

ЛЕЙЛА МИРЗОЕВА

# ИСКУПИТЕЛЬНЫЙ ПУТЬ АДАМОВ

*(к проблеме конфликта  
и эволюционно-мировоззренческих модификаций  
личности и общества в истории)*

*на материале мифологии, сказаний, летописей,  
эпосов, художественной литературы*

Баку  
МУТАРДЖИМ  
2011

*Рекомендовано к печати решением Ученого Совета*

*Бакинского славянского университета  
(пр. № 20, от 07.07.2011г.).*

**Научный редактор:** *доктор филологических наук,  
профессор М.К.Коджаев*

**Рецензенты:** *доктор филологических наук,  
профессор А.А. Гаджиев*

*доктор филологических наук,  
профессор И.И. Агаева*

**Мирзоева Л.Э.** *Искупительный путь адамов (к проблеме конфликта и эволюционно-мировоззренческих модификаций личности и общества в истории). Монография. – Баку: Мутарджим, 2011. – 580 с.*

*В монографии исследуются процессы эволюционно-мировоззренческих модификаций социумов Запада, Ближнего Востока, России с самых ранних этапов истории (психология, религия, мироощущение), социально-психологических явлений конфликтов как катализаторов, связанной с мировоззренческими модификациями, прогрессивной трансформации в развитии человечества.*

*В исследовании утверждается версия конвергенции в объяснении, выявленного путем подробного анализа мифов, сказаний, эпосов, летописей народов Европы, Ближнего Востока, Древней Руси, феномена схожести особенностей психологического восприятия, мироощущения разных, никак не связанных между собой, территориально отдаленных друг от друга социумов.*

ISBN: 978-9952-28-072-2

© Л.Мирзоева, 2011

*Посвящается светлой памяти дорогого отца, профессора Экрема Аскеровича Алиева, основавшего кафедру теории литературы в АПИ им. М.Ф. Ахундова (ныне БСУ) и отдавшего ей 35 лет своей профессиональной и научной деятельности.*



## ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ .....	5
ВВЕДЕНИЕ .....	8
<b>ЧАСТЬ I. Рождение и смерть богов (к особенностям мировоззрения и трансформации социума на ранних этапах истории)</b>	
1.1. Социальные психологи о проблеме.....	15
1.2. Бессмертие Эдипа (к проблеме трансформации религиозного мировосприятия на ранних этапах истории)....	30
1.3. Феномен эвгемеризма в мировосприятии древнего социума... ..	42
1.4. Проблема бессмертия в мифологическом мировосприятии....	57
1.5. Бродячие сюжеты или конвергенция? (отражение в памятниках письменности особенностей мировоззрения древнего социума) .....	72
1.6. «Судьба» в мировосприятии античного социума .....	79
1.7. Особенности мифологического мировосприятия социума.....	82
1.8. Символическое толкование мифологических образов (эволюционно-мировоззренческие модификации социума. Период рефлексии).....	89
1.9. И снова об Эдипе (конфликт личности и общества. «Подсознательное» в глубинах мифологических сюжетов в герменевтическом толковании) .....	94
1.10. В согласии с богами (к проблеме понимания конфликта в античном обществе).....	102
1.11. Кто ты, всеведущая Пифия? (к особенностям мировоззрения античного социума).....	112
1.12. Эллинизм.....	121
Пленник своей эпохи.....	124
На коленях перед владыкой (к проблеме специфических особенностей мировоззрений древних социумов Запада и Востока).....	127
1.13. Боги еще живы.....	138
1.14. Монотеизм – феномен конвергенции.....	147
Трансформация социальных стереотипов в контексте религиозного мировоззрения. Смерть богов.....	148

<b>ЧАСТЬ II. На страже провиденциализма (к особенностям эволюционно-мировоззренческих модификаций европейского социума эпохи Средневековья)</b>	
2.1. Заря и расцвет (к истории христианства).....	160
2.2. Цена «нежности» Медеи (к трансформации гуманистического начала в мировоззрении социума).....	171
2.3. Гений и общество (к проблеме конфликта).....	184
Конфликт – движущая сила прогресса (трансформация социально-психологических явлений в художественной литературе).....	194
2.4. Пляска Смерти (к проблеме мировосприятия средневекового социума Западной Европы).....	203
2.5. Триумф Сатаны .....	212
2.6. Трансформация индивидуально-эсхатологического восприятия европейского социума эпохи Средневековья.....	247
2.7. Проблема конвергенции в средневековой литературе Востока и Запада.....	272
2.8. Антиклерикальные мотивы в европейских литературах эпохи Возрождения (к особенностям мировосприятия социума).....	281
2.9. Карнавал абсурда (к трансформации архетипа комедийного самовыражения социума).....	307
2.10. Последний рыцарь (к проблеме особенностей и трансформации рыцарского идеала) .....	337

<b>ЧАСТЬ III. Боги Востока (к особенностям мировоззрения и трансформации социума эпохи политеизма)</b>	
3.1. Истина – лучшее благо... (Авеста) .....	361
3.2. Конвергенция или «Бродячие сюжеты»? (К проблеме семантической идентичности некоторых особенностей фольклорных сюжетов Востока и Запада) .....	377
3.3. Остаться в памяти навечно.....	386
3.4. Трансформация элементов первобытных представлений в мифологические образы. Конвергенция.....	394
3.5. Архетип женских образов в литературах Востока.....	399
3.6. Средневековье.....	406
Закат богов Востока (конвергентное явление монотеизма)...	410

3.7. Нет повести печальнее на свете... ( <i>К одной особенности мировосприятия восточного социума раннего Средневековья</i> ).....	414
Религиозное мировосприятие социума средневекового Востока (Аравия).....	423
3.8 Возрождение Востока.....	428
Философское осмысление идеи гуманизма ( <i>к эволюционно-мировоззренческим модификациям восточного социума</i> ).....	431
3.9. Догма и дух ( <i>к проблеме конфликта выдающейся личности и общества. Хагани и Низами</i> ).....	434
<b>Еретики Востока</b>	
3.10. Суфизм и его истоки.....	442
3.11. Отражение в художественной литературе модификаций суфийской философии.....	447
3.12. Дух поэзии, восхваление и честь ( <i>к особенности мировосприятия восточного средневекового социума</i> ).....	474
 <b>ЧАСТЬ IV Миф и реальность</b> ( <i>к проблеме трансформации архетипа дуалистического начала Добра и Зла в фольклоре и литературе древней Руси. Конвергенция</i> ).	
4.1. Добро и Зло ( <i>проблема дуалистического мироощущения социума в период религиозно – мировоззренческой трансформации</i> ).....	483
4.2. Зло торжествует.....	502
4.3. Карнавал на кладбище богов.....	522
4.4. Окно в будущее.....	530
4.5. Низверженная Венера жива!.....	536
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	546
БИБЛИОГРАФИЯ.....	558

