологія, супергерой.*

**Konstantin Rayhert**

**THE POSTMODERN THEOLOGY OF ZACH SNYDER’S SUPER-HEROIC  
COMIC MOVIE “BATMAN V SUPERMAN: DAWN OF JUSTICE”**

*The study discovers the postmodern theology of Zach Snyder’s film “Batman v Superman: Dawn of Justice” from two viewpoints. The postmodern theology of the film as a systematic exposition of religious and mythological content exploits the Biblical images and subjects concerned with Jesus Christ. Superman is exposed as the Savior and Messiah but in a very specific, American, mode: as a super-hero which combines the features of the peace loving Jesus Christ and the passive-aggressive ancient heroes like Hercules or Samson. The traditional Superman’s enemy, Lex Luthor, becomes similar to the Judaic high priests who virtually sentenced Jesus Christ to death. The monster Doomsday, created on basis of General Zod who personified Devil the Tempter, embodies all sums of sins which Superman the Savior must expiate by his sacrifice. Batman is a Prophet, who sees prophetic dreams, and an Apostle who have to recruit the followers of Superman the Savior among other super-heroes. The postmodern theology of the film as a cultural analysis shows how the Religious can be used in mass culture, especially in cinema: the image of Jesus Christ is conceptualized through the images of comic books mass culture, particularly through the image of super-hero Superman.*

**Keywords:** *cinema, comic books, cultural analysis, Jesus Christ, postmodern theology, super-hero.*

**References**

1. Ammi K. (2016). *Hollywood theology in Batman v Superman – Dawn of Justice*, available at: <http://www.truefreethinker.com/articles/hollywood-theology-batman-v-superman-dawn-justice> (accessed 30.05.2018).
2. Bal M. (2004). Postmodern Theology as Cultural Analysis. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, pp. 3–23.
3. Borg M. J. (2008). *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Surprising Relevance of a Spiritual Revolutionary*. San Francisco, Harper.
4. Cox H. (1985). *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster.
5. Dickholtz D. (1998). Steel Dreams. *Starlog Yearbook*, No 16, New York:

- Starlog Group, Inc., pp. 75–79.
6. Griffin D. R. (1988). *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. New York: State University of New York Press.
  7. Griffin D. R., Beardslee, W. A. & J. Holland (1989). *Varieties of Postmodern Theology*. New York: State University of New York Press.
  8. Hyman G. (2001). *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville: Westminster John Knox Press.
  9. Jenemann D. (2007). *Adorno in America*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
  10. Mostert Ch. & G. Thompson (ed.) (2002). *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?* Adelaide: ATF Press.
  11. Loughlin G (2004). *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*. Hoboken, NJ: Wiley.
  12. Mabilog P. (2016). “Batman v Superman”: Deep inside every Christian is a struggling “Clark Kent”. *Christian Today*, available at: <https://www.christiantoday.com/article/thoughts-on-batman-v-superman-deep-inside-every-christian-is-a-struggling-clark-kent/82930.htm>.
  13. McMillan G. (2016). “Batman v. Superman”: The Problem With Turning the Man of Steel Into the Son of God. *The Hollywood Reporter*, available at: <https://www.hollywoodreporter.com/heat-vision/batman-v-superman-ending-problem-878463>.
  14. Min A. K. (2004). *The Solidarity of Others in a Divided World: A Postmodern Theology after Postmodernism*. London: Bloomsbury T&T Clark.
  15. Mixa R. (2016). Batman vs. Superman: A theological gladiator match. *Word on Fire*, available at: <https://www.wordonfire.org/resources/blog/batman-vs-superman-a-theological-gladiator-match/5139/>.
  16. Mullen S. (2016). Is Zack Snyder’s Superman a Christ figure? *Screenprism*, available at: <http://screenprism.com/insights/article/are-man-of-steel-and-batman-v-superman-religious>.
  17. Burnham F. B. (ed.) (2006). *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World*. Eugene: Wipf & Stock Pub.
  18. Rosenberg A. (2016). The cure for ‘Batman v Superman: Dawn of Justice’? More religion. *The Washington Post*, available at: [https://www.washingtonpost.com/news/act-four/wp/2016/03/31/the-cure-for-batman-v-superman-dawn-of-justice-more-religion/?utm\\_term=.ce94e89cec89](https://www.washingtonpost.com/news/act-four/wp/2016/03/31/the-cure-for-batman-v-superman-dawn-of-justice-more-religion/?utm_term=.ce94e89cec89)
  21. Taylor M. C. (1987). *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press.
  22. Ward G. (ed.) (2004). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2004.

23. Vanhoozer K. J. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Tilley T. W. (2005). *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. Eugene: Wipf & Stock Pub.
25. Tye L. (2013). *Superman: The High-Flying History of America’s Most Enduring Hero*. New York: Random House.
26. Weinstein S. (2006). *Up, Up, and Oy Vey: How Jewish History, Culture and Values Shaped the Comic Book Superhero*. Pikesville: Leviathan Press.
27. Wilkinson A. (2016). Holy Week, Batman! *Christianity Today*, available at: <https://www.christianitytoday.com/ct/2016/march-web-only/holy-week-batman.html?start=2>.

Стаття надійшла до редакції 1.03.2018.  
Стаття прийнята 2.04.2018.

## Розділ 4.

# ПЕРЕКЛАДИ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146539](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146539)

**УДК 141.33**

**Роман Інгарден**

### **ПРО ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕДИТ ШТАЙН**

*(переклад з польської Інни Савинської)*

Запрошення виступити з доповіддю<sup>1</sup> я прийняв з двох причин:

1. На сьогодні, я єдина людина в Польщі, яка особисто була знайома з Едит Штайн. Знали її ще мої колеги поляки, що разом зі мною вивчали перед Першою світовою війною філософію в Геттінгені (з 1913 року): Казимір Айдукевич, А. Августовський [Александр Розенблум – *I. C.*], Ванда Лемпіцька та інші, але нікого з них вже немає.

2. Ми належали до однієї філософської спільноти: до групи геттінгенських феноменологів і багато років поспіль підтримували тісні наукові зв'язки (1916-1939 рр.). Протягом 1916 та 1917 років ми бачились щоденно, а наше листування тривало аж до спалаху війни 1939 року.

Вважаю, у наш час, Едит Штайн зазнає деякої несправедливості. Після війни розпочато друк її кореспонденції – вже опубліковано 7 томів – утім видавці обмежуються тими листами, що написані після вступу до монастиря або мають християнське забарвлення. Роботи ж представлені в «Феноменологічному річнику», так само як і її докторська дисертація (1917 року), лишаються поза належною увагою, а в публікаціях про Едит Штайн, присвячених її біографії та історії навернення до католицизму, відсутня згадка про її попередній науковий доробок, ніби його взагалі не існує. Едит Штайн – філософ-науковець і була ним завжди, навіть у монастирі, невпинно працюючи за різних обставин. У свій час їй необхідно було дістати спеціальний дозвіл на те, щоб займатися своєю темою, що зрештою було погоджено наказом. Її тема потребувала звернення до певної традиції, що становить підставу християнської філософії: Аристотель + Тома Аквінський. Разом з тим вона не припиняла бути феноменологом. Едит Штайн, перед вступом до монастиря, працювала в сфері пізнання, яка частково перетиналась з моїми філософськими інтересами і отже – з моєю науковою компетенцією. Однак, не меншої уваги заслуговують теми її досліджень від яких я далекий. Рівень усіх її ранніх робіт не нижчий від рівня книг написаних в монастирі. У всіх своїх роботах Едит Штайн з однаковою старанністю та великим особистим зацікавленням здійснювала власні розвідки, вони становили вісь її розумового життя.

Моя доповідь – перша спроба огляду її робіт чи нарис головних етапів її досліджень. Однак, через брак часу, зосереджусь на розгляді питань чи груп питань, якими вона по чергово займалася, нашвидкуруч креслячи лише ескізи їх розв'язань, бо, *по-перше*, неможливо умістити всю багатогранність

в одній доповіді, а *по-друге*, слід враховувати характер її досліджень. Усі вони без винятку містять детальний феноменологічний аналіз мета якого показати читачеві суттєві риси предмета дослідження, без нього було б важко збагнути висновок. Презентація або реконструкція такого типу аналізу вимагає багато часу.

Більша за все прагну окреслити деякі зв'язки філософської проблематики Едит Штайн із тією філософською атмосферою в якій вона себе виховувала і – принаймні до певного часу – жила. Штайн була деяким особливим вогнем у тій атмосфері, у тому живому колективному запитуванні та пізнанні, роль якого можна зрозуміти лише на його масштабному тлі.

Останній раз ми бачилися у квітні 1929 року на ювілеї Гусерля, на його семидесятилітті, але наскільки пригадую, ми листувалися з нею аж до початку війни. Те, що вона була в монастирі в цілому не змінило характеру нашого інтелектуального спілкування. Себто я дещо ознайомлений з її науковими інтересами та інтелектуальними долями. Вважаю, що ці інтелектуальні долі були важкими в деяких фазах її життя. Був час, коли ми зустрічались щоденно. Ми відчували себе двома геттінгенцями у Гусерля у Фрайбурзі й це нас, дійсно, дуже зближувало, бо решта то були учні Генріха Ріккерта зі спільноти «*Süddeutsche Schule*»<sup>2</sup>. Окрім того, ми мали цілий список питань, тем, які пов'язували нас своєю проблематикою.

Едит Штайн приїхала до Геттінгена навесні 1913 року. Як вам відомо, навесні, на Великдень, розпочинається навчальний рік у німецьких університетах. Вона приїхала до Геттінгену після двох років навчання у Вроцлаві. Штайн була вроцлавянкою, мешкала по вулиці *Michaelisstrasse 38*. Намагався після війни знайти цей дім, але його вже немає<sup>3</sup>. Едит Штайн розпочала свої студії у Вроцлаві після досить довгого навчання у середній школі. Загалом, мала розпочати навчання на два роки раніше. Але в той час в прусській державі жінки не мали можливостей здобути повноцінну освіту. Не було класичної гімназій чи якоїсь іншої жіночої установи, потрібно було ходити до різноманітних «*Realschulen*»<sup>4</sup> і т.п., що вартувало їй більше двох років. Окрім того, вона самостійно вивчала грецьку та латину. Згадую про це, щоб повідомити: мала достатню підготовку, щоб читати Аристотеля в оригіналі. Наскільки мені відомо, та грецька мова, яку вивчають у школі в цьому не допоможе. Я ще повернусь до вроцлавських часів, до стилю, притаманного тогочасним студіям, коли потрібно буде прояснити деякий стан справ. Лишень зазначу, Едит Штайн приїхала до Геттінгена вже ознайоmlена з головною, на той час, роботою Едмунда Гусерля, що називається «*Logische Untersuchungen*»<sup>5</sup>, яку їй порадив прочитати наш спільний колега. То був значно старший від нас деякий доктор Москевіч,

який потім у Геттінгені заснував «*Philosophische Gesellschaft*»<sup>6</sup>, студентську організацію. Москевіч акцентував увагу на дещо іншому стилі робіт Гусерля, порівняно з тенденціями у тогочасній філософії, особливо у Вроцлаві. У Геттінгені Едит Штайн лишалась аж до початку війни.

У 1913–1914 роках вона стала свідком надзвичайно цікавої події, Гусерль читав на своєму семінарі перший том «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*»<sup>7</sup>. Ті семінари були неймовірно захопливими, тим паче, і це вам відомо, на них були присутні опозиційно налаштовані слухачі, учні Гусерля, що виступали проти деяких його тез.

Далі спалахнула війна. Едит Штайн прослухала частину лекцій з логіки, які читав Гусерль. У січні 1915 року вона склала якийсь державний учительський іспит, і потім, акцентую вашу увагу, вступила до лав жіночої військової служби у якості сестри милосердя. Була патріоткою, цілковито вкоріненою у німецьку культуру. Окрім філософії займалась історією та германістикою. Більше того, була патріоткою прусської держави. Вона сама пише, що у юності сильно тяжіла до лівих, що в той час було дуже модним у єврейських колах. Одначе, під час навчання, частково під впливом Лампрехта<sup>8</sup>, якого слухала в Геттінгені й який, як відомо був *laudator temporis acti*<sup>9</sup>, в особливості Вільгельмової прусської держави, поволі змінила переконання на радше консервативні, навіть прусські, про що вже йшлося. Це важливо, бо так більш глибоко видається її трагедія, жертва, яку вона складе в майбутньому. Зазначу, що вона ніколи не приховувала свого єврейського походження. У своєму *curriculum vitae* (в докторській дисертації) написала: «*Ich bin preussische Staatsangehörige und Jüdin*»<sup>10</sup>. Це було так ясно.

Потому, після від'їзду з Геттінгена, писала свою докторську дисертацію. У липні 1916 року приїхала до Фрайбурга вже з готовим текстом, який Гусерль читав місяць. 3 серпня 1916 року відбувся докторський іспит після якого Едит Штайн стала асистенткою Гусерля з чітко окресленим завданням – опрацювання манускриптів для другої і третьої частини Гусерлевих «Ідей». На цій посаді вона перебувала більше двох років. Мушу сказати, це була праця не тільки зі змістом, часом потрібно було й розгадувати текст, адже знаємо, як писав Гусерль. Ті стоси найрізноманітніших манускриптів потрібно було редагувати, але передусім прочитати їх стенограму, записану по особливій методиці Гусерля з 70-тих років і вже тоді переписати все розбірливим почерком. Едит Штайн усе це зробила, загалом опрацювала сотню рукописних сторінок. Пізніше відійшла від Гусерля у тому сенсі, що припинила буги, на своє прохання, його асистенткою. Припускаю, що Гусерль не задовольнив її цілком правомірної вимоги. Едит Штайн зредагувала другу і третю частину «Ідей», загалом це біля 1000 сторінок

машинопису і хотіла, щоб Гусерль їх перечитав та обговорив з нею правильність інтерпретації тексту. Гусерль до цієї роботи так і не взявся, оскільки, після видання першої частини «Ідей», зайнявся іншою справою, вже не повертаючись до зредагованого тексту. Вже досить тривалий час він займався чимось іншим і, наскільки мені відомо, читав текст цілих два дні, а потім змудився і текст лежав собі щасливо місяць, два, три, півроку і робота не просувалася далі. Штайн писала йому в листі: «Або працюємо разом, або працюєш сам, завжди готова Тобі допомагати, але як асистентку маєш мене звільнити». І коли вже не була його асистенткою, *nota bene*, у якості приватної особи зробила другу редакцію другого тому «Ідей». Вірогідно, в цій редакції і вийшов текст, який надрукували після війни. Лангребе щось там шліфував, але не дуже багато змінив. Таким чином, ми завдячуємо Едит Штайн тим, що маємо другу частину «Ідей».

Слід пригадати ще одну річ. У Геттінгені був професор філософії, якого ми просто обожнювали. Цьому молодому чоловікові на момент загибелі було тридцять чотири роки, коли ж він нас вчив йому було тридцять. Йдеться про Адольфа Райнаха. Щодо його вмінь проводити семінари, то маю сказати, він найкращий вчитель, якого ми коли-небудь знали. Ані Твардовський, ані Гусерль не могли зрівнятися з ним в умінні формулювати проблеми і надавати можливі варіанти їх розв'язань. У нього завжди був напоготові приклад, він завжди розумів наші запитання. Це було важливо, оскільки ми, вочевидь, говорили неясно. Згадую про нього, щоб підкреслити: Едит Штайн була тісно пов'язана з родиною Райнахів, тобто з Райнахом і його дружиною, поглядами і особисто. Райнах, не будучи придатним до військової служби, зовсім ще молодий хлопчина, зголосився і робив все можливе, щоб його прийняли. Тоді, у 1914 році, був особливий шал, усі хотіли йти на війну. Наша остання розмова відбулася у чотирнадцятому році. Я запитав у нього: «Ви також маєте брати в цьому участь?» – бо сам їхав до Польщі розвідати ситуацію. – «Звичайно, припускаю, ми бачимось в останнє». Так і сталося. Та смерть, що прийшла в листопаді 1917 року, безсумнівно, наклала відбиток на подальшу долю Едит Штайн, але була ще одна важлива річ. Райнах, перебуваючи на фронті, весь час на західному фронті, де він відважно зустрів смерть, переживав релігійне почуття<sup>11</sup>, про яке мені добре невідомо, оскільки я з ним більше не бачився. Але Едит Штайн знала про це переживання, оскільки спілкувалася з ним в Геттінгені під час його відпустки. Я бачив її реакцію на смерть Райнаха: вона була надзвичайно вражена. На мою думку, то був початок певних змін, які в подальшому знайшли своє завершення.

Від 1923 року Едит Штайн працювала в Шпаєрі, в якомусь вищому ліцеї чи семінарії для жінок, певно викладала там філософію<sup>12</sup>. У той час

вона вже прийняла католицизм, хоча я не знаю точної дати хрещення. Існують дві дати, які між собою не узгоджуються. Одна з них – березень 1921 року. «Їду до Геттінгену на найважливішу подію в моєму житті», – так писала мені у листі. Але офіційно вважається, що вона прийняла хрещення 1 січня 1922 року.

Штайн намагалася декілька разів габілітуватися, але в ті часи старші колеги вважали, що жінкам це непотрібно, цю думку поділяв і Гусерль. Вона довго не могла пройти габілітацію, попри те, що мала готову роботу<sup>13</sup>. Так само було і з іншою жінкою-феноменологом, Конрад-Мартіус, якій вдалося стати гоноровим професором через деякий час після закінчення війни<sup>14</sup>, як говорив Ян Герінг «професором без гонорару». Десять у 30-тих роках Штайн намагалася габілітуватися у Геттінгені, незалежно від Гусерля, але в тій атмосфері це вже було неможливим. Усе розпочалося не у 1933 році, а значно раніше.

У березні 1933 року я отримав від нею картку з подорожі, направлялася із Вроцлава до Кельну: «Їду до монастиря». Причина пояснена: «це» вже давнє рішення, втілення якого прискорюють обставини». Вона перебувала в монастирі: спершу в Кельні, далі переїхала до Ехта в Голландію. Там працювала над щоденником, який зберігся до нашого часу, деяка його частина вже опублікована<sup>15</sup>. Потому, як зазначила в тому щоденнику і що, зрештою, з другої сторони підтверджене, дістала згоду на написання великої філософської роботи. У наш час ця робота видана під назвою «*Endliches und ewiges Sein*»<sup>16</sup>, при тому, наскільки мені відомо, перша назва була іншою – «*Akt und Potenz*»<sup>17</sup>, аристотелівська назва. У монастирі, з 1935 по 1936 рік написала цю книгу, яка має приблизно 500 сторінок. Також написала там ще одну річ, книжку про «Іоанна від Хреста». Ця книга радше відноситься до містики, про неї не буду багато говорити.

І настав день появи листа голландських єпископів<sup>18</sup>, які заступалися за переслідуваних євреїв. На нього гестапо зреагувало тим, що пішло до монастирів із вимогою видати євреїв. Цікава річ, що в монастир Кармеліток босих в Ехті прийшли не за сестрою Терезою, чи кимось іншим, а за «фрейлін д-ром Едитою Штайн». Вони знали, що вона там переховується. Звідки знали, важко відповісти. Отець Ван Бреда з Лювена<sup>19</sup> колись мені сказав: «Ви не знаєте, вона понад усе була пруссачкою і виказала себе, як тільки-но вийшов наказ, що німецькі громадяни мають повідомити своє місцезнаходження». Не знаю, чи це правда, але дуже схоже на неї. Іншу версію висунула наша спільна приятелька, пані Герда Вальтер<sup>20</sup>, соціалістка, що під час війни виконувала роль «засланого козачка» у німецькій цензурі: «оскільки монастир писав до Швейцарії, хотів її туди перевести і користувався державною поштою, вони про це знали, не потрібно було й стежити, адже



мали данні, бо все перечитували і, більше того, пошту з окупованої території до Швейцарії». Не знаю як там було, у результаті: прийшли і забрали. Не знаю на якій підставі, але здебільшого говорять, що 9 червня 1942 року Едит Штайн, правдоподібно, померла в Освенцимі, здається, зі своєю сестрою<sup>21</sup>. Цю інформацію з других рук, я дозволив собі вам переповісти. Якщо ж йдеться про особливості її умонастрою, то згадаю про них під час історичного огляду її робіт.

Можливо, буде корисним розповісти про опубліковані листи Едит Штайн. Одна частина її листів оприлюднена нею самою, а друга – після її смерті, по закінченню війни завдяки деякій пані Гелбер та декого з голландського духовенства.

Отже *першою* її роботою є докторська дисертація 1916 року під назвою «*Zum Problem der Einfühlung*»<sup>22</sup>, частково видана в 1917 році (з другої по четверту частину). Це потрібно було робити за власний кошт, тому опубліковано лише частину тексту.

Наступні роботи друкувалися у «Феноменологічному річнику», в томі Vi VII.

*Найперша публікація* вийшла під загальною назвою «*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*»<sup>23</sup>, насправді, це дві різні роботи. Перша з них приблизно на 120 сторінок і називається «*Psychische Kausalität*»<sup>24</sup>, а друга названа «*Individuum und Gemeinschaft*»<sup>25</sup>. Ця загальна публікація про філософські підстави соціології, присвячена спеціальному питанню структури, так би мовити онтологічним підставам «*Gemeinschaft*», тобто спільноти. Штайн виразно посилається на роботу Тьоніса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*»<sup>26</sup>, її дослідження не охоплює усі форми суспільного співжиття, тільки спеціальне «*Gemeinschaft*» (спільноти або спільноти). Ця робота вийшла друком в 1922 році, але написана, певно раніше, оскільки моя робота, яка також там згадується і датується 1921 роком, насправді, була надрукована вже після виходу роботи Едит Штайн. Вірогідно, її робота писалася в 1920 році, можливо в 1919 році. Рік написання цікавий з того приводу, що це часи зміни позицій: старої на нову – католицьку, релігійну. Можливо, хтось цікавиться чи існують такі свідчення у роботі й якщо так, то які вони. Ці свідчення присутні в двох або трьох місцях тексту, що покаже для того, хто знає Штайн та її життя, інструктивне щодо підстав тієї психічної ситуації через яку Едит Штайн перейшла на католицизм. Цих речей ближче розглядати не буду, оскільки вважаю, що остаточні причини переходу на католицизм – її приватна, особиста справа і це, зрозуміло, нікого не стосується. Цікавим є тільки те, що стала католичкою, будучи перед тим вихованою у цілком іншій атмосфері, її мати була палкою іудейкою.

*Третьою роботою*, de facto вона четверта, є «*Untersuchung über den Staat*»<sup>27</sup>. Ця робота присвячена філософській теорії держави, на якій я не знаюсь. Робота з'явилась у 1925 році, припускаю, навіть у 1923 році. І знову була надрукована перед моєю, два перші відредаговані листки з цієї роботи мав при собі на габілітації, а решту отримав у червні 1924 року. Повний том з'явився в 1925 році, досить довго друкувався. Вказую на це, щоб підкреслити – наступна робота Едит Штайн опублікована в 1929 році, після шести років перерви. Ця робота 1929 року – мала стаття, присвячена порівнянню феноменології Гусерля з філософією св. Томи з Аквіну, сторінок на двадцять. Це перше свідчення її інших зацікавлень. Окрім того займалася ще перекладом. На початку 1928 році вийшов у світ переклад книги Ньюмена «*Briefe und Tagesbücher*»<sup>28</sup>. Це велика книжка, приблизно на декілька сотень сторінок. А потім опублікувала, не пригадую дату, бо мій примірник залишився у Львові<sup>29</sup>, переклад «*Quaestiones de veritate*»<sup>30</sup> Томи з Аквіну, з коментарями. Читаю цю книгу і весь час зауважую високий рівень перекладу. Вдруге ця робота надрукувалася після війни в третьому і четвертому томі «Зібрання листів», у п'ятдесятих роках. Існує ще одна робота з якою не ознайомлений, бо вона не потрапила мені до рук. Йдеться про роботу 1931 року «*Über die Stellung der Frau*» – це приблизна назва. Я на цьому не розумівся, нічим таким не цікавився, Штайн про це знала і не надсилала мені текст, тому знаю, що книга існує і поговіт.

Далі, наскільки пригадую, в 1935–1936 роках (а до того в 1923 р., 1924 р., потім 1929 р. писалися невеликі роботи аж до 1935 р. і 1936 р.) була завершена робота «*Endliches und Ewiges Sein*». У деякому сенсі стиль цієї роботи відрізняється від інших текстів, про що йтиметься далі. Окрім того в ній авторка виступає феноменологом. І як виявилось, один із рукописів цієї роботи було подано до друку (здається в Мюнхені), але ймовірно він не отримав згоду на публікацію. Книгу видали вже після війни як другий том зібрань її робіт. Перший том оприлюднено в 1950 році, в ньому вийшла робота «*Kreuzeswissenschaft*»<sup>31</sup>, це її остання робота. Напевно не знаю коли вона її писала. Відповідно до інформації, що надійшла з других рук – від видавців, коли її забирали 3-го серпня 1942 року робота ще не була готова, так і залишилась незакінченою. То були останні місяці або останній рік її життя.

Загалом на сьогодні опубліковано 7-м томів, про 5-ть з яких я вже згадав. Понад це ще є том «*Wert und Person*»<sup>32</sup>, опублікований в 1962 році. Також є збірка різних текстів: три роботи про феноменологію, одна робота про Гайдегера, робота під назвою «*Die Seesburg*» (це анонс до тієї великої книги «*Endliches und Ewiges Sein*») і остання робота, що увійшла у збірку – «*Die ontische Struktur der Person*»<sup>33</sup>. І нарешті як 7-мий том було видано

ї щоденник, який закінчувався описом докторського іспиту і носить назву «*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*». Це історія її родини, там є багато речей, які нас не обходять, якщо йдеться про неї саму, але там також багато про побут у Геттінгені та й Фрайбурзі аж до періоду докторату. Все це разом приблизно 1500 друкованих сторінок.

Зауважте, що два цикли в науковому доробку Едит Штайн розділені досить довгим мовчанням, але у жодному разі не періодом бездіяльності. Це був час надзвичайно великого приготування до перемін типу роботи. Два цикли відрізняються одне від одного різною проблематикою, а не стилем написання чи методом. Едит Штайн була феноменологом, що так чи інакше, але відображалось в її текстах, виключення становить лише та велика робота про яку я вже згадував. Натомість різниця виражена в проблематиці.

**У темах першого періоду** все згуртоване довкола одного дослідження, мається на увазі завдання, яке німецькою мовою звучить як «*Grundlegung*» чи узаasadнення гуманітарних наук. Німці називають ці науки «*Geisteswissenschaften*». Від її першої роботи і до «*Über den Staat*» все служить цій єдиній меті, попутно розрізняються узаasadнення психології і «*Geisteswissenschaften*», що пов'язане з її концепцією людини або людської особи.

**Щодо другого періоду**, то переважно говоритиму про «*Endliches und ewiges Sein*». Ця книга присвячена онтологічній проблематиці, онтологічній у класичному розумінні: від Аристотеля аж до онтології феноменологів. Остання, щоправда, частково відрізняється від першої. Прийнято вважати, що одна метафізична, а друга в деяких дослідженнях утримується від метафізичних рішень і намагається висувати, скажу дещо спрощено, засадничі поняття онтології. Ця нова проблематика Едит Штайн виразно виходить на тему Бога, про що ми ще не згадували. Пригадую, що в роботі «*Individuum und Gemeinschaft*» з цього приводу є одне показове місце, яке вказує - авторка має увиразнений досвід, мається на увазі досвід Бога, що викликало в неї позитивну реакцію. Це чітко показано. Філософська проблематика Бога і нескінченного буття до цього не піднімалась і не була опрацьована. Також є певна різниця, можливо другорядна, в стилі роботи. Всі ранні тексти мають феноменологічну методологію і розпочинаються не з огляду літератури, а з конкретно поставлених завдань, питань і пошуків відповідей. Вона звертається до літератури *ex post* у процесі дискусії: те і те, можна знайти там і там, і в тому полягає між ними різниця, вони мають такий-то стан. Але розпочинає завжди від речей, з питань. Усі, хто належали до феноменологічної спільноти так робили. І Гусерль також, виняток становлять хіба що одна чи дві роботи, які написані у стилі полеміки.

Натомість, у тій сильній роботі, написаній в монастирі, все інакше: спершу йде представлення поглядів інших, а потім вже розгортається полеміка з певних питань у якій вона відстоює феноменологічну позицію. Той огляд літератури має подвійне значення.

**По-перше**, йдеться про Аристотеля, до того ж, певно, про його метафізику, про поняття «*Akt und Potenz*» «*Hyle*» і «*Morphe*» і потім, на основі цієї дискусії, формуються власні поняття.

**По-друге**, це не чистий Аристотель, це Аквінат. До того ж, впевнений і маю з цього приводу докази, Едит Штайн читала в оригіналі дві роботи Аквіната – «*De ente et essentia*» та «*Quaestiones de veritate*». Це видно з ситуації, з дискусії. Натомість маю непевності щодо інших робіт Томи Аквінського. Не знаю як там справи з «Сумою», з першою і другою, вона лише в одному місці на неї посилається. Але часто згадує Гредта<sup>34</sup> – одного з сучасних інтерпретаторів Томи. Не знаю чи кожного разу Едит Штайн зверталася до оригінальних текстів Томи. Це зрештою колосальна робота і тому не дивно, що могла допомагати собі іншими джерелами.

І ще одна риса, яка на мою думку їй притаманна. Перекоаний, що Едит Штайн не написала жодного слова, в якому б не була переконана, вона не зробила нічого, що б суперечило її духу. Про це свідчить ціла низка тверджень, які висувала проти Аквіната в таких речах як пізнання ідеальних предметів, ідей і т. ін. Це стосується також понять «форма» і «матерія», що до яких, після представлення чужої позиції, вона, без жодних побоювань, чітко окреслювала власну. Дещо нове, про що хотів би згадати, це, **з одного боку** виразне зізнання, що не вдалося зрозуміти деякі твердження, особливо тези Аквіната в першій частині Суми «*De Deo*»<sup>35</sup>. Зокрема твердження, що стосуються «*actus purus*» і того, як там сказано, поєднання форми з буттям і матерією чи без матерії. Слід врахувати різноманітні значення поняття матерії. Отже, в роботі есплікується позиція Томи, але є пасажи де зазначено: «не подужаю цього осягнути». У такий спосіб проведена, ніби, межа, що розділяє місця в яких авторка почувається компетентною як філософ від тих, що як філософ неспроможна пояснити. Однак, **з другого боку**, є низка тверджень, які вона висуває від себе, коли аналізує питання, наскільки я знаю, форми, матерії і буття того, що називають «*reine Geister*»<sup>36</sup>, а саме – янголів. Коли ж йдеться про пізнання Святої Трійці, то описує його в конкретній релігійній традиції. Це не поле теології, приміром раціоналістичної, чи теології, що має на меті обговорення питань і тверджень, які в різних релігіях можуть бути істинні або прийняті на віру, це радше деякі фахові твердження, які притаманні для певної спеціальної релігії. І в цей момент розмивається межа між філософією і тим, що вже до філософії не належить, а відноситься до деякої теології і що природньо – потребує

розгляду.

Я не можу сказати, що це «нерозуміння» – те, що не вдалося збагнути. Навпаки, це той пункт її інтелектуального розвитку в якому собі сказала: певно з філософією закінчено і саме час звернутися до Іоанна від Хреста. Можливо, це фінал, трагічний в певному сенсі для авторки. І зараз поясню чому. Вона відмовилась від занять філософією, від філософської практики як того вимагав Гусерль і яку вона, в свій час, цілком розділяла. *У філософії не дозволяється приймати те, що не має статусу абсолютної очевидності, яка здобувається в результаті аналітичної роботи.* Не дозволяється висувати твердження, які ґрунтуються на чуттєвому досвіді, себто у ширшому значенні – непрояснені. У той момент, коли вона пише: це ті питання, які мене бентежать, сильно бентежать, але я нічого не розумію, не можу тут віднайти інтуїцію чи якусь очевидність, просто не знаю... Для тих, хто інакше сприймає філософію, не так як Гусерль та решта феноменологів, ця справа пошуку остаточних підстав може не відігравати такої великої ролі. Але маю враження, що для неї відіграло. І тому вважаю, що була там у неї якась тяжка внутрішня криза, яку вона вирішила, на мою думку, дуже успішно. Не хотів би тут жодних непорозумінь. У її опублікованих філософських листах є багато тверджень на які не поширюється остаточна інтуїція. Це наша людська слабкість за яку себе картаємо. Адже йдеться про засаду – намагатися, і вона намагалася висловлювати тільки те, що може мати статус очевидності. (...)

Як належить розуміти цю першу фазу, проблематика якої – узадачнення? Для позначення цього терміну буду вживати поняття «*Geisteswissenschaften*» (оскільки польське поняття «гуманітарні науки» не відображає необхідного смислу). Це пов'язано з тим, що її майстер, наш майстер, мав освіту математика. Не знаю, що він там знав із фізики, здається, небагато, але мав хист справжнього математика, логіка і був далеким від тем людини. Коли ще в 1911 році писав «*Philosophie als strenge Wissenschaft*»<sup>37</sup> (є така стаття в «Логосі» на десятку сторінок), то з ким полемізував? Полемізував зі своїм добродієм, тобто з Дильтаєм проти «*Weltanschauungsphilosophie*»<sup>38</sup>, проти залучення цілої цієї Дильтаєвої проблематики до своїх філософських досліджень. «*Philosophie als strenge Wissenschaft*» мала бути написана під знаком *modo geometrico*. Але його учениця цікавиться підставами знань про людину. І на це є певні причини.

*По-перше*, так сталося через те, що Едит Штайн вивчала не математику, а історію, німецьку літературу і т. п.

*По-друге*, вона вивчала філософію у Вроцлаві, не в надто сприятливих наукових умовах. Був там, наскільки пригадую, якийсь головний ординарій<sup>39</sup>, що написав книжку, здається про Гете і Шиллера і як пише сама Едит Штайн,

всі вважали його за людину, що займається літературою, оскільки з філософії там було небагато. Окрім нього було ще два інших. Один – Вільям Штерн<sup>40</sup>, на той час позаштатний професор, що здебільшого займався психологією і мовою дитини, і т. п. Писав «*Person und Sache*»<sup>41</sup>, велику роботу, на яку покладав багато надій, сам він був практикуючим психологом і належав до деякого напрямку психології. Також агітував, напр., Едит Штайн писати у нього докторську дисертацію на тему реакції дитини на різні картинки, від цієї пропозиції вона з обуренням відмовилась. Другим був доцент Генігсвальд<sup>42</sup>, який в той час викладав і також писав якісь роботи з психології. Її реакцію на все це ми вже знаємо, бо сама її описала в своєму щоденнику: «Переконалася, що ця наука без методу і підстав» і відповідно нічого цікавого там не відбувається.

У Геттінгені у Георга Еліаса Мюллера<sup>43</sup> дійсно була психологія з великою методологією, мається на увазі експериментальна, природничо-статистична, але знову ж науки про людину там не було. «*Empfindungen*»<sup>44</sup> і т. д., чуттєві враження, «*Farbenempfindungen*»<sup>45</sup> – все це вивчалось в експериментальний спосіб, до того ж, досліджувати мали особливо пильнувати, щоб не розповісти нічого зайвого, ненаукового. Про людину там також не йшлося. Єдина книжка Мюллера, яку можна тут врахувати – це «*Über das Gedächtnis*»<sup>46</sup>, але знову ж таки, експериментальні дослідження, описані в цій книзі, здійснені на прикладі «*Zahlenvirtuose*» [віртуоза обчислень] Рюкле<sup>47</sup>, який робив надзвичайні речі. У ситуації з Рюкле автору вдалося помітити феномен незорової пам'яті.