## ВВЕДЕНИЕ

Чем больше человечество отдаляется в своем развитии от своих первичных истоков, тем сильнее проявляется интерес к познанию его истории, закономерностей развития, глобальных и локальных причин прогрессивных модификаций, сущности этимологии национальных архетипов у разных народов.

Проблема эволюционно-мировоззренческих модификаций (или, как мы иначе будем называть в нашем исследовании, трансформации) личности и общества на протяжении многих этапов исторического развития является, с одной стороны, глубоко научной и познавательной, с другой стороны – до конца не изученной и актуальной, тем более, что исследование ее проводится на материале не только психологических и исторических трудов, но и устного и письменного творчества древности, эпосов, сказаний и летописей Средних веков, а также художественной литературы.

Очень важным в исследовании проблемы трансформации личности и общества является детальное описание особенностей социального мировоззрения социума каждой изучаемой эпохи, уяснение психологических мотивов и социальных причин каждой назревающей смены социально-религиозных систем или формаций (иногда и того, и другого одновременно), особенностей социальных конфликтов и их движущих сил.

Исследование проблемы конфликта и трансформации личности и общества (в определенных временных рамках) означает всесторонний и глубокий анализ особенностей модификаций человеческой психологии, сознания, мировоззрения на протяжении колоссального периода исторического развития, специфических черт мировосприятия социума каждой эпохи – религиозного мироощущения, эсхатологических представлений, культурных ценностей, которые, рано или поздно, претерпевают решающую трансформацию, тем самым, иници-

руя наступление новой формации или религиозной системы. Механизмы инициирования данного социально-прогрессивно-го процесса также являются объектом данного исследования.

Для подробного исследования проблемы конфликта и трансформации личности и общества необходимо привести основополагающие принципы социальной психологии об известной взаимосвязи между обусловленными социальными конфликтами, прогрессивными модификациями общества, социальным миропорядком, особенностями эпохи – и психологией социума, между психологией индивида и массы в целом, а также разобраться в природе и этимологии происхождения таких грандиозных конфликтных социальных явлений, часто способствующих общественно-исторической трансформации, как инсургентные движения.

Мы привлекаем к исследованию поставленной проблемы, по большей части, именно те труды по социальной психологии, которые позволяют представить колоссальный период истории Запада (Европы), Ближнего Востока и России в упорядоченном, последовательном плане. Так, к примеру, определение в социальной психологии особенностей общественных умонастроений делает возможным опереться на данные социально-психологические явления как основные опорные моменты в характеристике отличительных черт мировосприятия социума определенных эпох.

Актуальность исследования проблемы конфликта и эволюционно-мировоззренческих модификаций личности и общества заключается также в том, что утверждается понятие конвергенции для объяснения феномена идентичных явлений, обнаруживающихся при сопоставлении особенностей религиозного, психологического, культурного и творческого развития народов Европы, Ближнего Востока и России. Когда речь идет о семантически схожих сюжетных элементах в фольклоре и эпосах территориально отдаленных друг от друга народов, то в большинстве случаев это явление объясняется

не теорией А. Веселовского «Бродячих сюжетов», а феноменом конвергенции. Изучение проблемы конфликта и трансформации личности и общества социумов Европы, Ближнего Востока и России дает возможность утверждать версию феномена конвергенции, обусловленной единым общечеловеческим архетипом, «самостью» (Юнг) как глобальную причину идентичности особенностей исторического развития разных народов.

Анализируя особенности мировосприятия социума каждой эпохи с тем, чтобы определить внутренние и внешние предпосылки наступления прогрессивных переломов (трансформаций), мы привлекаем к исследованию не только памятники устного и письменного творчества, относящиеся к данным, определенным эпохам, но и произведения современных авторов, которые, на наш взгляд, наиболее полно и стилизованно дают представление о культуре и мировоззрении народа исследуемого исторического периода. (Например, сочинения древнеримских авторов и роман Д. Мережковского «Смерть богов (Юлиан Отступник)'). Также, когда речь идет о необходимости привлечения к исследованию важной, на наш взгляд, научной информации, мы прибегаем в освещении одной и той же проблемы к анализу произведений совершенно разных литературных стилей. (Например, гениальные творения Хагани, Низами – и теоретический труд Адама Меца «Мусульманский Ренессанс»). В целом, подобный прием служит достижению поставленной цели – создается детальное и всестороннее представление о культурных, психологических, мировоззренческих особенностях социума каждой исследуемой эпохи.

По ходу исследования поставленной проблемы освещаются: отраженные в мифологиях и памятниках устного и письменного творчества особенности мировосприятия социума Европы самых ранних этапов развития, в том числе эсхатологического представления; процесс (психологическая трансфор-

мация) перехода от первобытно-общинного строя к рабовладельческому; особенности культурных и эстетических ценностей эпохи расцвета язычества (Софокл, Эсхил, Вергилий, Апулей, Менандр, Лонг, Ахилл Татий); древнегреческие философы (Аристотель, Платон и др.); древнеримские историки (Гай Светоний, Тацит и др.); современное прочтение – Д. Мережковский «Смерть богов (Юлиан Отступник); герменевтическое толкование – философ А. Лосев и т.д.). Также прослеживается процесс трансформации языческого мировосприятия, исследуются социальные причины и обусловленный модификацией общественной психологии, социальный конфликт отживающего и нового миров, который завершается сменой общественно-религиозных мировоззрений, наступлением монотеизма, утверждением новой общественной формации – феодализма.