З чим ще Едит Штайн зіштовхнулася у Геттінгені? З другим томом «*Logische Untersuchungen*». Що ж це за робота? Можна сказати, що це певного роду психологія, що описує мислення. Едит Штайн захопилася даною роботою і перебувала під її сильним впливом, оскільки знайшла в ній деякі рішення, якусь методологію. Потреба в інакшій психології, в іншому знанні про людину була дуже сильною з огляду на недоліки тієї психології з якою познайомилась раніше. Разом з тим не слід забувати, що це 1912 рік. Помер Вільгельм Дильтай, який став впливовим наприкінці свого життя і відомим після смерті. Це учні – Шпрангер<sup>48</sup> та інші, підняли його на гребінь популярності. І ще одна річ. У таких роботах Едит Штайн як «*Einführung*» та «*Individuum und Gemeinschaft*», на перший погляд присвячених основам соціології, кожного разу піднімається одне і те ж питання: природи людини, людської особи.

Її перша докторська дисертація охоплює дві теми: *одна* – вчування, до якого зараз хочу підійти ближче, а *друга* – це будова того, що називається «психофізичний індивід». У деякий момент там з'являється поняття «дух» і «персона». Найглибші, найцікавіші, хоча, можливо, і найбільш огорнуті

сумнівами розмисли ми зустрічаємо в роботі «*Individuum und Gemeinschaft*», що присвячена структурі людини, її душі, про це зараз детальніше, і її, якщо дозволите, духа. Отже, почнемо з кінця.

Не знаю, оскільки не вказано дату, коли була закінчена робота «*Die ontische Struktur der Person*», але це одна з тих останніх робіт, яку вона написала перед прийняттям постригу. Вона також про людську особу. А якщо ви читали «*Endliches und ewiges Sein*», то переконаєтесь, що найбільше і найособистіше там обговорюється питання людської природи, природи людської особи. Маю підкреслити, зазначити, що про «*von dem ewigen Sein*» там сказано небагато і, якщо мені вдалося правильно зрозуміти – не надто оригінально. Натомість, Штайн весь час повертається до теми людини і її психофізичної структури, це її найбільше бентежить, вона хоче знайти якість рішення. Але для чого зайнялася «*Einführung*», а не відразу перейшла до питання особи? Саме тому, що мале ще одне зацікавлення – створення підстав для гуманітарних наук, «*Geisteswissenschaften*» і вважала, що це є дорога для прояснення підстав теоретичного знання не тільки про людину, але і людської спільноти.

Ця тема, зрештою, у той час була *in vogue*<sup>49</sup>, її розглядали відомі люди в різних контекстах. Тема «вчування», ще повернувшись до перекладу цього поняття, у XX столітті була поширена в середовищі естетиків. Йдеться про Фрідріха Теодора Вішера, який сягає своїми дослідженнями романтиків, повертаючись до Новалиса, далі його син Роберт Вішер, надалі ціла шеренга психологів з Теодором Ліпсом, Гансом Фолькельтом, Морісом Гайгером, Вітасеком<sup>50</sup>. Багато людей займається цим поняттям «вчування» у сфері естетичного пізнання, між ними також Ліпс і Фолькельт. Вони розрізнили два значення поняття «вчування»: в щоденному житті та у сфері мистецтва. Але не тільки ця хвиля дослідників займалася «вчуванням». Вона властива і Шелеру, який, зрештою, ставився негативно до цього питання.

Поміж феноменологів цим займався Гайгер і, звичайно, Гусерль. Тільки Гусерль робив це під іншим кутом погляду, але *nota bene* ми не маємо жодних писемних слідів, що він займався цією темою в передвоєнні часи. Виняток хіба що становлять «*Méditations Cartésiennes*», тобто паризькі виклади, в яких передбачувано з'являється ця тема. Гусерль цікавився «*Einführung*» у зв'язку з клопотом, який має кожний ідеаліст: щоб його не звинуватили у соліпсизмі. Як врятуватися від соліпсизму, коли йдеться про чисте «Я» і чисту свідомість, що філософує? Дорога, що визволяє із соліпсизму, яку потім здолав Гусерль, в «*Méditations Cartésiennes*» (1929 року), пролягає відповідно через звернення до «*Einführung*» у його власній інтерпретації, що на його думку відкриває нам шлях до інших суб'єктів, які філософують, до інших монад. Такий погляд не являється відправним

пунктом для Едит Штайн і вона, певно, про ці ідеї не знала, бо в той час не читала жодних Гусерлевих рукописів. Знала «Ідеї», в яких про це згадано побіжно – лише в одному місці. І все ж їй вдалося розписати для нього цілий ряд питань пов'язаних із «вчуванням» у своїй дисертації: послідовно, дуже стисло, лише зробивши нарис.

Більш за все її бентежило питання як прояснити можливості порозуміння між людьми, можливості створення людської спільноти не лише теоретично, але і реально, що їй особисто було необхідно. Така спільнота існувала в осередку геттінгенських філософів, де ми розуміли одне одного, часто без слів. Навіть коли ми зустрічались, через довгий проміжок часу, то декілька слів одне одному було досить, щоб зрозуміти, що кожен з нас мав робити. Едит Штайн сильно вросла в цю спільноту і тривалий час підтримувала зв'язок з ким тільки могла з цієї команди приятелів. І разом з тим потребувала також, як стало відомо з її особистих спогадів, єдності з народом, членом якого почувалася. Цілу війну перебувала в якомусь особливому стані боротьби як частина великого цілого. І хотіла служити. Ще під час асистування Гусерлю, багато разів писала мені, чи має право займатися філософією і такими дурницями, коли люди гинуть, коли потрібно їм допомагати, коли... і т. н. Себто, існування такої спільноти було для неї особисто дуже важливим, саме тому і шукала обґрунтування можливості її появи. У своїй подальшій роботі від 1923 року чи 1924 року «*Individuum und Gemeinschaft*» пише про різні способи налагодження зав'язків і формування спільноти. Однією з таких можливостей є «вчування». Завдяки ньому об'єднала між собою обидві справи.

Після такого загального екскурсу, прошу мені дозволити сказати декілька слів з приводу роботи про «вчування», вона існує в Польщі тільки в одному екземплярі, більше немає. Робота була видана в 1917 році як дисертація, накладом в 150 примірників, і більше в ті часи вона не перевидавалася. Зараз вже краще, бо є переклад англійською<sup>51</sup>, але припускаю, що ніхто з вас його не має, як і я. Думаю, що деякі нариси про ту першу роботу Едит Штайн можуть стати нам в пригоді, оскільки ніхто з вас її не бачив.

Коли я мав на увазі «*Einführung*», то вживав слово «вчування», але застерігаю, напевне не знаю, чи це його еквівалент. Існують два польські слова, які тут вживаю і які вказують на два різні, але зазвичай не розрізненні поняття «вчування», мається на увазі саме «вчування» і «вчування у щось» – занурення, розуміння також через посередництво. Коли йдеться про «*Einführung*», цієї різниці неможливо передати. *Nota bene*, це поняття піддавалося довготривалим трансформаціям, особливо на зламі вісімдесятих-дев'яностих років [дев'ятнадцятого століття – I. C.] і на початку тридцятих років [двадцятого століття – I. C.], можна написати велику історію

перемін концепції «вчування» у німецькій філософії. Робота Едит Штайн була написана в 1915–1916 роках і опинилася поміж інших книг на цю тему. Наприклад, є така робота Фолькельта «*Über das ästhetische Bewusstsein*»<sup>52</sup> від 1920 року. Штайн були відомі тексти Ліпса, що відносились тільки до одного періоду. Ліпс помер в 1912 році, але припускаю, що вона мала більше його робіт, аніж було видано. Таким чином, Штайн одна з перших серед тих, хто розробляв це питання або теорії, що з ним пов'язані.

Загальна лінія розвитку цього дослідження розпочинається із запитування: як так відбувається, що переді мною знаходиться шматок мармуру, а я кажу, що це тіло жінки. Не кажу Венера, бо так матиму на увазі цілу історію літератури, кажу – тіло жінки. У давньому Люксембурзькому музеї, що в Парижі, була скульптура Моро «Вакханка». Вона представляє собою жінку, що ніжитья в любовному екстазі. Посміх виказує її надзвичайний захват. Але добре, кажу собі, все ж це камінь перед тобою. Звідки цей дивний феномен? Як відбувається чудо, що я бачу жінку? І то, жінку в певному настрої, переживанні, більше того людину, деякого психічного типу, характеру і т. п.? Я сказав собі: так, «*das wird alles eigefühlt*» – все це вчуте в той камінь, запроєктоване тобою, це ти все вклав у цей камінь, деяке переживання чи концепцію, чи ідею про кохання, захват. І ти вже бачиш не камінь, а певного роду ілюзію, як про це казав ще Лесінґ. «*Täuschung, und die Täuschung gefällt*», – він говорив, «ця ілюзія, вона властива людям», все це вкладене нами в той мертвий камінь і не може бути інакше, оскільки камінь лишається каменем. Це вихідний пункт для естетики, що вказує на перше поняття «вчування в щось», тобто вкладення в щось інше своїх власних настроїв, переживань і т. ін.

Потому аналізуються різні генетичні теорії, які пояснюють підстави такого бачення. А саме: чи можна цей ефект віднести до питання наслідування, чи це щось інше, висуваються його остаточні причини. Але дискусія, яка тривала десятки років, засвідчила: таке розв'язання не задовольняє. Хоча б тому, що з такої скульптури чи картини, портрету ллється на мене джерело даних, що відносяться вже не до настрою тієї людини, а до її психічної структури, психічної зрілості, як це відбувається, наприклад, на автопортретах Рембрандта. Я був хлопчиком, коли перший раз їх побачив і гадки не мав які переживання має зріла людина літнього віку. Але завдяки даного мені предмета мистецтва я довідуюсь про ті психічні факти, які не знав зі свого власного досвіду. Це наштовхує на думку, що мистецтво існує для того аби я міг себе збагачувати чужим психічним досвідом, що якимось чином закладений в ті барви та форми.

Подібне і з людьми. Переповідаю про свого засмученого знайомого,

якого зустрів. Чому ж він засмучений? І починаю губитися в здогадках. І тут мені кажуть: тобі так здалося, ти йому свій смуток приписуєш. Він має лише якийсь там вираз обличчя, все решта – твої вигадки. І знову кажу собі: сьогодні така погана, бридка погода! Це ти своїм настроєм вкладаєш все це в той повністю мертвий, властивий будь-якому психічному життю, так би мовити, горизонт. Чи як-то буває, людина в гарному гуморі вирушає у гори і є така прикрість – погана погода і настрої псується і т. ін., і зараз ця погода впливає на мене, і мій добрий гумор починає змінюватися. Навіщо ми ходимо у гори? Щоб там побачити речі, які в щоденному приватному житті не побачиш. Там відкриваються деякі речі з того горизонту.

Усе це розмаїття наведених фактів надає підстави визнати – «вчування в щось», занурення в щось – деяким особливим видом досвіду. Це не телепатія, це досвід, що базується на визначених фізичних фактах, які його скеровують, уможлиблюють. Так крок за кроком з'являється, концепція, що «*Einführung*» являється деяким видом досвіду. Але яким? Едит Штайн з обережністю відстоює тезу, що це особливий вид досвіду: «*Erfahrung*», якщо говорити більш виразно. Насправді, якщо з вуст Едит Штайн звучить поняття «досвід», то мається на увазі феноменологічний досвід, в гусерлівському значенні. Йдеться про чуттєве спостереження, передусім, досвід розпочинається з нього. У цьому досвіді, як сказав Гусерль, присутні особисті, справжні тілесні речі і їх кореляти. Це позиція протилежна позитивізму та ідеям Г'юма та ін., відповідно до якого людині дані його власні ідеї чи враження. Дані речі, і тим характеризується цей досвід, що є в ньому самоданість, предмет схоплення сам себе презентує. Гусерль казав про «*Selbstgegebenheit; leibliche Selbstgegebenheit, Selbstgegenwart*»<sup>53</sup> т. ін. і протиставляв цьому «*Vergegenwärtigung*»<sup>54</sup>, що означає оприявлення собі неявного (таким є виображення, мислення, деяке представлення), але ціле мистецтво мого виображення не здатне зробити так, щоб переді мною з'явився сам Гамлет і почав зі мною вести розмову.

Гусерль вживає термін «*originär*». Він, як вам відомо, писав німецько-латинською, академічною мовою. «*Originär*» – це первинне, пізнання від джерел, із витоків. Ми довідуємось про щось із самого джерела, а не з даних, що його заступають. Едит Штайн приймає це поняття, не намагаючись його надалі аналізувати. І все ж, на мою думку, це недолік, бо воно потребує подальшого розгляду. Штайн виокремлює випадки, де виступає тільки «*Originarität*», лише первинність. Більше того – це іманентне спостереження, спостереження також і власних переживань, що у Едит Штайн, вважаю, окрім того називається ідеацією – схоплення в безпосередньому огляді остаточних зав'язків між первинними елементами, які відсилають до аксіом. Але це не «*Einführung*». Тієї первинності, того

першого самооприявлення, що безпосередньо схоплюється не має у «*Einführung*». Штайн співставляє, порівнює «*Einführung*» з пригадуванням, з очікуванням. Вона наводить приклад: я «бачу», у чуттєвому спостереженні, що потилиця мого приятеля добре покрита волоссям, без лисини, хоч, насправді, цього бачити не можу, але якщо він обернеться, то побачу. Подібна ситуація і з «*Einführung*». Едит Штайн говорить: якимось чином мені спіданий настрої іншого, чужий психічний стан, як зворотній бік медалі. Тільки медаль вдається повернути і побачити безпосередньо, а чужий настрої так особисто, так безпосередньо, так тілесно не вдається побачити. В цьому значенні «вчування» відрізняється від досвіду. Однак, чому ж кажемо, що це також досвід? Адже він не схожий з тим типом даності, коли щось собі яскраво уявляю, як я собі уявляв скульптуру «Вакханки» в Парижі. На жаль, не можу її зараз побачити. Ясно «бачу» її усміх, рух її голови і т. ін., але вона не наявна. Натомість, якщо зазирну в очі іншому, то здається мені, що зрештою, хоч і не так безпосередньо як його лице, але якимось чином стає явним його задум або якщо хочете, замисел. Не знаю як там у вас, але я знаю, коли мій слухач мислить зі мною разом, а коли нудиться. Мені не потрібно його розглядати, це відразу ж наявно. Деякий вид самоприсутності, якості цього переживання, цього стану стає мені наявний. Але також можу себе ввести в оману. Здається Едит Штайн мала цілий спеціальний розділ на тему ілюзій у рамках «вчування у щось». Але ілюзії ми також маємо і в чуттєвому сприйнятті. У цьому значенні між ними немає особливої різниці на етапі появи.

І ось з'являється питання: добре, але що може бути дане вже не зі сфери мистецтва, а від іншої людини, коли я схоплюю феномен чужого психічного стану, чужого хвилювання? Що мені взагалі може бути доступним? І тут з'являється ця друга тема: що таке людина? Які її складові? Тут починається властива для Едит Штайн тема пізнання: яка будова людини, до якої шукаю доступ також і завдяки «*Einführung*»? І відразу стає зрозумілим, що це нелегка річ.

Скажу лише декілька слів про перше дослідження Едит Штайн, про речі взяті до уваги. Оскільки вона учениця Гусерля, то передусім є «*das reine Ich*» – чисте «Я», потім «свідомість», чиста свідомість, далі є те, що польською не можу транслювати – «*Leib*», це означає людське тіло, яке істотно відрізняється від «*Körper*». Існує ціле дослідження на цю тему, чим моє живе тіло, яке я посідаю, відрізняється від мене, якщо мене тут хтось застрелить, то буде тут лежати лише *cadave*<sup>55</sup>. Мова не про різницю між живим і мертвим, а про те, що в другому випадку все можна оглядати лише зовнішньо, через лупу, шляхом кроїння і т. п., через розподіл і неможливо мати того цілісного досвіду, який є у мене завдяки самому собі, зі свого

власного тіла. Доки живий, ніби, мешкаю у своєму тілі, доти можу бути присутнім у всіх його частинах і відчувати їх на різний спосіб. Це третій елемент, бо мали: чисте Я, свідомість, тіло. Зараз знову скажу німецькою, є: «*Seele*» – душа, а потім «*Geist*» – дух. Так маємо п'ять різних елементів. І весь зміст книги, її істотна цінність полягає у спробі аналізу цих п'яти елементів. Щодо першого і другого, то пригадую, так було і у Гусерля, але з'являється питання. У якій взаємозалежності ці чисті переживання з моїми свідомими переживаннями, чи це одне й теж? Яку роль відіграють ці мої переживання в пізнанні мого тіла і в якому вони зв'язку з моєю душею і з моїм духом? Це складне питання, яке тут не буду розв'язувати.

Хотів би згадати, на мою думку, роздуми Едит Штайн присвячені тілу, душі та духу – дуже цікаві. Вважаю, що в цій темі розкривається деякий її особливий досвід, власний доробок. Але мені незрозуміло, і ставлося я до цього досить претензійно, яка різниця між душею та духом? Едит Штайн виокремлює, наприклад, тільки ті акти в яких бере участь «*Geist*» – особа, а не моя душа. І тим не менш, навіть якби я вказав на розмежування та існуючі зв'язки, які творять єдине ціле, то ми все одно не змогли б ясно уявити весь стан справ. Утім я піднімаю цю тему ще з однієї причини. У дисертаційному дослідженні Едит Штайн душа підпорядкована, тобто обумовлена «*Leib*» (не через «*Körper*», фізичне тіло, це інше питання, яке вона не розглядає), іншими словами «*Seele*» є «*leibbedingt*», але від такої думки авторка з часом відмовляється. Є наочний, життєвий зв'язок між тілом, що пізнає через мене, і душею. Це взаємовплив, душа підпорядковується тілу, а тіло – душі. У кожному разі у Едит Штайн тема зв'язку тіла і душі пов'язана з дослідженням локалізації чуттєвих вражень у моєму тілі, і т. п. Також моя душа знаходиться в тілі, це виразно сказано в тексті й досить чітко вказано як саме вона там перебуває. Тільки не вказано чи-то п'ять сантиметрів направо від голови, чи десь в іншому місці. Як результат, впевнено виголосила, що тілесні переживання, якщо так можна висловитися, це пізнання тіла. Але згодом радикально змінила свою думку. І ця зміна, безсумнівно, відбулася як під впливом її власного досвіду, її власних перемін, так і під впливом її приятельки Конрад-Мартіус. Конрад-Мартіус написала колись, ще під час Першої світової війни, діалог під назвою «*Gespräch über die Seele*»<sup>56</sup>. Він був виданий в книзі «*Metaphysische Gespräche*»<sup>57</sup>. Вирішуючи ці питання у своїх пізніх роботах, написаних перед тим як прийняти постриг, Едит Штайн знаходилась від великим впливом Конрад-Мартіус. І у зв'язку з цим змінила значення поняття душі. Душа вже не є «*leibbedingt*», не є феноменально пов'язаною з тілом, є тільки, так би мовити, в ближчих зв'язках з тим самим духом. Це дуже цікаві речі. У цій роботі ще багато різних деталей про які пам'ятаю, вони довершують

цю проблематику. Зокрема в ній можна знайти пасажи на тему «*Seele*», на тему її цінності та глибини, що там відкривається – це речі про які раніше не могла написати. Відкриття такого роду спричинюються впливом деякого світла до якого нормального доступу, в певному смислі, переважно немає. Утім поняттєво ця справа не завершена. І нічого дивного, що вона ще раз до неї поверталась. Ця тема найбільш її цікавила в купі з «*Endliches und ewiges Sein*». У цій роботі вже відображена структура, не знаю який термін слід вжити, «людської особи». В ній поставлено лише наголос на понятті «*Geist*» = особа, адже це було би якось недосажно по відношенню до мого тіла і по відношенню до душі, що становить у мені повноту глибини. Але ця її спроба зорієнтуватися у цілісній складеній будові людини – великий даробок, який на мою думку, її остаточно не задовольнив.

І на сам кінець хотів би ще згадати одну річ зі сфери історії. Шириться думка, не так старшими феноменологами як молодшими, що прийшли великі зміни в феноменології. Мається на увазі, що виступив Гайдегер і створив проблематику «*der menschlichen Existenz*»<sup>58</sup>, у нього вона називається «*des menschlichen Dasein*» – людини, її природи і т. ін., особи. Як вже зрозуміло з того, що я розповів, це хибна думка. Дослідження особи з'явилися значно раніше, і не тільки у Едит Штайн як одне із центральних (це були 1915–1916 роки), але також і у Макса Шелера, втім він займався цією темою з інших позицій, які я не приймаю. Ганс Ліпс також написав «*Die menschliche Natur*»<sup>59</sup>, але вже після Гайдегера. Таким чином Гайдегер ввів не нову проблематику, а лише метод свого філософування, своєї герменевтики і ще одну річ, яка до нього в феноменологічній літературі не існувала. Йдеться про Керкегора, якого мало визнає, але від якого багато бере. Можна сказати, що в свій час, перед Першою світовою війною, ці дослідження цікавили, захоплювали людей.

Хотів би пригадати тільки одну деталь: перша тема докторської дисертації, яку я запропонував Гусерлеві восени 1913 роки – це «*Über die menschliche Person*»<sup>60</sup>. Утім я так і не написав її, бо Гусерль відповів мені: «Ви будете п'ять років на цьому сидіти. Я не маю часу».

### Примітки

<sup>1</sup> Лекція присвячена короткому огляду основних положень філософії Едит Штайн і була прочитана проф. Ингарденом 6 квітня 1968 року в Кракові на запрошення кардинала Кароля Войтили. Текст лекції був відтворений з магнітофонного запису та особистих нотаток автора його сином – Романом Станіславом. Стаття була видана посмертно в місячнику «Знак» № 4 (202), 1971 р.

<sup>2</sup> «Південногерманська школа» (нім.) – баденська школа неокантіанства,

основоположниками якої були Вільгельм Дильтей та Генріх Ріккерт.

<sup>3</sup> Ця інформація помилкова. Дім зберігся, він розташований на розі вулиць Новосільська та Барлицького (докладна адреса: вул. Новосільська 38). Натепер у ньому знаходиться Товариство імені Едит Штайн.

<sup>4</sup> Середня школа в Німеччині (нім.)

<sup>5</sup> «Логічні дослідження» (1900–1901 pp.)

<sup>6</sup> «Філософська спільнота» (нім.)

<sup>7</sup> Повна назва роботи «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*» - «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії».

<sup>8</sup> Карл Лампрехт – німецький історик та соціолог, автор культурно-історичного методу та психологічної концепції історії, яку від продемонстрував на прикладі історії середньовічної Німеччини.

<sup>9</sup> Хвалитель минулих часів (лат.)

<sup>10</sup> «Я громадянка пруської держави та єврейка» (нім.)

<sup>11</sup> Подружжя Райнахів прийняло протестантизм під час останньої відпустки молодого феноменолога.

<sup>12</sup> Едит Штайн 8 років вчителювала в школі домініканок при монастирі св. Магдаліни. Вона викладала історію та німецьку мову.

<sup>13</sup> «Потенція та акт» – робота підготовлена для габілітації.

<sup>14</sup> Йдеться про час після Другої світової війни.

<sup>15</sup> «Історія однієї єврейської родини» – автобіографічна книга Штайн, написана власноруч.

<sup>16</sup> «Скінченне і вічне буття» (нім.)

<sup>17</sup> Ингарден має на увазі габілітаційну роботу Едит Штайн «Потенція та акт», написану в 1931 році. У монастирі Штайн повторно опрацювала текст і з'явилась фундаментальна робота «Скінченне та вічне буття». Роботи відрізняються одна від одної: «Потенція і акт – це формальна онтологія у сенсі Гусерля і до того ж ця книга не містить розлогий Auseinandersetzung (диспут) між Аквінатором та Аристотелем, який уміщено в другій частині «Скінченного і вічного буття» [3, pp. 230-231]. Натепер видані обидві роботи.

<sup>18</sup> 20 липня 1942 року голландські єпископи пишуть лист-засудження дій нацистів проти євреїв.

<sup>19</sup> Герман Лео Ван Бреда – філософ, засновник архівного центру Едмунда Гусерля в Лювені.

<sup>20</sup> Герда Гемма Вальтер – філософ, учениця Пфандера, захистила докторську дисертацію присвячену феноменологічному дослідженню соціальних спільнот.

<sup>21</sup> З Розою Штайн.

- <sup>22</sup> «До проблеми вчування» (нім.).
- <sup>23</sup> «До філософського обґрунтування психології та наук про дух» (нім.).
- <sup>24</sup> «Психічна каузальність» (нім.).
- <sup>25</sup> «Індивід та спільнота» (нім.).
- <sup>26</sup> Фердинанд Тьоніс. Спільнота та суспільство. Основні поняття чистої соціології / Пер. з нім.– ДУХ І ЛІТЕРА. 2005.– 262 с.
- <sup>27</sup> «Дослідження про державу» (нім.).
- <sup>28</sup> Кардинал Джон Генрі Ньюмен «Листи та щоденники».
- <sup>29</sup> Перший в 1931 року, другий – 1933 року (примітка в польському тексті).
- <sup>30</sup> Повна назва «*Quaestiones disputatae de Veritate*» (лат.) – «Дискусійні питання про істину».
- <sup>31</sup> «Наука Хреста» (нім.).
- <sup>32</sup> «Цінність і особа» (нім.).
- <sup>33</sup> «Онтична структура особи» (нім.).
- <sup>34</sup> Йозеф Гредт – німецький теолог, спеціалізувався із філософії Аристотеля та Аквіната.
- <sup>35</sup> «Про Бога» (нім.).
- <sup>36</sup> «Чистий дух» (нім.).
- <sup>37</sup> «Філософія як строга наука» (1911 рік.).
- <sup>38</sup> «Світоглядна філософія», яку Гусерль протиставляє «науковій філософії» в роботі «Філософія як строга наука».
- <sup>39</sup> Євген Кюхнеман, проф. філософії, але автор робіт про Шиллера і Гердера і тому «неуаємнічені» вважали його за історика літератури (Е. Штайн «Aus dem Leben einer jüdischen Familie», Louvain 1965, s. 122; прим. в польському тексті.).
- <sup>40</sup> Німецький психолог і філософ, займався психологією особистості.
- <sup>41</sup> «Особа і річ» (нім.).
- <sup>42</sup> Ріхард Генігсвальд – німецький філософ, неокантіанець.
- <sup>43</sup> Георг Еліас Мюллер – один із засновників експериментальної психології.
- <sup>44</sup> Відчуття (нім.).
- <sup>45</sup> «Сприйняття кольору» (нім.).
- <sup>46</sup> «Про пам'ять» (нім.).
- <sup>47</sup> Доктор Готфрід Рюкле – німецький математик-віртуоз, з легкістю здійснював арифметичні операції з великими числами, мав феноменальну пам'ять.
- <sup>48</sup> Едуард Шпрангер – філософ, психолог, представник «філософії життя».
- <sup>49</sup> Модною (лат.).
- <sup>50</sup> Стефан Вігасек – психолог, представник Грацької психологічної школи.
- <sup>51</sup> Stein W. J. On the Problem of Empathy: The Collected Works of Edith Stein

Sister Teresa Benedicta of the Cross. Discalced Carmelite Volume Springer Netherlands, 1989.– 137 p.

- <sup>52</sup> «Про естетичну свідомість» (нім.).
- <sup>53</sup> «Самоданість; тілесна Самоданість, Самосвідомість» (нім.).
- <sup>54</sup> «Реактуалізація в акті, що основана на сприйнятті» [1, с. 472].
- <sup>55</sup> Труп (лат.).
- <sup>56</sup> «Розмова про душу» (нім.).
- <sup>57</sup> «Метафізична розмова» (нім.).
- <sup>58</sup> «Людське існування» (нім.).
- <sup>59</sup> «Про людську природу» (нім.).
- <sup>60</sup> «Про людську особу» (нім.).

#### Список використаної літератури

1. Мотрошилова Н. В. Идеи Г. Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию.– М.: Феноменология–Герменевтика, 2003.– 720 с.
2. Ingarden R. O badaniach filozoficznych Edith Stein.– Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1988.– S. 155–180.
3. Listening to Edith Stein: Wisdom for a New Century: a collection of essays / edited by Kathleen Haney. First [edition].– Washington, D.C.: ICS Publication, 2018.– 456 p.
4. o. Kluz W. Wroclawianka dr Edyta Stein.– Warszawa: Akademia teologii katolickiej, 1989.– 169 s.
5. Stein E. Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical Account.– Vol. 1.– The collected works of Edith Stein.– Washington, D.C.: ICS Publications, 1986.– 548 p.
6. Stein E. O zagadnieniu wczucia.– Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1988.– S. 13–153.

**Роман Ингарден**

#### О ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЭДИТ ШТАЙН

(перевод с польского Инны Савинской)

*Лекция Романа Ингардена посвящена философии Эдит Штайн. В ней автор представил краткий обзор ее основных работ в контексте истории их написания. Творческий диалог двух философов, который продлился в переписке, позволяет Ингардену быть первооткрывателем Эдит Штайн в Польше. Лектор помогает разобраться в основных понятиях ее философии. И что важно – указывает причины благодаря которым происходит трансформация взглядов Штайн: от реалистической феноменологии к мистическому богословию. Центральной темой лекции является докторская диссертация Штайн о вчувствовании как способе познания опыта Другого.*

**Ключевые слова:** Эдит Штайн, реалистическая феноменология, вчувствование, Роман Ингарден, опыт Другого.



**Roman Ingarden**

**ON THE PHILOSOPHICAL RESEARCH OF EDITH STEIN**

(translated by Inna Savynska)

*The main Polish philosopher Roman Ingarden in his lecture presents a cross-section of Edith Stein writings and demonstrates the shot timeliness of her ideas.*

*Roman Ingarden was a Stein's friend from the time of her studies in Göttingen; he knew her ideas and conceptions. He wrote that hers was a search for an answer to the main question: «What is the structure of man?» That is why she proposed a phenomenological analysis by «Empathy».*

*Stein's theses «On the Problem of Empathy» is the central object in this lecture. In that work, Stein first focuses on such phenomena as the human body, soul, spirit, experience, consciousness.*

*While discussing Stein's concepts, Ingarden presents also evolution of her ideas from realistic phenomenology to mystical theology of Saint John of the Cross' and Saint Theresa of Avila's. Roman Ingarden did not enter as firmly as Stein into the mystical range, but he opened a path into the transcendence by creating an idea of metaphysical qualities.*

*In her dissertation, Stein first focuses on the phenomenon of the human body and soul. Ingarden considers pairs of phenomenological notions «Leib-Körper», «Seele-Geist». Their relationships form an ontology of a Person.*

*The anthropological questions, which Edith Stein raised in her academic research, bring about a constitutive element of man – Geist. Empathy is an instrument that help to recognize Geist and Personal experience – truth about man.*

**Keywords:** *realistic phenomenology, empathy, Edith Stein, Roman Ingarden, «Leib», «Körper», «Seel», «Geist».*

**References**

1. Motroshilova N. V. (2003) *Idei I Edmunda Gusserlya kak vvedenie v fenomenologiyu. Moskva, Fenomenologiya–Germenevtika, 720 s.*
2. Ingarden R. (1988). *O badaniach filozoficznych Edyt Stein, Wydawnictwo ZNAK, Kraków, SS. 155–180.*
3. *Listening to Edith Stein: Wisdom for a New Century: a collection of essays* (2018), edited by Kathleen Haney. First [edition]. *Washington, D.C., ICS Publication, 456 p.*
4. o. Kluz W. (1989). *Wroclawianka dr Edyta Stein. Akademia teologii katolickiej. Warszawa, 169 s.*
5. Stein E. (1986). *Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical*

*Account. Vol. 1. The collected works of Edith Stein, ICS Publications Washington, D.C., 548 p.*

6. Stein E. (1988). *O zagadnieniu wczucia. Wydawnictwo ZNAK, Kraków, SS. 13–153.*

*Переклад надійшов до редакції 11.03.2018.*

*Переклад прийнятий 20.04.2018.*

## Розділ 5.

## АРХІВНІ СТУДІЇ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146540](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146540)

УДК 929

Таня Галчева, Инна Голубович

**« ... ОН БЫЛ ТАКИМ ПРОНИКНОВЕННЫМ,  
ТОНКИМ ИСТОРИКОМ». ПИСЬМА  
Н. Л. ГУРФИНКЕЛЬ О П. М. БИЦИЛЛИ**

*В настоящей публикации впервые представляются архивные документы – письма Нины Лазаревны Гурфинкель (1898-1984) – театроведа, литературоведа, переводчика и издателя работ Петра Михайловича Бицилли. Оказавшись в Париже, бывшая студентка историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета способствовала публикациям на французском языке произведений своего учителя. Переписка с родственниками П.М.Бицилли, относится к 80-м годам минувшего века и касается так и нереализованных замыслов публикации работ ученого.*

**Ключевые слова:** П.М.Бицилли, Н. Л. Гурфинкель, Б. С. Каганович, «Факторы русской истории нового времени».

Нине Лазаревне Гурфинкель (1898–1984) удалось избежать трагической участи большей части ее ровесников, принадлежащих к «потерянному поколению» русских литераторов в эмиграции. Дочь известного в Одессе детского врача еврейского происхождения, она имела возможность получить хорошее университетское образование еще до отъезда за границу. Прекрасное знание нескольких иностранных языков пошло ей на пользу в условиях изгнаннической жизни после 1925 г. Оказавшись в Париже, бывшая студентка историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета не стремилась печататься в зарубежных русских изданиях, а направила усилия на то, чтобы регулярно фигурировать на страницах французских журналов. Еще в начале 30-х гг. прошлого века она не только сотрудничала в литературной периодике, но также и способствовала публикациям на французском языке академических произведений бывшего ее учителя проф. Петра Михайловича Бицилли (1879–1953).

Это не был одноразовым экзистенциальным жестом, обусловленным сентиментальной ностальгией или желанием помочь любимому преподавателю, оказавшемуся в тяжелой ситуации. На протяжении многих лет идеи историка распространялись на французском языке благодаря усилиям Н. Л. Гурфинкель. Ее переводы расширяли горизонты изгнаннического пространства, способствовали преодолению ощущения исследовательской изолированности и духовного одиночества, а сегодня с точки зрения исторической перспективы они обретают несколько иной

смысл, являясь хранителями памяти.

Желание раскрыть мотивы этого профессионального выбора, а также выявить публично неизвестные до сих пор факты, относящиеся к нереализованным замыслам публикации работ П. М. Бицилли в 80-х гг. минувшего века, обуславливает настойчивое стремление огласить предоставленные нам приватные документы. Нелегко комментировать события недавнего прошлого, участники которых являются сегодня частью академического сообщества. Этот факт приводит к повышенному вниманию к комментариям любого дошедшего до нас свидетельства.

Не будем воспроизводить биографию Н. Л. Гурфинкель. Во-первых, основные вехи ее жизненного и творческого пути уже известны<sup>1</sup>, во-вторых, на стадии публикации находится новейшее достаточно подробное исследование ее деятельности<sup>2</sup>. Часть изложенных далее материалов уже использовалась в качестве источника [2]. Мы, однако, считаем, что полное ознакомление с их содержанием полезно: благодаря ему раскрываются неизвестные до сих пор факты, а также передается тот эмоциональный накал, который современный читатель может почувствовать только непосредственно воспринимая слова автора. Не исключено, что настоящая публикация сможет послужить толчком к диалогу среди специалистов, поскольку некоторые высказанные здесь предположения и заключения могут быть восприняты как приглашение к дискуссии.

Письма Н. Л. Гурфинкель адресованы к прямым наследникам П. М. Бицилли – его дочери Марии Петровне Бицилли (1917–1996) и внучке – Наталье Андреевне Галь (урожд. Мещерской)<sup>3</sup>. Они относятся к концу 70-х и началу 80-х гг. прошлого века, однако корни этого общения уходят в 30-е и 40-е годы того же столетия, когда происходила переписка самого П. М. Бицилли с единственным известным сегодня переводчиком его трудов на французский язык. Напомним, что сам профессор, в совершенстве владея этим языком, в то же время четко чувствовал, что ему была необходима помощь: «Дело в том, что хотя я знаю французский язык почти столь же основательно, что и русский, я не имел случая – в течение вот уж около четверти столетия – пользоваться им, утратил необходимый автоматизм, и потому предвижу, что, если напишу по-французски, lapsou’ов будет немало»<sup>4</sup>.