Исследуется психологический феномен трансформации гуманистической религиозной идеи – на определенном этапе развития религии – в отрицательное проявление. Эпоха, ознаменовавшая собой это неизбежное общественно-религиозное явление вошла в историю, как известно, под названием мрачного Средневековья. В работе анализируются особенности мировосприятия средневекового европейского социума, предрасположившего такие массово-психологические явления, как «Пляска смерти», «охота на ведьм», «инквизиция» и т.д.), а также прослеживается процесс трансформации индивидуально-эсхатологических представлений социума. (Я. Шпренгер и Г. Инститорис, Бурхард Вормский, средневековые видения и саги; современное прочтение – Д.Мережковский «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи), У. Эко «Имя розы», Й. Хейзинга «Осень Средневековья» и др.)

Исследование поставленной проблемы включает в себя и анализ процессов трансформации гуманистического начала в мировоззрении социума на протяжении почти всей истории развития человечества (на материале памятников письменного

сти Запада и Востока), трансформации социально-психологических явлений (история конфликтов), а также уяснение этимологии конфликта гениальной, неординарной личности с обществом и властью.

Трансформация мировосприятия средневекового социума, инициировавшая наступление эпохи Возрождения, ознаменовалась философской «концепцией личности» Фомы Аквинского. Гуманистические, антиклерикальные мотивы находят свое отражение в произведениях таких прогрессивных деятелей того времени, как Данте, Боккаччо, Петрарка, Чосер, Рабле, Маргарита Наваррская, де Труа, Десперье, Брант, Эразм Роттердамский и др.

Актуальность исследования проблемы трансформации архетипа комедийного самовыражения социума (Юнг) заключается в процессе прослеживания особенностей развития и модификаций исконного «дионисийского начала» в истории человечества, которое трансформировалось в две противоположные, решающие с точки зрения формирования массового мировоззрения и его прогрессивных, вследствие социальных конфликтов, изменений – стихийные силы – «смех», «смеховую» культуру, карнавальные действия и «карнавалы абсурда», часто перерастающие в организованные, инсургентные движения.

Прослеживание одной из трансформаций коллективного бессознательного – исходного архетипа «самость» (Юнг) – рыцарского идеала помогает разобраться в сущности данного, имевшего место в Средневековье, мировоззренческо – стереотипного феномена, который далеко не полностью вписывался в истинную сущность реальной действительности.

Исследование процесса трансформации личности и общества на Востоке (Иран, Аравия, а также Азербайджан) дает нам глубокое понимание особенностей мировосприятия восточного социума разных эпох. Так, в «Авесте» нашли отражение дуализм мироощущения, эсхатологические представления

древнего восточного общества, а также процесс религиозно-мировоззренческой трансформации (идолопоклонство – зороастризм).

Сопоставление известных в изложении Геродота мидийских легенд с определенными древнегреческими мифами, а также прослеживание трансформации элементов первобытных представлений в мифологические образы в очередной раз позволяет убедиться в обоснованности теории феномена конвергенции в объяснении идентичности определенных сюжетных элементов у разных, территориально далеких друг от друга народов.

Трансформация общественного сознания, гибель язычества, зарождение и утверждение ислама, в свою очередь, трансформировавшегося на определенном этапе исторического развития в течения, которые считались еретическими (суфизм, хуруфизм) – эти социально-исторические процессы со всей художественной яркостью нашли отражение в эпохах и гениальной восточной поэзии.

Факт трансформации гуманистической религиозной идеи – на определенном этапе развития религии – в отрицательное проявление находит отражение в творчестве поэтов Восточного Ренессанса – Хагани, Низами, Насими, Физули.

Восточный Ренессанс – феномен колоссального религиозно-мировоззренческого сдвига или трансформации восточного социума, который занимает достойное место в мировом культурно-историческом процессе.

Анализ основополагающих принципов суфийской философии также позволяет представить процесс трансформации самого суфизма под влиянием тенденций неоплатонизма, а также других религиозно-философских течений.

Ренессансные идеи гуманизма, антиклерикализма отразились в творчестве таких поэтов эпохи Возрождения, как Хагани, Низами, Физули, Хайам, Хафиз и др.

В основу исследования проблемы конфликта и трансформации личности и общества на Руси положен архетип извечного противостояния доброго и злого начал. Трансформация этого архетипа привела к образованию в фольклоре конвергентных образов, воплощенных в темные и светлые силы. В свою очередь, данные образы в период трансформации социально-религиозного мировоззрения олицетворяют собой уходящее язычество (темные силы, злые чудовища) и новую религию – христианство (светлые силы Добра).

Как в истории развития и трансформации народов Запада и Востока, на Руси смена многобожия единобожием ознаменовывается глобальным противостоянием уходящего мира и мира наступающего, утвердившаяся затем монотеистическая религия претерпевает стагнацию гуманистических идеалов в реальной действительности, за мрачным разгулом обскурантизма и фанатизма наступает духовное и идейное возрождение, заявившее о себе в России в эпоху Просветительства. (Былины, памятники письменности – «Повесть временных лет», «Память и похвала русскому князю Владимиру», «Слово о полку Игореве», «Слово Даниила Заточника», «Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году», «Повесть о походе Ивана IV на Новгород» и др.; современное прочтение – Д. Мережковский «Христос и антихрист» (Петр и Алексей); поэты-просветители).

Путь адамов – это путь человечества, с самого первого его «дыхания», с самой «зари» – через самые разнообразные перипетии эволюции – к эпохе относительной завершенности Духа и ясности Разума.

## ЧАСТЬ I

### РОЖДЕНИЕ И СМЕРТЬ БОГОВ

*(к особенностям эволюционно-мировоззренческих  
модификаций  
социума на ранних этапах истории)*

#### 1.1 Социальные психологи о проблеме

О том, что социальные конфликты являются катализатором человеческого прогресса, писал еще Гегель: «Движение истории осуществляет ее дурная сторона», «порочное начало» – неповиновение. (Цитируется по Поршневу Б., см. 135, 17). Социальный психолог Поршнев также утверждал: «...вся история людей есть разное сочетание повиновения и неповиновения, послушания и непослушания, покорности и непокорности» (135, 17). Конфликты являются теми стимулирующими факторами, которые обуславливают трансформацию, историческое и духовное развитие общества. «Общественно исторический процесс – это всегда и во всем единство объективного и субъективного» (135, 7). При этом «объективное» осуществляется действиями людей «с их субъективными мотивами действий» (135, 7).

Существует известная корреляция между изменением исторических условий жизни и социальной психологией общества. Социальные конфликты, вследствие которых происходят эти изменения, бывают вызваны так называемым «социальным» чувством – «переживанием, выражающим отношение к социальному процессу» (57, 111).

Исследование проблемы эволюционно-мировоззренческих модификаций личности и общества на материале худо-

жественных произведений неразделимо связано с анализом и уяснением особенностей перцепции (мировосприятия) социума определенных эпох (социальные стереотипы, религиозное и социальное мировоззрение, архетипы).

Л. Анцыферова, опираясь на точки зрения французских социальных психологов (Э. Дюркгейма, Ш. Блонделя, П. Жане, Л. Леви-Брюля) считает, что «психика человека является общественно обусловленной и развивается в ходе эволюции общества» (10, 63). Дюркгейм писал, что «мысль истинно и собственно человеческая не является изначально данной, она представляет собой продукт истории...» (10, 64).

Сущность «социальной психологии» Дюркгейма, в общей сложности, сводится к тому, что социальность психики определяется как социальность определенных представлений индивида, перенявшего ввиду своей принадлежности к обществу определенной ступени исторического развития специфические особенности воззрений и мировосприятия. Только, по Дюркгейму, социальное воздействие на индивида приводит не к соответственным особенностям психики индивида, а лишь привносит в его сознание «коллективные представления». «Дюркгейм, – пишет Анцыферова, – по существу истолковывает социальные воздействия как чисто внешние для человека, отнюдь не перестраивающие само функционирование психики субъекта, но лишь внедряющие в его сознание «коллективные представления» (10, 64). Также, по теории социального психолога, в самой психике индивида существует достаточно обширная сфера, которая не испытывает на себе влияния общества. Это – сфера представлений, вызываемая в индивиде материальным, органическим миром (называемая Дюркгеймом «несоциальной сферой»). Говоря словами Анцыферовой, «в изображении Дюркгейма исторический характер имеет лишь некоторая часть познавательной деятельности человека, заимствованная им от общества» (10, 65).

По теории Блонделя, социальное влияние на индивид столь велико, что он, все равно что «сам есть толпа, сгущение тех влияний, которым он подвергался в своей социальной среде» (10, 66). Общество, по Блонделю, влияет не только на мышление индивида, но и на все его действия. «Не только мышление, но также восприятие, память, воля и аффективные процессы формируются под влиянием социальной среды и имеют исторический характер, т.е. развиваются и преобразуются вместе с развитием общества» (10, 66). Блондель также выступает против разделения Дюркгеймом человеческой психики на две сферы – так называемую несоциальную, не испытывающую на себе влияния общества, и социальную. «Наша первая пеленка есть первый саван нашей индивидуальности» (10, 66). Также психолог убежден в существовании корреляции восприятия человека и общества. «Эта зависимость проявляется в наименовании воспринимаемых объектов, во включении их в выработанную обществом систему представлений и понятий, придающую восприятию такую обобщенность, которая недостижима вне общества» (10, 67).

Пьер Жане также выступает за связь индивида и общества. Более того, индивид является неповторимой индивидуальностью именно в результате этого влияния социума. «Создание индивида есть социальное дело, не имеющее ничего общего с метафизикой души» (10, 69). И когда индивид противопоставляет себя обществу, то это означает, что он в своем конфликте является порождением этого общества.

Жане рассматривал личность как имеющую историческую природу. Это некое «построение, возведенное постепенно в ходе столетий, как и все творения человека, так же как мораль, религия, правительство» (10, 70).

Представитель французской исторической науки Роббер Мандру говорит о факте корреляции психологических свойств человека и общества определенной эпохи. «Попытка изолировать психологическую историю (...) – малоперспективное

предприятие: история мышления в каждый момент является неотделимой частью целостной истории...» (10, 79).

Мандру разработал собственный метод по исследованию социальной психологии индивида – через общественное бытие. Он выявляет особенности психологии человека через соотношение с его деятельностью и принадлежность к определенному месту в общественных отношениях (этнографические и социологические данные, артефакты, характеризующие индивида определенной эпохи и т.д.) Анцыферова также объективно признает связь между психикой человека и его деятельностью. В данном случае «психика понимается как регулирующее, контролирующее, ориентирующее звено деятельности» (10, 86). Этот метод по исследованию социальной психологии индивида основан на положении о том, что «в самих результатах деятельности, в различных творениях человека находят выражение его психические свойства, способности, духовные силы» (10, 86). То есть обосновывается возможность достижения достаточно широкого представления о психических особенностях человека определенного исторического периода по дошедшим до нас предметам его культурной и творческой деятельности. Подобный взгляд нашел свое отражение у таких представителей исторической психологии, как И. Мейерсон и Ж.-П. Вернан. «Все человеческое, – пишет Мейерсон, – объективируется и проецируется в творениях, весь физический и социальный опыт и все то, что в этом опыте и через этот опыт выступает как состояние или функция аспекта анализа реальности, аспекта мысли, желания, чувства, личности – все наиболее абстрактные идеи и наиболее интимные чувства» (10, 88). «В последовательности творений, – также пишет Мейерсон, – психолог должен найти ум, который их создал, выявить его уровни, аспекты, трансформацию и, таким образом, через историю творений воссоздать историю ума, психологических функций» (10, 88). Конечно же, дошедшая до нас древняя и средневековая лите-

ратура – один из особенно ярких примеров подобных «продуктов деятельности» человека, позволяющая со всей глубиной и ясностью судить об особенностях и своеобразии психики, мировосприятия людей минувших эпох. Социальный психолог Б. Парыгин: «Описание обычаев и традиций, литература, мифология, народное творчество и язык народа являются не только свидетелями, но и аккумуляторами важнейших психических свойств той или иной социальной общности» (123, 105). Воссоздание специфики особенностей мироощущения общества, психологического склада данного народа и индивидов в частности по историческим документам и литературным источникам определенной эпохи, является важным, продуктивным методом в социально-психологических исследованиях. «Задача психологии, – подытоживает Анцыферова, – раскрыть динамику психических процессов, регулирующих созидание различных творений человека (в том числе и творений его «духа» – понятий, категорий, знаний), «духа», исходя из своеобразия строения деятельности человека на данном этапе развития общества» (10, 89).