Признание П. М. Бицилли было сделано по поводу его идеи переработать написанную на болгарском языке книгу, относящуюся к истории общественных движений в России [3]. Профессор считал, что у него остался накопленный и неиспользованный материал, который можно было бы приспособить к требованиям западного читателя. 30 июня 1948 г. он послал Нине Лазаревне содержание задуманного труда<sup>5</sup> и это

единственный известный нам след, удостоверяющий, что ученый занялся осуществлением своего замысла. Все дальнейшие соображения по поводу подготовки и отправления этой рукописи должны быть высказаны в предположительном тоне, поскольку мы не располагаем ничем иным, кроме отрывочных упоминаний. Следует отметить также, что до сих пор неопубликованными остаются и некоторые письма Н. Л. Гурфинкель, находящиеся в архиве проф. М. А. Бирмана<sup>6</sup>, которыми мы не располагаем, и о содержании которых можем лишь догадываться, исходя из ссылок, приводимых уважаемым коллегой.

Итак, один из сюжетов корреспонденции – возобновившееся желание бывшей ученицы П. М. Бицилли заняться прерванной в конце 40-х и начале 50-х гг. XX века работой по переводу его текста об истории русских общественных движений<sup>7</sup>. Нынешнему исследователю наследия ученого предстоит серьезная работа по восстановлению творческой истории этого сочинения, а также и по текстологическому описанию разных дошедших до нас вариантов. Некоторые гипотезы мы собираемся систематизировать в приложении к будущей публикации оригинала. Здесь мы ограничимся только краткой заметкой, что благодаря настоящим письмам выясняется, что Нина Лазаревна работала по написанному *от руки* (курсив наш – Т. Г., И. Г.) Бицилли тексту: «Почерк Петра Михайловича такой ясный, что мне не пришлось ее предварительно перепечатать на машинке» (письмо от 24 апреля 1983 г.). Переводчица намеревалась вернуть наследникам профессора рукопись, но можно только гадать осуществила ли она свои планы. В последнем дошедшем до М. П. Бицилли письме Нины Лазаревны упоминается всего лишь о ее желании: «Надеюсь через несколько недель вернуться в Париж, привести дела в порядок и выслать Вам драгоценную рукопись» (см. письмо от 27 августа 1983 г.). Вполне вероятно, что это желание было выполнено посмертно. Не подлежит, однако, сомнению, что в Швейцарии были получены как рукопись П. М. Бицилли, названная «Факторы русской истории нового времени»<sup>8</sup>, так и письма П. М. Бицилли к Н. Л. Гурфинкель<sup>9</sup>. Будущая публикация материала, находящегося в архиве семьи Бицилли, насчет которого мы полагаем, что именно он был возвращен дочери профессора, сопоставление его содержания с размещенным в интернете текстом, под названием «У истоков русской общественной мысли», должны добавить или снять дополнительные предположения и аргументы к уже существующим утверждениям о происхождении, датировке и разных редакциях рассматриваемой рукописи.

Вызывает интерес и вторая, очень тесно связанная с предыдущим вопросом, сюжетная линия этой корреспонденции. Благодаря этим письмам выясняется, что возвращение имени П. М. Бицилли в

гуманитаристике не является результатом внезапно вспыхнувшего интереса, спровоцированного политическими изменениями, наступившими в конце 80-х и начале 90-х гг. прошлого года в Советском Союзе и в Болгарии. Бициллиевская историография была бы неполной, без учета фактов нереализованных замыслов, предшествовавших вспышке исследовательского интереса к Бицилли в разных странах Европы. Это утверждение наглядно иллюстрируется примером, о котором лишь вскользь упоминается в письмах Н. Л. Гурфинкель.

В конце 70-х и начале 80-х гг. в Софии и в Петербурге, в одно и то же время, но совершенно независимо, молодые исследователи Димитр Дочев и Борис Каганович предприняли попытку сдвинуть камень забвения с имени П. М. Бицилли. Об усилиях первого из них, болгарского филолога, на сегодняшний день было сказано весьма немного<sup>10</sup>. В тени, однако, до сих пор остается и информация о неосуществленном замысле второго ученого. А именно эти события, на наш взгляд, оказали заметное влияние на дальнейшую судьбу неопубликованного наследия П. М. Бицилли. Попробуем провести реконструкцию этих событий, согласно воспоминаниям их инициатора.

Намерение Б. С. Кагановича по поводу 100-летия со дня рождения П. М. Бицилли опубликовать в советской научной печати материал о нем, в связи с чем он вступил в переписку с А. П. Мещерским и М. П. Бицилли (см. ниже), также как и беспрепятственное письменное общение Н. Л. Гурфинкель с М. П. Бицилли (в конце 1981 г. дочь профессора переехала из Болгарии в Швейцарию и могла уже не считаться с цензурой) подтолкнули переводчицу к возвращению в прошлое. Она нашла у себя, хотя и не в наилучшем состоянии, рукописи и письма П. М. Бицилли<sup>11</sup>, о чем она поспешила сообщить дочери М. П. Бицилли Н. А. Галь (см. публикуемое ниже письмо от 3 марта 1982 г.). Из всех найденных материалов особый интерес вызывала снова рукопись об истории общественных движений в России, хотя к этому времени неопубликованной еще была и работа о театре Ренессанса в Италии<sup>12</sup>. В возрасте 84 лет Нина Лазаревна вернулась к проекту, начатому в 1948 г. Дополнительным стимулом были и надежды на то, что в Советском Союзе также мелькнула возможность вспомнить о П. М. Бицилли. Как свидетельствуют письма, публикуемые ниже, несколько зашифрованные упоминания о «затее Кагановича» появляются регулярно. Кажется, что именно запрет публикации будущей статьи, сыграло значительную роль и в том, что Н. Л. Гурфинкель отказалась продолжить дальнейшую работу. Перевод рукописи был прекращен, материалы возвращены наследникам ученого. Догадываясь об основных этапах этого процесса, мы впали в искушение узнать больше деталей и обратились с

просьбой к самому Б. С. Кагановичу. Он любезно ответил на наши вопросы, а его рассказ сам по себе вызывает желание посветить этой теме отдельную статью<sup>13</sup>. Здесь мы ограничимся только упоминанием основных фактов, имеющих отношение к публикуемым далее письмам.

Итак, в 1979 г., по поводу 100-летия со дня рождения П. М. Бицилли Б. С. Кагановичем был подготовлен и предложен редакции журнала «Средние века» небольшой текст («15–18 машинописных страниц», по воспоминаниям автора). Незадолго до этого, напомним, состоялась встреча М. П. Бицилли с Н. Л. Гурфинкель в Париже (см. письмо от 3 января 1979 г. ниже). В связи с работой над материалом, автор обратился с вопросами, как к проф. Осипу Львовичу Вайнштейну (1894–1980), так и к Марии Лазаревне Тронской (1896–1987), старшей сестре Н. Л. Гурфинкель, с которыми он лично встретился в Ленинграде. С тех пор в корреспонденции сестер, надо полагать, из-за цензуры, осторожно обсуждалась будущая публикация.

К сожалению, первая попытка вспомнить о медиевисте в журнале «Средние века» не удалась. Рукопись была возвращена автору без особых объяснений, с кратким сообщением: «Не проходит». Молодой исследователь, однако, не отказался от своих намерений и попробовал напечатать материал в ежегоднике «История и историки». Вряд ли сегодня кто-нибудь бы вспомнил об этом эпизоде, если бы не пришлось выяснить смысл одной реплики из письма Н. Л. Гурфинкель к М. П. Бицилли от 5 апреля 1980 г.: «Буду следить за ежегодником, авось доживу до выхода статьи о Петре Михайловиче» (см. ниже). Ожидание было исполнено надежды: автор получил заверение от одного из руководителей издания, что расширенный вариант его рукописи будет напечатан. В ходе подготовки этого текста им был установлен контакт и с Андреем Павловичем Мещерским (1915–1992), первым библиографом работ П. М. Бицилли<sup>14</sup>. Через два года работа была закончена, отдана в редакцию журнала и стала ждать своего выхода в свет. Момент, однако, снова оказался неподходящим – события в Польше (забастовки, организованные профсоюзом «Солидарность» и последовавшее введение военного положения), – привели к ужесточению советской цензуры. Статья была снята Главлитом; эксперт, рецензировавший ее, отметил увлечение молодого автора буржуазной исторической наукой и идеализацию эмигрантского историка.

На этом все усилия вспомнить о П. М. Бицилли в последнее десятилетие Советского Союза были прекращены. Следует полагать, что несмотря на

осторожность в переписке между Ленинградом и Парижем, М. Л. Тронская ясно сообщила Нине Лазаревне, что проект приостановлен. Отголосок этой информации прозвучал в последнем письме переводчицы к дочери профессора: «Сестра писала из Питера, что, увы, в Питере с затеей Кагановича ничего не вышло» (см. письмо от 27 августа 1983 г. ниже)<sup>15</sup>.

Несбывшийся проект публикации материала о П. М. Бицилли в советские годы имел прямое отражение на дальнейшую судьбу наследия ученого. Творческий порыв Н. Л. Гурфинкель был прерван, перевод «Факторов русской истории» не состоялся, а оригиналы некоторых писем и рукописей ученого были возвращены его дочери. Встреча читателя с этими документами пока еще не состоялась, несмотря на отдельные попытки реконструкции текстов и событий.

Публикация писем Н. Л. Гурфинкель только на первый взгляд может показаться излишним копанием в микроскопических деталях, «рассекание волоса на 1000 частей». Ее следует рассматривать как некое вступление, изъясняющее как неизвестную историю «миграции» рукописей П. М. Бицилли, так и потаенное прошлое процесса «реабилитации» ученого в современном академическом пространстве. На смену мемуарным пересказам и сочинениям на основе документов приходит пора углубиться в источники и соткать вокруг них паутинку, крепко связывающую воедино исчезающую информацию о людях и событиях. Ее нити должны быть достаточно тонкими и не препятствовать любому прикосновению читателя к документу. В чем мы и видим целесообразность последующих комментариев.

## 1.

Н. Л. Гурфинкель – М. П. Бицилли

Paris, 3. 1. [19]79  
38, rue de Tocqueville  
75017 Paris

Многоуважаемая – и, если позволите, дорогая – Мария Петровна,

Вы не можете себе представить, какую радость Вы доставили мне Вашим посещением, а теперь и новогодними пожеланиями. Петр Михайлович, хотя я только в 8[-]м классе гимназии Видинской<sup>16</sup> была его прямой ученицей, а потом в университете, будучи на классическом отделении<sup>17</sup> (Варнеке<sup>18</sup>, Мандес<sup>19</sup>), только усердно посещала его лекции, остался для меня духовным наставником, направившим мои исторические ориентации. Он был переходом от казенного гимназического учения к новым горизонтам, и его беседы остались основами, которые только углубили и расширили потом для меня Ростоцкий<sup>20</sup>, Гревс<sup>21</sup>, Зелинский<sup>22</sup>, во время моего первогоднего пребывания на Бестужевских, от которых летом 17-го

года меня отрезала гражданская война. Вот тогда я и записалась в Новороссийский университет. Я храню замечательную книгу Петра Михайловича о духе средневековья, лучше его никто этот дух не выразил<sup>23</sup>.

Пишу Вам с опозданием, наши да собственно всеевропейские морозы держат меня пленницей у себя. Впрочем, с почтой лучше подождать: праздники вперемежку с забастовками совсем заблокировали нашу почту. Надеюсь, однако, что мои самые теплые пожелания спокойного года еще застанут Вас в Швейцарии.

Большое спасибо за предложение лекарств. Но мой артроз лечат г[лавным] о[бразом] массажем и кинезитерапией, к тому же в женевском университете у меня есть старые друзья, часто наезжающие в Париж<sup>24</sup>. Со своей стороны всегда буду рада оказать Вам услугу.

Искренно преданная Вам

Н. Гурфинкель

## 2.

Н. Л. Гурфинкель – М. П. Бицилли

Paris, 5. 4. [19]80<sup>25</sup>

Дорогая Мария Петровна,

сердечное спасибо за прелестные мартенички – я и родилась в марте!

Белая я уже (82 года), а румянец был когда-то.

Какой хороший обычай!<sup>26</sup>

Буду следить за ежегодником, авось доживу до выхода статьи о Петре Михайловиче<sup>27</sup>. Да, жаль, что ему не удалось развернуться, он был таким проникновенным, тонким историком. Наше первое знакомство в 8[-]ом классе: он одолжил мне для сочинения Бузескула: [«]Греч[ескую] историю[»]<sup>28</sup>, и обругал за то, что я его слишком скоро вернула. «Нельзя так быстро читать». И вернул мне книгу. Урок на всю жизнь!

Зима у нас была дождливая, не суровая, а сейчас солнце, но холодно. Почка каштанов набухли, все зеленеет. Хорошо бы на лоно природы!

Посылаю Вам и мой сердечный весенний привет[,] и теплые пожелания!

Н. Гурфинкель

## 3.

Н. Л. Гурфинкель – Н. А. Галь

Paris, 3. 3. [19]82

38, rue de Tocqueville

75017

Tel. 766.44.28

Дорогая госпожа Галь, знаю, что зовут Вас Наталия, но отчества не

знаю<sup>29</sup>. Прежде всего – если я в свое время этого не сделала – поздравляю Вас с появлением на свет Вашего ребенка. А затем, если Мария Петровна вернулась в Софию<sup>30</sup>, прошу Вас прочесть мое письмо к ней и сообщить ей радостно взволновавшие меня новости относительно найденных рукописей и писем Петра Михайловича<sup>31</sup>.

Как все скрещивается! Вы были ученицей Janine Buenzod – она и проф[ессор] Sven Stelling-Michaud большие мои друзья, но для швейцарского режима они слишком левые – и во время regime des colonels много помогали грекам. Их номер телефона в Женеве 22.48.05.00 (22 м.б. только из Парижа), адрес: 14, avenue de Th?nex, 1225, Ch?ne Bourg/Geneve. Свен должен быть в Париже в марте.

Жду от Вас возможно скорого ответа.

С дружеским приветом

НГурфинкель

(Нина Лазаревна)

Как видите, сестра писала, зная, что письмо будет цензурировано, т. ч. если Вы напишете в Софию, то считайтесь с этим.

4.

Н. Л. Гурфинкель – М. П. Бицилли

Paris, 10. I. [19]83

Дорогая Мария Петровна, простите, очень запаздываю с пожеланиями Вам, Наталии Андреевне и всему ее семейству, в частности Вашим внукам, доброго здоровья и благополучия. И возни было много, но особенно неприятно дождливая, хотя и не суровая погода, сковывающая мои ноги. Большое-большое спасибо за шоколад! Что за баловство! Но, по правде сказать, приятное.

Выхожу мало, боюсь поскользнуться. Много читаю, понемногу работаю. Но дело не легкое, быстро утомляюсь.

Однако, перевод текста Петра Михайловича подвигается, хотя и медленно: я очень строго себя проверяю. Собственно, это история русской интеллигенции<sup>32</sup>. Еще в гимназии мы читали Овсяннико-Куликовского [19; 20], но как все изменилось.

Всего Вам и Вашим самого доброго.

Искренно преданная Вам

Нгурфинкель

5.

Н. Л. Гурфинкель – М. П. Бицилли и Н. А. Галь

Paris, 24. 4. [19]83

Дорогие Мария Петровна и Наталия Андреевна,

Еще 31-го марта, тотчас же после встречи с Вами, Наталия Андреевна,

Janine Buenzod написала мне об общем вашем выводе – не продолжать перевод<sup>33</sup>.

Помимо семейных связей для Вас, моя сестра сообщила мне, что сборник приостановлен, а статья инициатора его и вовсе устранена<sup>34</sup>... Переводить же в таком виде, в каком автору пришлось писать в стране, где он находился, сейчас уже невозможно, т.к. с 1953-го года вышло много новых прекрасных работ, значительно обогативших сюжет работы. Я собиралась написать Вам немедленно, но все эти недели, необычайно дождливые (наводнения по всей стране, даже откосы береговые Сены затоплены), плохо отозвались на моем артрозе. Я прочла ряд книг (даже Ключевского XIX-ый век, снабженного марксисткой критикой<sup>35</sup>), после которых essa? этот показался бы слишком отсталым, если б его не снабдить актуальными дополнениями. А таковы, увы, невеселы.

Чтоб не поддаваться соблазну продолжить эту, милую сердцу моему работу, я разорвала переведенные главы и в ближайшие дни, как только смогу дотянуться до почты, пошлю Вам, конечно, заказным, рукопись. Почерк Петра Михайловича такой ясный, что мне не пришлось ее предварительно перепечатать на машинке<sup>36</sup>.

У меня уже будущего нет, и то хорошо, что пережила Гитлера и Сталина, а вот 3-ью революцию нет надежды еще увидеть.

От души желаю всей Вашей семье всего самого доброго, авось внукам Вашим, Мария Петровна, удастся дополнить и переиздать работы их талантливого деда.

Искренно преданная Вам

НГурфинкель

7.

Н. Л. Гурфинкель – М. П. Бицилли и Н. А. Галь

Rééducation fonctionnelle «Divio», 7. 5. [19]83<sup>37</sup>

Дорогие Мария Петровна и Наталия Андреевна,

не имела возможности послать Вам рукопись Петра Мих[айлович]а, заболела и уехала сюда, в дом нашего Centre'a, где меня лечат уже несколько лет<sup>38</sup>. В этом Centre я проработала больше 40 лет, с лета 1940-го года. У нас таких 6 домов в шести департаментах для искалеченных на работе или автомобильными путешествиями, или просто больных ревматизмами, как я артрозом.

Скоро вернусь в Париж и постараюсь тотчас выслать Вам рукопись. Надеюсь, все у Вас здоровы и дети не слишком страдают от погоды. Всего самого доброго.

Искренно преданная Вам

НГурфинкель

8.