Этологическая теория историка и социального психолога Н. Рожкова (учение о характере) базируется на использовании художественной литературы как главного образца в исследовании социальной психологии. Учитель Рожкова В. Ключевский в своем выступлении по случаю открытия памятника А.С. Пушкину в 1880 году характеризовал произведения великого поэта не только как литературные, но и исторические памятники. «Так, у Пушкина находим довольно связную летопись нашего общества в лицах за 100 лет с лишком...» (Цитируется по О. Волобуеву, см. 32, 299). Социальный психолог Волобуев О. также приводит слова Рожкова о том, что художественные произведения, «при всей конкретности изображения», содержат в себе «типические, общие образы, характеризующие в сущности не отдельное лицо, а целую группу лиц одинакового психического склада» (32, 300).

Социальный психолог Парыгин, говоря об историческом и духовном прогрессе социума, называет социальные конфликты, являющиеся, как мы сказали, стимуляторами данного прогресса, «эмоциональным фактором в политической жизни общества» (123, 91). Он приводит изречение датского профессора патологоанатомии Г. Ланге: «Бури страстей погубили больше человеческих жизней, опустошили больше стран, чем ураганы; их поток разрушил больше городов, чем наводнения» (123, 92). Чуть ли не решающее значение «сильным чувствам» придавал американский социальный психолог Лестер Уорд. Он считал, что все социальные движения всех времен и народов порождались и осуществлялись этими самыми «сильными чувствами», эмоциональным фактором, так как одного интеллекта у индивидуума «никогда не бывает достаточно, чтобы сдвинуть с места большинство» (123, 92).

Наряду с такими социальными явлениями, как чувства, потребности, привычки, интересы, навыки, вкусы и т.д., Парыгин считает одним из самых важных в общественной психологии и социальное настроение. Важным потому, что рассматривает его как обусловленное всем ходом исторического развития социума, а также конкретными социальными отношениями. «Настроение выражает общее состояние, общее «самочувствие», общее отношение данного человека или данной общности ко всей окружающей действительности» (123, 99). Настроение Парыгин считает более сложным, более «интегральным образованием социальной психологии» (123, 99), чем чувства и переживания. Последние – это лишь частные проявления настроений индивида или общества в целом.

Социальное настроение может выступать как настроение и индивида, и общности как определенного слоя общества, так и всего социума. Социальное настроение также может выражаться и как проявление чувств, и как определенное умонастроение. К умонастроениям общества относится и такое понятие, как интересующее нас мировосприятие. «Умонастроение

– это особый вид настроения, обладающий относительно устойчивым характером и представляющий собой определенную направленность как безотчетных чувств и переживаний, так и более или менее ясно выраженных мыслей, идей, убеждений» (123, 100). Однако здесь встает вполне обоснованный вопрос – чем же понятие «умонастроение» отличается от понятия «мировоззрение»? Под мировоззрением мы понимаем совокупность воззрений, убеждений индивида или определенного общества. В общей сложности умонастроение – то же самое, но ему также присущ и немалый эмоциональный фактор, который весьма незначителен или отсутствует тогда, когда мы употребляем понятие «мировоззрение». Кроме того, мировоззрение представляет собой нечто более устойчивое и глубокое, тогда как умонастроение менее долговечно. Когда мы говорим о мировоззрении, мы также имеем в виду идеи намного менее противоречивые, нежели умонастроение. «Мировоззрение тоже, конечно, может быть противоречивым. Однако степень внутренней упорядоченности идейного материала в мировоззрении в целом более высокая, чем в умонастроении» (123, 100).

Различные умонастроения в обществе могут прекрасно уживаться друг с другом на фоне какого-либо определенного мировоззрения. К примеру, «умонастроение сомнения» в Европе эпохи Возрождения: известный скепсис низших сословий к насаждаемым церковью канонам сосуществовал вместе с умонастроением оптимизма, проявившегося в появлении так называемой «смеховой литературы», персонажи которой утверждали отказ от фанатизма и благочестиво – лицемерной религиозности и провозглашали простую жизненную «правду» и обыкновенные человеческие радости. Такова специфика психологии низших слоев общества этого времени.

«Умонастроение выступает как вид устойчивого настроения чувств, который группирует вокруг себя некий комплекс образов и влияет на способ восприятия и оценки явлений окру-

жающей действительности людьми, принадлежащими к данной исторической общности», – пишет социальный психолог Б. Ерунов (57, 110). В этой связи в умонастроении выделяют два «ансамбля элементов»: социально-чувственный (с преобладанием религиозных видов чувств) и рациональный (с преобладанием нерелигиозных видов чувств). Первый тип умонастроения имел место в ранней античности и в Средневековье. Второй тип господствовал в период расцвета античности, в эпоху Возрождения и в Новое время.

Итак, социальные конфликты – движущая сила социально-исторических изменений. Интересен процесс их зарождения и столь глобального влияния на развитие социума с точки зрения социальной психологии.

Политическая власть использует два типа влияния на массы – «инструментальный», принудительный и социально-психологический, авторитетный (когда власть позитивно и добровольно принимается массами) (74, 219). Социальный психолог В. Крамник приводит слова американского социолога С. Вербы: «Совершенно недостаточно для политической системы быть инструментально эффективной... она должна вызывать верность у своих граждан и сохранять ее» (74, 219). Когда по каким-либо причинам массы отказывают в поддержке существующей власти, то это означает падение ее авторитета и подрыв ее «инструментального» функционирования. Это также означает возникновение социального конфликта – зарождение направленных против власти политических движений. «Отсюда следует, – делает вывод социальный психолог Крамник, – что путь к политическому движению, как правило, лежит через психологический сдвиг: от психологии преданности и принятия власти к психологии недовольства этой властью и отрицанию ее. Другого пути нет» (74, 220).

Крамник рассматривает и ситуацию, когда политические движения могут не возникнуть. Это происходит даже в том случае, если политическая власть слаба. Главным фактором в

таком случае являются массы, которые и не думают «бунтовать» в силу или «слепой веры в доброго царя, или слепой веры в авторитет иерархии, или благодаря привычке к угнетенному положению, или благодаря убеждению, что система наиболее всего способствует развитию интересов и идеалов личности...» (74, 220). Для возникновения политических движений нужна, как определяет Крамник, «психологическая переориентация» или, говоря по-другому, «психологическое движение», когда массами начинают овладевать настроения недовольства, перерастающие в непримиримую ненависть к господствующей системе. «Таким образом, – делает вывод Крамник, – эта психологическая переориентация, или психологическое движение, подрывает социально-психологические основы власти и является началом могучих, широких (...) политических движений (74, 221).

Социолог и идеолог русского народничества Н. Михайловский в своем теоретическом исследовании «Герои и толпа» во многом раскрывает психологию массовых движений в критические конфликтные периоды исторических сдвигов. Как пишет Б. Парыгин в статье «Н.К. Михайловский о психологическом факторе в историческом процессе», «толпой» Михайловский называет «массу, способную увлекаться примером...» (122, 281). Порождением той же толпы он считает и ее лидеров. «Толпа, буквально, выдавливает героя в определенные моменты исторического процесса. Герой при этом оказывается центром, аккумулирующим умственную и нравственную энергию толпы, ее мозгом» (122, 281). При чем образуется психологическая цепная реакция – толпа подражает своему лидеру, а те, кто в толпе – друг другу. Вместе с тем, герои обладают важным качеством – «использовать настроения масс» (122, 285).

Проблеме психологических взаимоотношений личности и массы посвящена работа З. Фрейда «Психология масс и анализ человеческого я». «...Психология личности с самого начала

является одновременно также и психологией социальной в этом расширенном, но вполне обоснованном смысле» (180, 773). Психолога интересовал процесс психологических изменений в человеке под влиянием толпы. Вкратце остановимся на опорных пунктах психоаналитического исследования ученого.

Прежде всего, Фрейд говорит о свойстве каждого индивида иметь совершенно неожиданные чувства и поступки в обстоятельствах, когда он оказывается составной частью толпы. В данном исследовании Фрейд ставит три вопроса: «... в чем состоит душевное изменение», которое «масса» вызывает в человеке, вообще, что такое сама «масса» и в чем суть ее способности влиять на душевную сущность отдельного человека? (См. 180, 775).

В своем анализе психологии толпы Фрейд ссылается на книгу социального психолога Ле Бона «Психология масс». Он приводит его высказывание: «В психологической массе самое странное следующее: какого бы рода ни были составляющие ее индивиды, какими бы схожими или несхожими ни были бы их образ жизни, занятие, их характер и степень интеллигентности, но одним только фактом превращения в массу они приобретают коллективную душу, в силу которой они совсем иначе чувствуют, думают и поступают, чем каждый из них в отдельности чувствовал, думал и поступал бы» (180, 776).

Причину подобного изменения поведения индивида под влиянием толпы Фрейд видит в так называемом, якобы имеющем место в каждом человеке, бессознательном субстрате, который, как он считает, содержит в себе «следы прародителей, следы, из которых создается расовая душа» (180, 777). По мнению ученого, в толпе расовое бессознательное индивидов начинает превалировать над индивидуальным, «гетерогенное тонет в гомогенном» (180, 777). «...Сносится, обессиливается психическая надстройка, столь различно развитая у отдельных людей, и обнажается (...) бессознательный фундамент, у всех одинаковый» (180, 777).

Более того, под действием толпы индивид не только обнажает свои подсознательные гомогенные качества, но и приобретает новые. Ле Бон, по словам Фрейда, находит причины появления этих новых особенностей, которые сводятся к следующему:

– в массе индивид почти начисто лишается чувства ответственности, того самого, что присутствует в человеке в обычных условиях. Зато ощущает чувство неодолимой, необузданной мощи, которое и стимулирует проявление заложенных глубоко в «бессознательном», гомогенных первичных позывов. Эти первичные позывы не находят в толпе какого - либо противодействия, и поэтому возрастают все сильнее и могут проявиться с необычайной силой. Эти самые новые качества, которые индивид «теперь обнаруживает, являются на самом деле как раз выявлением этого бессознательного, в котором ведь в зародыше заключено все зло человеческой души» (180, 777).

– Вторая причина проявления новых качеств индивида в массе – это так называемая «заражаемость», которую Ле Бон, называя «легко констатируемым, но необъяснимым феноменом» (180, 778), причисляет к явлениям гипнотического характера. «В толпе заразительно каждое действие, каждое чувство, и при том в такой сильной степени, что индивид очень легко жертвует своим личным интересом в пользу интереса общего. Это – вполне противоположное его натуре свойство, на которое человек способен лишь в качестве составной части массы» (180, 778).

– Третья причина – это внушаемость находящегося в толпе индивида, которую Ле Бон сравнивает с состоянием загипнотизированного гипнотизером. Личность в результате длительного нахождения в массе и, часто, под воздействием «излучений, исходящих от нее», впадает в состояние, «близкое к зачарованности» (180, 778) и легкой восприимчивости. В итоге индивид превращается в существо, у которого «сознательная личность совершенно утеряна, воля и способность

различения отсутствуют, все чувства и мысли ориентированы в направлении, указанном гипнотизером» (180, 778).

Итак, характер «массы» в понимании Фрейда:

– масса «импульсивна, изменчива и возбуждима» (180, 780), руководят ею бессознательные первичные порывы составляющих ее индивидов;

– индивид в массе теряет чувство меры и предела, в массе господствуют настроения непобедимости, неодолимости;

– у массы в целом не может быть «постоянства воли», она, ведомая своей идеей, лишена инстинкта самосохранения, не выносит «отсрочки между желаемым и осуществлением желаемого» (180, 780);

– масса не знает критического отношения к происходящему и его логического анализа, подвержена влиянию. «Чувства массы всегда весьма просты и весьма гиперболичны. Она, таким образом, не знает ни сомнений, ни уверенности» (180, 780);

– массе характерно ортодоксальное восприятие настоящего, любое подозрение превращается в уверенность, простая антипатия - в безграничную ненависть;

– масса подвластна авторитету, от которого требует «силы и даже насилия». Желает, чтобы «ею владели и ее подавляли. Хочет бояться своего господина» (180, 781);

– масса в своей основе консервативна. Она всегда пытается противостоять инновациям, прогрессу и смиренно благоговеет перед традицией;

– массы предпочитают иллюзии реальному, готовые повиноваться и восхвалять авторов этих иллюзий. «...массы никогда не знали жажды истины» (180, 782).