Н. Л. Гурфинкель – М. П. Бицилли и Н. А. Галь

«Divio», Dijon, 27. 8. [19]83<sup>39</sup>

Глубокоуважаемые, дорогие Мария Петровна и Наталия Андреевна,

Только несколько слов – пишу лежа. Я давно должно была вернуть Вам манускрипт Петра Мих[айлович]а, все старалась, читала нового – и вдруг свалилась: исследования показали polyps de la vessie<sup>40</sup>, очень сейчас, оказывается, банальная болезнь. Еще в июле меня перевезли в наш дом (Centre d'«Orient. Sociale, в которой я проработала 40 лет) в Дижоне, оперировали и госпитализировали в нашем доме. Операция сошла хорошо, ничего злокачественного, но чтоб избежать возвращения, мне начали делать радиооблучения. Каждый почти день возят в клинику под землей, где вокруг меня вертятся огромные кабалистические блоки и излучают разноцветные непонятные знаки. Болей нет, но всякие, конечно, неприятности. Сошла на уровень чтения детективов. Ничего не поделаешь.

Надеюсь через несколько недель вернуться в Париж, привести дела в порядок и выслать Вам драгоценную рукопись. Пока – жив курилка.

Надеюсь, у Вас все благополучно, дети здоровы.

С теплым приветом

искренно преданная Вам

НГурфинкель

Сестра писала из Питера, что, увы, в Питере с затеей Кагановича ничего не вышло.

### Примечания

<sup>1</sup> Впервые о ней вновь вспомнили во Франции: [24]. Несколько позже в Болгарии ее имя всплыло в контексте изучения биографии и наследия П. М. Бицилли: [8, с. 39].

<sup>2</sup> Мы выражаем признательность автору за возможность ознакомиться со статьей, а также и за его готовность отвечать на наши вопросы в связи с событиями, о которых идет речь в настоящем материале [13].

<sup>3</sup> Мария Петровна Бицилли (1917, Одесса – 1996, Женева, в зам. Мещерская) – единственная дочь проф. П. М. Бицилли. Закончила исторический факультет Софийского университета. С 1951 по 1978 г. была преподавателем русского языка на кафедре русского языка Университета им. Св. Климента Охридского в Софии. Письма Н. Л. Гурфинкель к М. П. Бицилли были предоставлены последней Т. Галчевой еще в 1991 г.; за возможность опубликовать остальные элементы этой переписки, а также и за

предоставление всех материалов, хранящихся в ее собрании, мы выражаем свою неизменную признательность Н. А. Галь.

<sup>4</sup> Письмо П. М. Бицилли к Н. Л. Гурфинкель от 11 июня 1948 г., копия в собрании Т. Г.

<sup>5</sup> Письмо П. М. Бицилли к Н. Л. Гурфинкель от 30 июня 1948 г., копия в собрании Т. Г.

<sup>6</sup> Сопоставление известных нам писем Н.Л. Гурфинкель с указанными в публикации М.А. Бирмана документами приводит к выводу, что у израильского ученого хранятся следующие материалы, которыми мы не располагаем: письма Н.Л. Гурфинкель к М.П. Бицилли, соответственно – от 3 марта 1982 г.; 7 апреля 1982 г.; 30 апреля 1982 г.; 19 мая 1982 г.; 26 июня и 29 июня 1982 г. (незначительная разница в датах вызывает вопрос о том, правильно ли автор ссылается на два разных письма или речь идет об одном и том же документе, см.: [2, с. 40, сноски 27 и 28]; 17 января 1983 г.

<sup>7</sup> В интернете опубликован вариант этой работы, озаглавленный «У истоков русской общественной мысли». О нем известно, что текст реконструировался согласно машинописному экземпляру, хранящемуся в Софии. См.: [5]. М. А. Бирман сообщает, что в его собрании также хранится *машинописный вариант* (курсив наш – Т. Г., И. Г.) с таким же заголовком, полученный им от Рут Шацман [2, с. 36, 40].

<sup>8</sup> В настоящее время рукопись с таким же заголовком хранится в собрании Н. А. Галь.

<sup>9</sup> Копия этих писем, соответственно, от 2 октября 1946 г.; 17 декабря 1946, 31 августа 1947 г., 10 февраля 1948 г., 29 февраля 1948 г.; 11 и 30 июня 1948 г. были предоставлены М.П. Бицилли Т. Галчевой в 1991 г. О них никогда ничего не было упомянуто М. А. Бирманом. Складывается впечатление, однако, что он ссылается на информацию, извлеченную из писем П. М. Бицилли к Н. Л. Гурфинкель от 17 июля и 15 августа 1948 г. [2, с. 40]. Мы не исключаем варианта, что эти документы были найдены посмертно и были посланы израильскому исследователю Р. Шацман, вместе с уже упомянутым машинописным вариантом рукописи «У истоков русской общественной мысли». Таким образом материалы из архива Н. Л. Гурфинкель, относящиеся к наследию П. М. Бицилли, оказались разбросанными по крайней мере в двух собраниях. К вышесказанному следует добавить еще одно соображение: восстановление истории взаимоотношений учителя и ученицы будет неполным без публикации писем Н. Л. Гурфинкель, находящихся в фонде 804 в Пушкинском Доме. Составители описи этого архива отметили, что в нем хранятся 20 таких единиц, охватывающих период с 1934 по 1952 гг. (см.: [10, с. 66]). Возможно,

из этих документов выяснится, фигурировала ли Н. Л. Гурфинкель среди тех одесских знакомых, с которыми П. М. Бицилли переписывался в первые годы эмиграции. В письме к своей племяннице Е. П. Ивановой-Аначковой (1936-2016) без даты, скорее от 1992 г., М. П. Бицилли утверждает, что: «Переписка Н[ины] Л[азаревны] Г[урфинкель] с П[етром] М[ихайловичем] Б[ицилли] началась еще во время его пребывания в Скопье» (напомним, что в Королевстве сербов, хорватов и словенцев семья Бицилли жила с 1920 по 1924 гг. Письмо М. П. Бицилли к Е. П. Ивановой-Аначковой. Собрание Н. А. Галь). Никакого следа такой корреспонденции пока не обнаружено.

<sup>10</sup> «Дочев был серьезным альтернативным исследователем. Вначале он занимался французским литературоведением, потом психоанализом, затем – социологией, после этого – исторической литературой, связанной с русскими эмигрантами, специально был большим почитателем Бицилли» [11]. мО неосуществленном замысле Д. Дочева опубликовать в Болгарии первое издание «Избранных работ» П. М. Бицилли, см.: [9].

<sup>11</sup> М. П. Бицилли, разбирая свой архив и анализируя состояние неопубликованных работ П. М. Бицилли, сообщила племяннице Е. П. Ивановой-Аначковой: «Статью «Le theatre de la Renaissance en Italie» я уже попыталась кое-где поправить – ее погрызли немного мыши, когда она лежала у Н[ины] Л[азаревны] Гурфинкель». Письмо М. П. Бицилли к Е. П. Ивановой-Аначковой от 29 августа, скорее 1994 г.; год проставлен карандашом, почерк – Е. П. Ивановой-Аначковой. Собрание Н. А. Галь.

<sup>12</sup> Все детали вокруг судьбы этой рукописи также не достаточно четко и точно прорисованы. Ничего не известно о русском ее оригинале, французский перевод Н. Л. Гурфинкель был возвращен в распоряжение М. П. Бицилли. Дочь профессора упоминает, что в этом переводе были сделаны небольшие изменения. Они были выполнены близкими друзьями Нины Лазаревны – профессором Женевского университета (Швейцария) Сваном Стеллинг-Мишо (Sven Stelling-Michaud) (1905–1986) и доктором Жаниной Буэнзо (Janine Buenzod) (1926–2013). М. П. Бицилли испытывала некоторые колебания, кому предоставить публикацию этого материала. Она считала, что, возможно, в Италии заинтересуются им и полагалась на содействие проф. Виторио Страда («...неплохо было бы послать профессору Страда работу о театре Ренессанса, тем более, что не надо будет переводить...»). Письмо М. П. Бицилли к Е. П. Ивановой-Аначковой от 13 октября [1994] г. Личное собрание Н. А. Галь). В итоге перевод был отправлен из Женевы в Софию и предоставлен проф. Марией Велевой, которая опубликовала его в Болгарии: [22].

<sup>13</sup> Все дальнейшее восстановление событий воспроизводится согласно письму Б. С. Кагановича к Т. Галчевой от 19.02.2017 г. Мы разрешили себе единственно пропустить имена участников и сократить изложение в целях настоящей публикации.

<sup>14</sup> Следы этой переписки зафиксированы в авторском экземпляре рукописи А. П. Мещерского «Библиография трудов профессора Петра Михайловича Бицилли, с материалами для его биографии». София. 1954. На пустых страницах в конце машинописи от руки были добавлены «Дополнение II (из письма Б. С. Кагановича – Москва, 14.02.1980 г.)» и «Дополнение III (из письма от 13.04.1980 Б. С. Кагановича – Москва)». Анализ этих вставок свидетельствует о том, что они являются прямыми цитатами из корреспонденции между Б. С. Кагановичем и А. П. Мещерским – выписаны даже отрывки, в которых молодой исследователь спорит с библиографом и исправляет допущенные им неточности. Подобное соображение имеет отношение к факту, что следует считать Б. С. Кагановича зачинателем темы о псевдонимах и криптонимах П. М. Бицилли – в его письмах к А. П. Мещерскому излагаются и аргументируются тезы об авторстве напечатанных работ историка, которые он не захотел подписать своим именем. Авторский экземпляр «Библиографии» хранится в собрании Т. Галчевой, он также размещен в интернете: [Электр. ресурс] <http://www.savedarchives.net/ru/article/bio-bibliografia-profpmbicilli-chast-pervaia>, <http://www.savedarchives.net/ru/article/bio-bibliografia-profpmbicilli-chast-vtoagaia> (дата обращения 23.02.2017). Высоко ценила работу Б.С. Кагановича и дочь профессора М. П. Бицилли, которая настоятельно рекомендовала своей племяннице: «М[ожет] б[ыть], вам стоило бы связаться и с Борисом Соломоновичем Кагановичем (129344 – Москва. Ул. „Енисейская” 10, кв. 179). Он очень серьезно изучал папины труды...». Письмо М. П. Бицилли к Е.П. Ивановой-Аначковой от 2 ноября [1994 – год проставлен ручкой, почерком Е. П. Ивановой-Аначковой] г. Личное собрание Н. А. Галь).

<sup>15</sup> Однако, в 1988 г., в Венгрии, при посредничестве венгерской русистки Анны Хан, была опубликована статья, в некоторых отношениях «мотивирующая» толчок «бициллиеведения» в 90-х гг. в Болгарии и России [15]. Задержанная цензурой работа Б.С. Кагановича увидела свет лишь в постсоветское время [14].

<sup>16</sup> Речь идет о классическом отделении историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета.

<sup>17</sup> Речь идет о классическом отделении историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета.

<sup>18</sup> Борис Васильевич Варнеке (1874–1944), филолог-классик. Профессор Казанского и Императорского Новороссийского университета. О нем: [21].



<sup>19</sup> Мандес Михаил Ильич (1866–1934), филолог-классик, экстраординарный профессор Новороссийского университета. О нем: [1]. В воспоминаниях другого своего ученика Мандес предстает «самым талантливым лектором, [...] философом с внешностью веласкевского Эзопа» [18, с. 67].

<sup>20</sup> Н. Л. Гурфинкель, скорее всего, допустила ошибку, имея в виду профессора классической филологии в Санкт-Петербургском университете, преподававшего римскую историю на Высших женских (Бестужевских) курсах, Михаила Ивановича Ростовцева (1870–1952). О нем П. М. Бицилли отзывался: «это историк поистине великий, в наше время величайший в целом свете». Письмо П. М. Бицилли к В. В. Рудневу от 19 июня 1933 г. см.: [4, с. 522].

<sup>21</sup> Выдающийся русский историк-медиевист, профессор Санкт-Петербургского университета Гревс Иван Михайлович (1860–1941) выступил в качестве официального оппонента во время защиты магистерской диссертации П. М. Бицилли (см.: [16]).

<sup>22</sup> Зелинский Фаддей Францевич (1859–1955), филолог-классик, антиковед. О нем см.: [23].

<sup>23</sup> Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса: Гносис. 1919. В середине 90-х гг. прошлого века книга была переиздана с предисловием Б. С. Кагановича [6].

<sup>24</sup> Н. Л. Гурфинкель имеет в виду С. Стеллинга-Мишо и Ж. Буензо.

<sup>25</sup> Сверку – пометка почерком М. П. Бицилли: «открытка».

<sup>26</sup> В Болгарии в знак наступления весны 1-го марта люди дарят друг другу «мартеницы» (в письме употреблена уменьшительная форма слова в множественном числе – «мартенички») – две кисточки из переплетенных белых и красных ниток.

<sup>27</sup> Речь идет о запланированной статье Б. С. Кагановича в ежегоднике «История и историки», см. предисловие к наст. публикации.

<sup>28</sup> Работа выдающегося историка античности Владислава Петровича Бузескула (1858–1931) неоднократно переиздавалась, нам не известно каким изданием пользовался П. М. Бицилли [7].

<sup>29</sup> Наталия Галь (урожд. Мещерской) – дочь М. П. Бицилли и кн. Андрея Павловича Мещерского (1915–1992). Родилась в столице Болгарии Софии.

<sup>30</sup> М. П. Бицилли покинула Болгарию в декабре 1981 г. и больше не возвращалась туда до конца своей жизни.

<sup>31</sup> Ссылаясь на письмо Н. Л. Гурфинкель к М. П. Бицилли той же даты, которым мы не располагаем, М. А. Бирман утверждает, что в подвале дома переводчицы «были найдены две неопубликованные работы Бицилли: одна – рукопись труда по истории общественной мысли в России (на русском языке), вторая – еще более ранняя – подготовленный НЛГ перед войной

перевод на французский язык труда ПМБ о театре Италии времен Ренессанса», см.: [2, с. 37]. О письмах исследователь ничего не упоминает.

<sup>32</sup> Речь идет о переводе рукописи по истории общественных движений в России. 11 июня 1948 г. в письме к Н. Л. Гурфинкель проф. Бицилли обосновал необходимость возникновения этой работы: «О формировании русской „интеллигенции“, ее зарождении в XVIII-ом веке, о „кружках“ сороковых годов, о славянофильстве, о „нигилизме“, о русской „обличительной“ литературе, а также и о стольких духовных движениях новейшего времени, о социальной подоснове всего этого, западный человек вряд ли имеет представление». Письмо П. М. Бицилли к Н. Л. Гурфинкель от 11 июня 1948 г., копия в собрании Т. Г.

<sup>33</sup> Н. А. Галь вспоминает, что во время встречи обсуждались возможные неприятные последствия для племянницы М. П. Бицилли Е. П. Ивановой-Аначковой, проживающей в Софии, если бы издание перевода во Франции осуществилось. Нельзя забывать, что в это время Болгария находилась в политической сфере влияния Советского Союза и считалась одним из самых лояльных пособников социалистического строя. Именно эти соображения обусловили решение родственников П. М. Бицилли остановить процесс будущей публикации рукописи на Западе. Следует заметить также, что в этих обсуждениях участвовала и Ж. Буензо. М. А. Бирман, однако, реконструирует эти события по-иному: «Весной 1983 г. МП и Наталия Андреевна, взвесив все обстоятельства (главным образом – резкое ухудшение здоровья НЛГ), посоветовали ей прекратить работу над переводом» (см.: [2, с. 38]).

<sup>34</sup> Речь идет о попытке Б. С. Кагановича поместить материал о П. М. Бицилли в ежегоднике «История и историки», см. об этом вступительную статью к настоящей публикации. Сюжет о несостоявшейся публикации в Советском Союзе совершенно выпал из внимания М. А. Бирмана, в то время как именно это дополнение, вставленное Н. Л. Гурфинкель, подтверждает обстоятельство, что перевод был приостановлен из-за соображения безопасности находившейся в Болгарии родственницы М. П. Бицилли.

<sup>35</sup> Возможно, Н. Л. Гурфинкель имела в виду следующее издание, в первых пяти томах которого был опубликован «Курс русской истории» [17].

<sup>36</sup> Единственный известный до сих пор вариант работы П. М. Бицилли, написанный от руки, называется «Факторы русской истории нового времени» и хранится в собрании Н. А. Галь. Именно он был возвращен наследникам профессора Н. Л. Гурфинкель.

<sup>37</sup> Почтовая открытка.

<sup>38</sup> На полях открытки имеется надпись: Centre d'Orientation Sociale DIVIO

Rue St-Vincent-de Paul – 21000. DIJON Tel.: (80) 41.30.23.

<sup>39</sup>Почерком М. П. Бицилли сверху отмечено: «Последнее письмо Нины Л[азаревны] Г[урфинкель] нам».

<sup>40</sup> Полипы мочевого пузыря.

#### Список использованной литературы

1. Березин С. Е., Избаш Т. А. М. И. Мандес: Историк, филолог, искусствовед (по материалам фондов Государственного архива Одесской области) // Записки исторического факультета / ОНУ им. И.И. Мечникова.– Вып. 7.– Одесса, 1998.– С. 152–157.
2. Бирман М. А. Н. Л. Гурфинкель – переводчик и издатель трудов П. М. Бицилли // Русское еврейство в зарубежье.– Т. 5 (10).– Иерусалим, 2003.– С. 33–40.
3. Бицилли П. История на Русия. От началото на XIX-ия век до втората революция (1917 год). Вътрешна политика и обществени движения.– София: Университетска печатница, 1947.– 161 с.
4. Бицилли П. «„Современные записки“ все ближе и ближе подходят к тому, чего я лично хотел от них» / Публ. и примеч. М. А. Бирмана и М. Шрубы; вступительная статья М. А. Бирмана // «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции / Под редакцией Олега Корестелева и Манфреда Шрубы.– М.: НЛО, 2012.– Т. 2.
5. Бицилли П. У истоков русской общественной мысли / Публикация, редакция и комментарий Г. Петковой.– Варна: LiterNet. 2005. Эл. ресурс: <http://litenet.bg/publish6/pbicilli/istokov/content.htm>
6. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры.– СПб.: Мифрил, 1995.
7. Бузескул В. П. История Греции. Литографированные лекции.– Харьков. 1907.– 556 с.
8. Галчева Т. П. М. Бицилли – опыт возвращения // Бицилли П. М. Избранное: Историко-культурологические работы: В 2-х т. / Сост., подг. текстов и коммент. Т. Н. Галчевой, Г. П. Петковой, Хр. П. Манолакева. Вступ. ст. Т. Н. Галчевой. Т. 1.– София, 1993.
9. Галчева Т. Судьба свидетеля: «собрать все, что возможно, воедино» (неизвестное об А. П. Мещерском) // Свидетельство: традиции, формы, имена / Сост. К. Б. Сигов.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2013.– С. 583–604.
10. Герашко Л. В., Кудрявцев В. Б. Фонд профессора П. М. Бицилли в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2005–2006 годы.– С.-Петербург: Дмитрий Буланин. 2009.
11. Гончаров Г. Интервью с Александър Кьосев // Пирон. Академично електронно списание за изкуства и култура. 2014. Бр. 8 Академичният (Under)Ground 1981–1989. [Электр. ресурс] [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2014/10/Aleksander\\_Kiossev\\_interview\\_ED%D0%B5dAKfinal.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2014/10/Aleksander_Kiossev_interview_ED%D0%B5dAKfinal.pdf) (дата обращения 23.03.2017).
12. Губарь О. Дом на углу Конной и Ямской // Альманах.– № 15.– Одесса, 2003.– С. 58–62. [Электр. ресурс] [https://www.odessitclub.org/publications/almanac/alm\\_15/alm\\_15\\_58-62.pdf](https://www.odessitclub.org/publications/almanac/alm_15/alm_15_58-62.pdf) (дата обращения 10.03.2017).

13. Каганович Б. С. Нина Гурфинкель – посредник между культурами (находится в печати).
14. Каганович Б. С. П. М. Бицилли как историк культуры // Одиссей. Человек в истории. 1993.– М. 1994.– С. 256–271.
15. 15. Каганович Б. С. П. М. Бицилли как литературовед. (К постановке вопроса) // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae.– 1988.– 34/1–4.– С. 205–222.
16. Клюев А. И., Свешников А. В. П. М. Бицилли и петербургская школа медиавистики (вместо предисловия) // Средние века.– М., 2014.– № 75 (3–4).– С. 387–394.
17. Ключевский В. О. Сочинения: в 8 тт.– М., 1956–1959.
18. Лазурский В. Мастерская Павла Волокидина (1925–1930) // Одесская художественная школа. Воспоминания бывших учеников, 1865–1940.– Одесса, 2015.– С. 67.
19. Овсянко-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции. Итоги русской художественной литературы XIX века. Ч. I. Чацкий – Онегин – Печорин – Рудин – Лаврецкий – Тентетников – Обломов.– М.: Изд-во Саблина, 1906.
20. Овсянко-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции. Итоги русской художественной литературы XIX века. Ч. II (от 50-х до 80-х годов).– М.: Издательство Саблина, 1907.
21. Тункина И. В. Б. В. Варнеке и его воспоминания об ученых // Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры: Альманах / Отв. ред. д. и. н. М. Д. Бухарин.– М., 2011.– Т. 1.– С. 435–466.
22. Bizilli P. Le theatre de la Renaissance en Italie // Исторически преглед.– София, 1995.– № 2.– С. 112–128; № 3.– С. 126–145; № 4.– С. 111–125.
23. Gillmeister A. The Point of View. Tadeusz Zielinski on Ancient Religions // Akme. Studia historica.– Warszawa, 2013.– № 11.
24. Schatzman Ruth. Nina Gourfinkel (1898–1984) // Revue des etudes slaves, tome 63, fascicule 3, 1991. pp. 705–710.

*Таня Галчева, Інна Голубович*

**«...ВІН БУВ ТАКИМ ПРОНИКНЕНИМ, ТОНКИМ ІСТОРІКОМ».**

**ЛИСТИ Н. Л. ГУРФІНКЕЛЬ ПРО П. М. БІЦІЛІ**

*В публікації вперше представляються архівні документи – письма Ніни Лазарівни Гурфінкель (1898-1984) – театрознавця і літературознавця, перекладача праць Петра Михайловича Бицилли. Колишня студентка історико-філологічного факультету Імператорського Новоросійського університету, яка опинилася після еміграції в Парижі сприяла публікації у Франції творів свого вчителя. Листування з членами родини П. М. Бицилли стосується задумів публікації праць вченого, які так і не були реалізовані у 80-ті роки минулого століття.*

**Ключові слова:** П. М. Бицилли, Н. Л. Гурфінкель, Б. С. Каганович, “Фактори

руської історії нового часу“.

**Tanya Galcheva, Inna Golubovych**

**«... HE WAS SUCH A PERVASIVE, DELICATE HISTORIC». LETTERS OF N. L. GURFINKEL ABOUT P. M. BITSILLI**

*The archival documents are first presented in this publication. These are letters of the Nina Lazarevna Gurfinkel (1898–1984) – theater expert, literary critic, translator and publisher of works of Peter Bitsilli. The former student of the history and philology department of the Imperial Novorossiysk University she made a significant contribution to the publication in French of her teacher's works. Correspondence with relatives of P. M. Bitsilli, refers to the 80s of the last century and concerns and unrealized ideas of publication of the works of the scholar. The unfulfilled project of publishing material about P. M. Bitsilli during the Soviet years had a direct impact on the further destiny of the scientist's heritage. The creative impulse of N. L. Gurfinkel was interrupted, the translation of “The Factors of Russian History” “did not take place, and the originals of some of the letters and manuscripts of the scientist were returned to his daughter.*

**Keywords:** P. M. Bitsilli, N. L. Gurfinkel, B. Kaganovych, “Factors of the Russian History of New Time”.

**References**

1. Berezin S. E., Izbash T. A. (1998) M. I. Mandes: Istorik. filolog. iskusstvoved (po materialam fondov Gosudarstvennogo arkhiva Odesskoy oblasti) [M. I. Mandes: Historian, philologist, art historian (based on materials from the State Archive of the Odessa region)], *Zapiski istoricheskogo fakulteta*, Vyp. 7, Odessa, ONU im. I. I. Mechnikova, pp. 152–157.
2. Birman M. A. (2003) N. L. Gurfinkel – perevodchik i izdatel trudov P. M. Bitsilli [N. L. Gurfinkel - translator and publisher of the works of P. M. Bitsilli], *Russkoye evreystvo v zarubezhye*, t. 5 (10), *Ierusalim*, pp. 33–40.
3. Bitsilli P. (1947) Istoriya na Rusiya. Ot nachaloto na XIX vek do vtorata revolyutsiya (1917 god). Vtreshna politika i obshchestveni dvizheniya [History of Russia. From the beginnings of the XIXth century to the second revolution (1917). Inner politics and social movement] *Sofiya*, Universitetska pechatnitsa, 161 p.
4. Bitsilli P. (2012) «“Sovremennyye zapiski“ vse blizhe i blizhe podkhodyat k tomu. chego ya lichno khotel ot nikh» [“Modern Notes” are getting closer and closer to what I personally wanted from them...”], publ. i primech. M. A. Birmana i M. Shrubyy; vstupitel'naya statia M. A. Birmana, *Sovremennyye zapiski (Parizh. 1920–1940). Iz arkhiva redaktsii*, pod redaktsiyey Olega

- Koresteleva i Manfreda Shrubyy, *Moskva*, NLO, t. 2.
5. Bitsilli P. (2005) U istokov russkoy obshchestvennoy mysli [The sources of Russian social thought], publikatsiya. redaktsiya i kommentariy G. Petkovoy, *Varna*, LiterNet, el. resurs: <http://litenet.bg/publish6/pbicilli/istokov/content.htm> (15.02.2017).
  6. Bitsilli P. M. (1995) Elementy srednevekovoy kultury [Elements of Medieval Culture], *S.-Peterburg*, Mifril.
  7. Buzeskul V. P. (1907) Istoriya Gretsii. Litografirovannyye lektsii [History of Greece. Lithographed lectures], *Kharkov*, 556 s.
  8. Galcheva T. (1993) P. M. Bitsilli – opyt vozvrashcheniya [P. M. Bitsilli - The Experience of Returning], *Bitsilli P. M. Izbrannoye: Istoriko-kulturologicheskiye raboty*, v 2-kh t., sost., podg. tekstov i komment. T. N. Galchevoy. G. P. Petkovoy. Khr. P. Manolakeva, vstup. st. T. N. Galchevoy, t. 1, *Sofiya*.
  9. Galcheva T. (2013) Sudba svidetelya: «sobrat vse. chto vozmozhno. voyedino» (neizvestnoye ob A. P. Meshcherskom) [The Fate of the Witness: “Gather everything that is possible and put together” (unknown about A. P. Meshchersky)], *Svidetelstvo: traditsii. formy. imena*, sost. K. B. Sigov, *Kyiv*, DUKh ILITERA, pp. 583–604.
  10. Gerashko L. V. (2009) Kudryavtsev V. B. Fond professora P. M. Bitsilli v Rukopisnom otdel Pushkinskogo Doma [The archive fonds of professor P. M. Bitsilli in the Manuscript Department of the Pushkin House], *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2005–2006 gody*, *S.-Peterburg*, Dmitriy Bulanin.
  11. Goncharov G. (2014) Intervyu s Aleksandr Kosev [Interview with Aleksandr Kiosev], *Piron. Akademichno elektronno spisaniye za izkustva i kultura*. Br. 8 Akademichniyat (Under)Ground 1981–1989. [Elektr. resurs] [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2014/10/Aleksander\\_Kiossev\\_interview\\_ED%D0%B5dAKfinal.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2014/10/Aleksander_Kiossev_interview_ED%D0%B5dAKfinal.pdf) (data obrashcheniya 23.03.2017).
  12. Gubar O. (2003) Dom na uglu Konnoy i Yamskoy [House at the corner of Konnaya and Yamskaya], *Almanakh*, № 15, *Odessa*, pp. 58–62. [Elektr. resurs] [https://www.odessitclub.org/publications/almanac/alm\\_15/alm\\_15\\_58-62.pdf](https://www.odessitclub.org/publications/almanac/alm_15/alm_15_58-62.pdf) (data obrashcheniya 10.03.2017).
  13. Kaganovich B. S. Nina Gurfinkel ? posrednik mezhdru kulturami [Nina Gurfinkel - a mediator between cultures] (nakhoditsya v pechati).
  14. Kaganovich B. S. (1994) P. M. Bitsilli kak istorik kultury [P. M. Bitsilli as a historic of culture], *Odissey. Chelovek v istorii. 1993*, *Moskva*, pp. 256–271.
  15. Kaganovich B. S. (1988) P. M. Bitsilli kak literaturoved. (K postanovke

- voprosa) [P. M. Bitsilli as a literary critic (To the statement of the question)] *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 34/1–4, pp. 205–222.
16. Klyuyev A. I., Sveshnikov A. V. (2014) P. M. Bitsilli i peterburgskaya shkola mediyevistiki (vmesto predisloviya) [P.M. Bitsilli and St. Petersburg School of Medieval Studies (instead of the preface)], *Sredniye veka, Moskva.*, № 75 (3–4), pp. 387–394.
  17. Klyuchevskiy V. O. (1956–1959) Sochineniya: v 8 tt. [Works: in 8 volumes], *Moskva*.
  18. Lazurskiy V. (2015) Masterskaya Pavla Volokidina (1925–1930) [Pavel Volokidin's Workshop (1925–1930)], *Odesskaya khudozhestvennaya shkola. Vospominaniya byvshikh uchenikov. 1865–1940, Odessa*, p. 67.
  19. Ovsyaniko-Kulikovskiy D. N. (1906) Istoriya russkoy intelligentsii. Itogi russkoy khudozhestvennoy literatury XIX veka [The history of the Russian intelligentsia. Results of Russian literature of the XIX century], ch. I. Chatskiy – Onegin – Pechorin – Rudin – Lavretskiy – Tentetnikov – Oblomov, *Moskva, Izd-vo Sablina*.
  20. Ovsyaniko-Kulikovskiy D. N. (1907) Istoriya russkoy intelligentsii. Itogi russkoy khudozhestvennoy literatury XIX veka [The history of the Russian intelligentsia. Results of Russian fiction of the XIX century], ch. II (ot 50-kh do 80-kh godov), *Moskva, Izdatelstvo Sablina*.
  21. Tunkina I. V. (2011) B. V. Varneke i ego vospominaniya ob uchenykh [B. V. Varneke and his memories about scientists], *Scripta antiqua. Voprosy drevney istorii. filologii. iskusstva i materialnoy kultury: Almanakh*, otv. red. d. i. n. M. D. Bukharin, *Moskva*, t. 1, pp. 435–466.
  22. Bizilli P. (1995) Le theatre de la Renaissance en Italie, *Istoricheski pregled, Sofiya*, № 2, pp. 112–128; № 3, pp. 126–145; № 4, pp. 111–125.
  23. Gillmeister A. (2013) The Point of View. Tadeusz Zielinski on Ancient Religions, *Akme. Studia historica, Warszawa*, № 11.
  24. Schatzman Ruth (1991). Nina Gourfinkel (1898–1984), *Revue des Etudes slaves*, t. 63, fascicule 3, pp. 705–710.

Стаття надійшла до редакції 15.04.2018.

Стаття прийнята 25.05.2018.

## Розділ 6.

## КРИТИКА

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146541](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146541)

УДК 821.521

Анна Бондар

**ЧЕРГОВА ЗУСТРІЧ УКРАЇНЦІВ З НАЦУМЕ СОСЕКІ****(Нацуме Сосекі «Десять ночей снів».****Харків: Фоліо, 2017. – 216 с.)**

*Стаття присвячена аналізу першого українськомовного перекладу збірки Нацуме Сосекі «Десять ночей снів», виконаного у 2017 р. під керівництвом одеської перекладачки Майї Дімерлі. Видання цієї книги стало черговим кроком у справі перекладу творів видатного японського майстра пера українською мовою за останні п'ятнадцять років. У статті йдеться також про переклади творів Нацуме Сосекі, виконані раніше Іваном Дзюбом та Мироном Федоришиним; автор статті аналізує останнє видання Нацуме Сосекі в Україні, характеризує його особливості та переваги.*

**Ключові слова:** Нацуме Сосекі, «Десять ночей снів», переклад, дзен-буддизм, японська проза.

Постать Нацуме Сосекі вирізняється серед письменників епохи Мейджі особливою своєрідністю. Видатний майстер народився 1867 року, а свій творчий шлях почав у 1905 році такими відомими творами як «Вагахай ва неко де ару» («Ваш покірний слуга кіт») [3], «Боччян» («Хлопчак») [4], «Кусамакура» («Сон під відкритим небом») та ін. М. Й. Конрад справедливо зазначає, що Нацуме Сосекі за своєю університетською освітою був фахівцем з англійської літератури, і таким чином – одним із найосвіченіших представників достатньо європеїзованої японської інтелігенції ХХ ст. Водночас він був також типовим японцем, через що його часто називали «едокко» – «дитиною з Едо», тобто людиною, яка за народженням, і за своїми смаками та характером належить місту Токіо, ще в недавньому минулому столиці шьогунату Едо [1, с. 390–391]. Саме це – зацікавленість Європою і Заходом на професійному рівні (письменник вивчав англійську літературу не лише в Японії, а й у Великій Британії протягом трьох років) і глибоке відчуття власної країни – робить Нацуме Сосекі таким цікавим для вивчення. Власне, така риса – суміш японської культури з західними традиціями – є типовою для письменників тогочасної Японії. Адже доба Мейджі – це час кардинальних змін у світогляді японців, припинення добровільної самоізоляції та початок пізнання західного світу. Ця зацікавленість Європою не може не відбитися на творчості письменника тогочасної країни Сходячого Сонця. Зміни, які торкнулися Японії під час творчості Нацуме Сосекі у подробицях аналізує відомий російський японіст О. М. Мещеряков [2].

Також провідною рисою у творчості митця є його прихильність до дзен-буддизму. Це одна з панівних релігій Японії, тому не дивно, що японець з глибоким національним корінням перейнявся нею і відобразив її у своїх творах. Філософія відчуженості і спостереження мала відчутний вплив на формування образів головних персонажів найвідоміших творів автора, таких як «Саншіро», «Сорекара» («Після того») і «Мон» («Брама») [6], «Кокоро» («Серце») [7]. Спроби знайти правильний шлях, вирішити моральну дилему, постійна рефлексія – ось що зображує у своїх пізніх творах Нацуме Сосекі, коли він зосереджується саме на письменництві, полишивши викладацьку кар'єру.

На превеликий жаль, не такий уже й великий за своїм обсягом, творчий доробок митця ніколи не було перекладено українською мовою у повному обсязі. Першим почав цей шлях у 1973 році Іван Дзюб. Саме його переклад великого роману «Ваш покірний слуга кіт» було видано в серії «Зарубіжна сатира та гумор». Слід зазначити, що завдяки саме цьому талановитому перекладачеві україномовна аудиторія познайомилася з великою кількістю японської прози. Його перу належать перші переклади оповідань Акутагави Рюноске (зокрема «Мандарини» у «Літературній Україні» (21 березня 1969 р.)), романи Абе Кобо «Спалена карта» (1969), «Людина-коробка» («Всесвіт», 1975, № 6), «Жінка в пісках» (1988), «Чуже обличчя» (1988) й оповідання «Прірва часу» («Всесвіт», 1980, № 6), збірка повістей та оповідань Кавабати Ясунарі «Країна снігу» (1976) і його ж романи «Стугін гори», «Давня столиця», «Танцівниці» (2007), дитяча книжка (цикл оповідань) Саотоме Кацумото «Клятва», роман Кіта Моріо «Родина Ніре», роман Фукунаги Такехіко «Острів смерті» («Всесвіт», 1983, № 11, 12), збірка «Японські народні казки (1986), а також сучасні романи письменників Ое Кендзабуро, Мураками Харукі та ін.