– масса – «послушное стадо, которое не в силах жить без господина» (180, 782).

Лидеры должны обладать непоколебимой верой в проповедуемую ими же идею, верой настолько сильной, чтобы ее смогли перенять бесчисленные массы. Для влияния на массы у лидеров должна быть неимоверно железная воля. «Вожди

становятся влиятельными благодаря тем идеям, к которым сами они относятся фанатически» (180, 783). Также необходимым духовным «атрибутом» лидера для господства над массой является и так называемая «таинственно-неотразимая власть», которую еще называют «престижем» (180, 783).

Конфликтный характер носит и социально-психологическое явление, имеющее отношение к внутренним и внешним законам трансформации человеческого общества. Это – феномен архетипа противоположных эстетических установок человека, так называемые «аполлонийское» и «диониссийское» начала (К. Юнг).

Психолог Юнг вводит понятие архаических, исконных, изначальных образов – архетипов. Архетипы – элементы коллективного бессознательного, базисные черты культуры народа, обуславливающие константные модели духовной жизни и поведенческих стереотипов его представителей.

«Исконные образы» (199, 459), имеющие коллективный характер, присущи целым общностям и народам. Юнг выявляет архетипы, общие всему человечеству (например, бессознательные проявления мотивов древнегреческой мифологии у чистокровных негров).

Исконный, изначальный образ – результат не только воздействия окружающей среды на индивида, но и самостоятельной работы его психики (аллегорические элементы в мифологии). «И подобно тому, как глаз есть свидетельство своеобразной и самостоятельной творческой деятельности живого вещества, так и изначальный образ является выражением собственной и безусловной творческой силы духа» (199, 526).

Итак, исконный образ, архетип – это исходная форма, начальная ступень, ведущая к его дальнейшему конкретному выражению, появлению идеи (Юнг). Возникновение идеи (например, в мифе) – это все еще изначальный образ – архетип, только оформленный человеческим мышлением. «Человек

всегда несет собой всю свою историю и историю всего человечества» (199, 412).

Архетип «аполлонического начала» выражается во внутреннем видении индивида, установке на размышление. Аполлон «есть мера, число, ограничение и господство надо всем диким и неукротенным» (199, 180). Архетип «дионисийского начала» проявляется в состоянии, сравнимом с «опьянением». «Дионисизм (...) означает освобождение беспредельного влечения, взрыв необузданной динамики животной и божественной природы...» (199, 181). Юнг приводит слова Ницше о дионисийском самовыражении социума: «Почти везде центр этих празднеств лежал в неограниченной половой разнузданности, волны которой захлестывали всякую семейственность с ее чтимыми узаконениями; тут спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до того отвратительного смешения сладострастия и жестокости» (199, 181).

Проявление в человеке «дионисийского начала» Юнг соотносит с экстравертивной установкой личности, то есть психологической ее нацеленностью на внешний мир. «... в таком состоянии больше вырываются наружу аффекты, то есть нечто носящее характер влечения, слепо понуждающее, выражающееся специально в возбуждении сферы тела...» (199, 186).

Выражение же «аполлонического начала» соотносится с интровертивной установкой личности, то есть психологической ее направленностью «вовнутрь» субъекта, концентрации на субъективных факторах. «Интровертивная установка следует той, в принципе наследственно данной, психологической структуре, которая является величиной, присущей субъекту от рождения» (199, 458). Это есть архетип «самости». Однако «самость» – намного более широкая данность, чем «эго» индивида. Самость «есть психологическая структура субъекта до всякого развития эго эго» (199, 458). Самость «включает в

себя и бессознательное, тогда как это есть, в сущности, центральный пункт сознания» (199, 458).

Исходный архетип «самость» имеет дальнейшие разнообразные выражения, идеи (самовыражения личности) в социально-психологической трансформации общества.

Приведем здесь также концепцию О. Шпенглера об эволюции человеческой цивилизации, которая противопоставляет себя общепринятому представлению естественного хода истории и трансформации исходных общечеловеческих архетипов. Суть этой концепции в том, что отрицается «линейный» способ развития истории. В своем труде «Закат Западного мира» мыслитель определяет типы человеческой культуры («культуры – организмы. Всемирная история – общая их биография») (194, 133), которые зарождаются, развиваются и, пройдя необходимые стадии, умирают (...империализм – типичный символ конца) (194, 51). «*Древний мир – Средние века – Новое время*»: вот в высшей степени сомнительная и лишённая смысла схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением извечно мешало нам правильно (...) оценить положение (...) Западной Европы, в ее соотношении с общей историей высшего человечества...» (194, 27). Вместо «этой унылой картины линииобразной всемирной истории» Шпенглер признает историю более широкого плана, вершат которую «множества могучих культур» (194, 33) (арабская, мексиканская, индийская, китайская, вавилонская, египетская культуры и др.), и представляющие собой «отдельные миры становления» (194, 30). Однако их «весомость в общей картине истории ничуть не меньше, а по величественности душевной конституции, по мощи взлета они намного превосходят античность» (194, 30). Нет понятия «человечества», его эволюции и глобальной «судьбы» – в целом («никакого «стареющего» человечества нет в природе») (194, 33), но есть множество неоднотипных культур в своих неповторимых, уникальных особенностях развития. «Всякая культура

располагает своими новыми возможностями выражения, которые появляются, зреют и увядают, никогда больше не повторяясь» (194, 33).

Итак, опираясь на точки зрения ведущих социальных психологов и психоаналитиков, мы осветили основные вопросы, которые послужат опорными моментами в исследовании проблемы конфликта и эволюционно-мировоззренческих модификаций (трансформации) личности и общества в художественной литературе.