Наступний крок в українськомовних перекладах творів Нацуме Сосекі зробив Мирон Федоришин у 2004 році, коли у журналі «Всесвіт» було надруковано роман «Серце» («Кокоро»). У послужному списку цього видатного японіста є також поезія жанру хайку, танка Акіко Йосано, Ісікави Такубоку, японські новели Егучі Кана, Кавабати Ясунарі, Кікучі Хіроші, Огави Мімея, Ісікави Дзюна, Ясуоки Шьотаро, Шімао Тошіо, Соно Аяко, Шігі Наоя, Їбусе Масуджі, японські прислів'я та приказки.

Прикро це визнавати, але на цьому українськомовні переклади одного з найцікавіших японських прозаїків ХХ століття припинилися аж до 2017 року. Лише наприкінці 2017 року було презентовано проект Майї Дімерлі «Десять ночей снів» [4]. Книгу було видано трьома мовами: мовою оригіналу, російською (перекладач М. Дімерлі) та, власне, українською (перекладач Г. Костенко). У передмові автор проекту наголошує на тому,

що книга присвячена 25-тій річниці встановлення дипломатичних відносин між Україною та Японією і ще однією подією, яка зумовила вибір твору саме Нацуме Сосекі, а саме – 150-ю річницею з дня народження письменника. Автор передмови приділяє увагу також тому факту, що над книгою працювали одесити з усіх куточків світу. Сама Майя Дімерлі родом із Одеси, а тому перша презентація перекладу відбувалася саме в цьому місті, до речі, з використанням відповідних музичних інструментів, залученням театралізованих вистав тощо.

Далі перекладач пояснює рішення видати книгу в такому незвичному форматі: трьома мовами одночасно. На думку М. Дімерлі, це дає читачеві можливість відчутти кожен розповідь, кожен «сон» по-різному, глибоко перейнятися ними. До того ж, наявність у книзі тексту оригіналу твору знайомить читача зі своєрідною естетикою японського письма.

Проте, наявність тримовного тексту, на наш погляд, має й інші переваги. Зокрема вона уможливує використання цього видання як своєрідного навчального посібника з практики художнього перекладу з японської мови. А те, що рідковживані канджі супроводжуються транскрипцією (фуріганом), полегшує і певною мірою прискорює процес навчання перекладу навіть тих студентів-японістів, які ще не повністю опанували ієрогліфічним письмом.

«Десять ночей снів» за життя Нацуме Сосекі не була видана в Японії, як збірка або книга, а друкувалась з 25 липня по 5 серпня 1908 р. у «Асахі шімбун» окремими статтями, складається із десяти глав (оповідань), які, як це зрозуміло з назви збірки, сюжетно не пов'язані одна з одною. У кожній з цих глав ставляться різні питання, порушуються різні проблеми. У метафоричній формі японський письменник розповідає про своє намагання досягнути філософію дзен-буддизму, зрозуміти суть мистецтва, аналізує докори сумління, досліджує почуття кохання (як романтичного, так і материнського), шукає відповідь на питання про сенс життя, його швидкоплинність тощо. Але за східною традицією Нацуме Сосекі залишає відповіді на всі ці питання не вичерпаними до кінця, залишає таку звичну для японської естетики недомовленість, даючи можливість читачеві самостійно відповісти на те чи інше порушене питання, лише спираючись на його розповідь, немов на милицю. Кожний «сон» описується в реалістичному стилі, змальовує найдрібніші деталі, які часом можуть здатися навіть неприємними, але необхідними для цілісності образного зображення.

Не можна не приділити уваги оформленню цього видання. Книга надрукована у нестандартному форматі 60x84, перед кожним «сном» розташовано оригінальні чорно-білі ілюстрації художника Гліба Кадеєва, які певним чином відображають зміст наступної глави. Посеред глав також

є сторінки з малюнками різних ієрогліфів великого формату, значення яких автор проекту вважає ключовим для кожної частини. Це такі канджі як «аї» – «любов» у першому «сні», присвяченому смерті коханої; або «онна» – «жінка» в останньому «сні», де йдеться про чоловіка, покараного за надмірну жагу до жінок тощо. Окрім канджі, сторінки книги прикрашає також національна символіка, як наприклад, герб імператорської сім'ї Японії у вигляді хризантеми із чотирнадцятьма пелюстками і т. ін.

Порядок подання текстів різними мовами в книзі постійно змінюється. Зі слів Майї Дімерлі, це було зроблено для того, аби читач міг відчутти, як змінюється його власне ставлення до тексту залежно від мови глави, її змісту. Адже відмінність відтінків перекладу відчувається вже у назвах твору російською та українською мовами. «Десять ночей снів» дає більш конкретне уявлення про зміст книги, бо відразу складається враження, що автор записав лише те, що побачив уві сні. Російська ж версія «Десять ночей грёз» дає певний простір для читацької фантазії, оскільки є більш абстрактною [4, с. 5–6].

Власне українською мовою «Десять ночей снів» було перекладено Ганною Костенко з підрядкового перекладу на російську автора проекту. Можливо, саме тому під час читання не виникає почуття ідентичності текстів, відрізняється навіть емоційний настрій деяких «снів». Особливо це відчувається у сьомому «сні» на прикладі єдиного вірша, що міститься у книзі. Українською мовою:

*«Чи правда, що сонце пливе помирати на захід?*

*А щойно померши, здіймається знову на сході?*

*У подорож хвилі беруть твою душу з собою,*

*То хай не вагається тіло й пливе за водою»* [4, с. 141–142].

Російською мовою:

*«Солнце уплывет на запад,*

*А вернется на восток.*

*Будет в мире так всегда.*

*На востоке солнце встанет,*

*А на западе уснет.*

*Будет в мире так всегда.*

*И пока мы в море,*

*Горе – не беда.*

*Веселей! Веселей!»* [4, с. 147–148].

Таким чином, прочитавши обидва варіанти перекладу, читач має можливість вирішити, яка з версій йому ближча: романтично-філософська, українська, чи моряцько-розважальна, російська. Такі відмінності у перекладі пронизують всю збірку, роблячи її більш многогранною з одного

боку і зрозумілішою для сприйняття – з іншого.

Отже, підсумовуючи сказане, можна зробити висновок, що «Десять ночей снів» стала першою за останні п'ятнадцять років можливістю українсько- та російськомовного читача (російською мовою, наскільки нам відомо, цей твір також був перекладений уперше) познайомитися з ще одним аспектом творчості засновника модерної натуралістичної японської літератури, яким вважається саме Нацуме Сосекі. Незважаючи на те, що українськомовний переклад виконано через посередництво російської мови, він зберігає автентичність, має свій особливий настрій, а перекладач Ганна Костенко демонструє власне оригінальне сприйняття розповідей автора. Переклад двома мовами дає читачеві унікальну можливість порівняти і повніше осягнути глибину оригіналу, ще раз наголошує на тому, що немає мови, яка може краще передати зміст оригіналу, емоції та тонкощі японського тексту. Будь-яка мова має свої особливості, які впливають на сприйняття розповіді. Сама про це пише голова проекту у своїй передмові. Наявність японського тексту, супроводженого фуріганом робить це видання зручним посібником для удосконалення практичних навичок художнього перекладу студентів, які опановують японську мову.

Щиро сподіваємося, що ця чергова зустріч із японським класиком не стане останньою для української аудиторії і надихне фахівців-японістів на нові переклади його творів.

#### Список использованной литературы

1. Конрад Н. И. Очерки японской литературы. Статьи и исследования.– М.: Художественная литература, 1973.– 462 с.
2. Мещеряков О. М. Император Мейдзи та його Японія.– М.: Наталіс, 2009.– 736 с.
3. Нацуме С. Ваш покірний слуга кіт.– К.: Дніпро, 1973.– 456 с.
4. Нацуме С. Десять ночей снів. Десять ночей грёз.– Харків: Фоліо, 2017.– 216 с.
5. Нацумэ С. Мальчуган.– М.: Художественная литература, 1956.– 136 с.
6. Нацумэ С. Сансиро. Затем. Врата.– М.: Художественная литература, 1973.– 380 с.
7. Нацуме С. Серце / Пер. М. Федоришина // Всесвіт.– К., 2004.– № 7–8.

*Анна Бондарь*

#### ОЧЕРЕДНАЯ ВСТРЕЧА УКРАИНЦЕВ С НАЦУМЕ СОСЭКИ (Нацумэ Сосэки. Десять ночей грёз.– Харьков: Фоліо, 2017.– 216 с.)

*Статья посвящена анализу первого в Украине русскоязычного перевода сборника Нацумэ Сосэки «Десять ночей грёз», выполненного в 2017 одесской переводчицей Майей Димерли. Издание этой книги стало*

*очередным шагом в деле перевода произведений выдающегося японского мастера пера на украинский язык за последние пятнадцать лет. В статье говорится также о переводах произведений Нацумэ Сосэки, выполненных ранее Иваном Дзюбой и Мироном Федоришиным; автор статьи анализирует последнее издание Нацумэ Сосэки в Украине, характеризует его особенности и преимущества.*

**Ключевые слова:** *Нацумэ Сосэки, «Десять ночей грёз», перевод, дзен-буддизм, японская проза.*

*Анна Бондарь*

#### ONE MORE MEETING UKRAINIANS WITH NATSUME SOSEKI

**(Natsume Soseki. Ten nights of dreams.– Kharkiv: Folio, 2017.– 216 p.)**

*The article is devoted to the analysis of the first in Ukraine Russian translation of the collection Natsume Soseki «Ten Nights of Dreams», executed in 2017 under the guidance of the Odessa translator Maya Dimerli. The publication of this book was the next step in translating the works of the outstanding Japanese writer into Ukrainian over the past fifteen years. The article also includes information about translations of works by Natsume Soseki, performed earlier by Ivan Dzyuba and Miron Fedorishin, remarks about it's small number. In the article there is also given information about artist's biography, his philosophical views of zen-buddhism and how these views have reflected on his prose. The author of the article analyses the latest edition of Natsume Soseki in Ukraine, characterizes it's typography and symbols, which were used, features and advantages. For instance, figure language, differences between Russian and Ukrainian translations etc. Analysed edition may be used as a tool during classes of literary translation for students studying Japanese language.*

*The author express hope about new translations of Japanese classic in Ukrainian.*

**Keywords:** *Natsume Soseki, «Ten nights of dreams», translation, Zen Buddhism, Japanese prose.*

#### References

1. Konrad H. I. (1973) Ocherki yaponskoy literatury. Stati i issledovaniya [Sketches of Japanese literature. Articles and studies], *Moskva, Khudozhestvennaya literatura*, 462 p.
2. Meshcheryakov O. M. (2009) Imperator Meydzhi ta yogo Yaponiya [Emperor Meiji and his Japan], *Moskva, Natalis*, 736 p.
3. Natsume S. (1973) Vash pokirniy sluga kit [Your humble servant cat], *Kyiv, Dnipro*, 456 p.
4. Natsume S. (2017) Desyat nochey sniv. Desyat nochey grez [Ten nights of dreams], *Kharkiv, Folio*, 216 p.
5. Natsume S. (1956) Malchugan [The little boy], *Moskva, Khudozhestvennaya*

- literatura, 136 p.
6. Natsume S. (1973) Sansiro. Zatem. Vrata [Sansiro. Then. The gate], Moskva, Khudozhestvennaya literatura, 380 p.
  7. Natsume S. (2004) Sertse [Heart], Pereklad M. Fedorishina, Vsesvit, Kyiv, № 7–8.

*Стаття надійшла до редакції 25.05.2018.*

*Стаття прийнята 5.06.2018.*

## ЗМІСТ

### Розділ 1. САКРАЛЬНІ ПРАКТИКИ

<b>Кирилюк О.</b> Роль сакрального у культурних трансформаціях репродуктивної функції людини .....	8
<b>Тихомірова Ф.</b> Трансформація сакрального простору європейського міста .....	21
<b>Ушакова К., Ушакова Ю.</b> Десакралізація язика как тренд современной культуры .....	32
<b>Санников С.</b> Инструментальная интерпретация крещения как благодатного средства в баптистской традиции .....	45
<b>Попов В.</b> Доктрина «християнського світогляду» в сучасному неокальвінізмі .....	59

### Розділ 2. РЕФЛЕКСІЇ ПРО САКРАЛЬНЕ

<b>Хуссейн Р. А.</b> Питання практичної філософії в трактаті Абу Бакра Ар-Рази «Духовна медицина»: соціально-етичний аспект .....	69
<b>Кашуба М.</b> Раціональна душа та її властивості в українській філософії XVII ст. ....	79
<b>Зиневич А.</b> Существование и бытие в философии Г. Марселя .....	92
<b>Sobolevskaya E.</b> The destiny of language in the condition of exile (approaches to the problem) .....	103

### Розділ 3. САКРАЛЬНЕ У КУЛЬТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ

<b>Барановская О.</b> Символизм сакрального образа: особенности и возможности формального анализа .....	111
<b>Колесник О.</b> Шекспір та сакральна географія Британії .....	124
<b>Королькова О.</b> «Речь мертвого Христа с вершины мироздания о том, что Бога нет» Жан Поля: художественный опыт обращения к вере .....	132
<b>Ковалева Н., Левченко В.</b> Сакральное и мусическое: от мистерии к опере .....	142
<b>Райхерт К.</b> Постмодернистская теология супергеройского кинокомикса «Бэтмен против Супермена: на заре Лиги справедливости» Зака Снайдера .....	157

### Розділ 4. ПЕРЕКЛАДИ

<b>Інгарден Р.</b> Про філософські дослідження Едит Штайн ( <i>переклад з польської Інни Савинської</i> ) .....	171
---	-----



**Розділ 5. АРХІВНІ СТУДІЇ**

**Галчева Т., Голубович И.** «... он был таким проникновенным, тонким историком». Письма Н. Л. Гурфинкель о П. М. Бицилли ..... 195

**Розділ 6. КРИТИКА**

**Бондар А.** Чергова зустріч українців з Нацуме Сосекі (Нацуме Сосекі «Десять ночей снів» Харків: Фолио, 2017. – 216 с.) ..... 216

**CONTENTS****Section 1. SACRAL PRACTICES**

<b>Kyrylyuk O.</b> Role of the sacral in cultural transformations of humankind reproductive function .....	8
<b>Tykhomirova F.</b> Transformation of the sacred space of the european city .....	21
<b>Ushakova K., Ushakova J.</b> Desacralization of language as a trend of modern culture .....	32
<b>Sannikov S.</b> Baptism as instrument of grace in baptist s interpretation .....	45
<b>Popov V.</b> The doctrine of «christian worldview» in modern neo-Aalvinism .....	59

**Section 2. REFLECTIONS ON SACRAL**

<b>Hussain R. A.</b> Questions of practical philosophy in the treatise of Abu Bakr Ar-Razi «Spiritual medicine»: socio-ethical aspect .....	69
<b>Kashuba M.</b> Rational soul and its properties in the ukrainian philosophy of the XVII century .....	79
<b>Zinevych A.</b> Existence and being in G. Marcel's philosophy .....	92
<b>Sobolevskaya E.</b> The destiny of language in the condition of exile (approaches to the problem) .....	103

**Section 3. SACRALIN CULTURE AND ART**

<b>Baranovska O.</b> Symbolism of sacred image: features and possibilities of formal analysis .....	111
<b>Kolesnyk O.</b> Shakespeare and the sacred geography of Britain .....	124
<b>Korolkova O.</b> Jean Paul's «The dead Christ speaking from the world-building, that there is no God»: the artistic experience of returning to faith .....	132
<b>Kovaleva N., Levchenko V.</b> Sacral and musical: from mystery to opera .....	142
<b>Rayhert K.</b> The postmodern theology of Zach Snyder's super-heroic comic movie «Batman V Superman»: dawn of justice .....	157

**Section 4. TRANSLATIONS**

<b>Ingarden R.</b> On the philosophical research of Edith Stein (translated by <i>Inna Savynska</i> ) .....	171
---	-----

**Section 5. ARCHIVE STUDIES**

<b>Galcheva T., Golubovych I.</b> «... He was such a pervasive, delicate historic». Letters of N. L. Gurfinkel about P. M. Bitsilli .....	195
---	-----

## Section 6. CRITIQUE

**Bondar A.** One more meeting ukrainians with Natsume Soseki (Natsume Soseki . Ten nights of dreams.– Kharkiv: Folio, 2017.– 216 p.) ..... 216

## ВИМОГИ ДООФОРМЛЕННЯ СТАТТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
  - аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
  - виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання и що становлять завдання цієї статті;
  - чітко формулювати цілі і завдання статті;
  - викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
  - зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
  - додавати **анотації** (3 речення), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** двома мовами: українською та російською;
  - додавати **анотації** (200 слів), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** англійською мовою;
  - УДК,
  - шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
  - обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
  - ширина сторінки – 16,5 см;
  - лапки використовувати такі: « »;
  - в разі необхідності наголос зазначати курсивом: недоторканість – недоторканість;
  - список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням **повного** бібліографічного опису без курсиву;
  - посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [2, с. 17], – де перша цифра – номер джерела із списку літератури, друга – номер сторінки з цього джерела;
  - примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
  - сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
  - відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.
- Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.
- Статті до редакції надсилати за електронною адресою: [kulturaod@yandex.ua](mailto:kulturaod@yandex.ua)

## НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 1 (29).  
Про сакральне-1. – Одеса: “Акваторія”, 2018. – 228 с.

Це видання – двадцять дев’ятий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений проблемам дослідження феномена сакрального у соціальному, релігійному та культурному житті. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, антропологічні, літературознавчі та ін. аспекти вивчення природи сакрального.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 1 (29). *On Sacral-1*. – Odessa: Aquatoria, 2018. – 228 p.

This edition is the twenty ninth issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of the sacral in human life researching. The articles consider the philosophical, cultural, anthropological, philological etc. aspects of the sacred phenomenons researching.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

Комп’ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,  
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,  
факультет історії та філософії, Одеса, 65026, Україна;  
e-mail: [kulturaod@yandex.ua](mailto:kulturaod@yandex.ua)

Підписано до друку 26.06.2018 р.

Формат 60\*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 14,5

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога, 10, тел 795-57-15.

e-mail: [selen\\_odessa@ukr.net](mailto:selen_odessa@ukr.net)