## 1.2. Бессмертие Эдипа

*(к проблеме трансформации религиозного мировосприятия на ранних этапах истории)*

*Сила влечений, скопившаяся в цивилизованном человеке, страшно разрушительна и гораздо опаснее влечений первобытного человека, который постоянно понемногу изживает свои негативные влечения. Соответственно этому, ни одна война исторического прошлого не может сравниться по грандиозной гнусности с войной цивилизованных наций».*

К. Юнг (199, 183)

Корни феномена трансформации религиозного мировосприятия личности и общества берут свое начало еще из «колыбели» человечества. В данной части работы будет представлена одна из версий происхождения религии и ее трансформации на ранних этапах развития человечества.

Всем известна история, положенная в основу древнегреческой трагедии Софокла «Эдип – царь». Достаточно справедливый и любимый своим народом правитель города Фивы вдруг обнаруживает себя виновным в самых страшных преступных

злодеяниях: в убийстве своего отца и женитьбе на собственной матери.

Казалось бы, история, как история, в духе экзальтированного и наивного восприятия примитивного общества. Только, если вдуматься глубже, то ситуация, давшая основание сюжету софокловской трагедии, лежит в корне чуть ли не основных психологических мотивов не только зарождения религии как таковой вообще, но и ее трансформации в истории человечества. Эта ситуация известна психологам под названием «Эдипова комплекса» (З. Фрейд).

Когда справедливый царь Эдип слышит страшные слова от оракула:

«...ты – и сын, и муж, и детям брат!» (162, 135), для него рушится весь мир, он чувствует, что совершил нечто такое, за что ему нет прощения – не только богами и людьми, но, что для него самое страшное и неразрешимое – самим собой. Подобное мировосприятие было вполне типичным для древнего грека, убежденного в фатальной предначертанности судьбы, совпадающей с незыблемой волей богов. «Признание своей «виновности» было для царя Эдипа признанием справедливости гнева богов. Для греков такое признание было равносильно признанию абсолютной власти традиций, персонифицированных в образах богов Олимпа» (44, 154). Итак, безоговорочная покорность богам, «какие бы горести и напасти не насылали они на индивида» (44, 154). Обвиняя себя в том, что, по сути дела, было совершено им «нечаянно», по незнанию (а можно сказать, по воле тех же богов), вступая в неразрешимое противоречие с самим собой и обществом, Эдип, зато, тем самым оказывался в мире и согласии с «деспотическими и своенравными жителями Олимпа» (44, 155):

«...богами заклинаю: о, скорей

Меня подальше скройте, иль убейте,

Иль в море бросьте прочь от глаз людских!» (162, 175), – молит близких уже и так жестоко покаравший сам себя, Эдип.

Оставим несчастного Эдипа на пожелтевших страницах тома «Древнегреческой трагедии». Пусть оплакивает свою горькую участь – где уж ему знать, что когда-нибудь страшные обстоятельства его судьбы будут краеугольным камнем в одной из самых серьезных теорий о происхождении и развитии религии. Речь идет о теории З. Фрейда, нашедшей свое отражение в его труде «Тотем и табу», и сводящейся, в общей сложности, к весьма здраво обоснованной версии о происхождении тотемизма. Сущность подобного происхождения (о котором будет сказано ниже), по словам ученого, «дало свое начало; социальным организациям, нравственным началам и религии» (181, 509).

Труд З. Фрейда «Тотем и табу» построен на идее о том, что есть определенное сходство между психологией первобытных народов (о которой, в основном, известно из наблюдений за дикими племенами Австралии и Африки, а также из истории позднейших цивилизаций атцеков и некоторых индийских племен)<sup>1</sup> и психологией невротиков, поддающейся исследованию методом психоанализа. В данной книге Фрейд дает объяснение первобытным обычаям экзогамии<sup>2</sup>, табуации, анимизма и тотемизма. Остановимся на непосредственно имеющей отношение к нашей проблеме теории Фрейда о происхождении тотемизма.

Широко применяя «клинический» метод изучения проблемы происхождения тотемизма, Фрейд небезосновательно утверждает, что «отношение ребенка к животному имеет много сходного с отношением примитивного человека к животному»

---

<sup>1</sup> Подобных примеров, на основании которых учеными, и в частности Фрейдом делались этнографические заключения и выводы, очень много. Мы не будем приводить их в пример, скажем только, что они явились основательным и очень убедительным материалом для обоснования концепции Фрейда «трапезы тотема». (См. ниже).

<sup>2</sup> Характерный для первобытнообщинного строя запрет браков в пределах одной родственной группы.

(...) к которому он «чувствует себя, пожалуй, более родственным, чем кажущемуся загадочным взрослому» (181, 494).

Однако однажды, что бывает в данных ситуациях довольно типичным явлением, ребенок вдруг начинает бояться определенной породы животных, то есть «возникает клиническая картина фобии животных» (181, 494).

Метод психоанализа приводит Фрейда, с первого взгляда, к шокирующему выводу: животное, явившееся предметом фобии у ребенка, является не чем иным, как... заместителем образа отца, который для мальчика имеет двоякий, амбивалентный смысл: это и тот, кого он любит, это и тот, кого он рвнует к собственной матери. То есть в данном случае имеет место «типичная направленность ребенка мужского пола к родителям, которую мы называем «комплексом Эдипа» и в которой видим комплексное ядро неврозов» (181, 496). Вышесказанное дает основание Фрейду считать, что подобно тому как животное, явившееся предметом фобии у маленького мальчика оказывается заместителем образа отца, так и тотемическое животное у первобытных людей также является заместителем образа отца. Фрейд считает, что налицо две черты, указывающие на сходство картины фобии ребенка и всего того, что является ее причиной и следствием – с тотемизмом: «полное отождествление с животным-тотемом и амбивалентная направленность к нему чувств. «Примитивные народы сами называют тотема предком и праотцом» (181, 499).

Известно, что два главных табу тотемизма – это не убивать тотем и не вступать в связь с женщинами своего тотема. В этом Фрейд находит очередное косвенное доказательство своей теории о том, что животное – тотем представляет собой мужчину – отца. Ведь эти запреты совпадают со страшными преступлениями царя Эдипа, заключавшихся в убийстве им отца и в женитьбе на собственной матери, а также как считает ученый, с «первичными желаниями ребенка, недостаточное вытеснение и пробуждение которых составляет, может, ядро

всех психоневрозов» (181, 499). Из всего вышесказанного вывод: «Тотемическая система произошла из условий комплекса Эдипа» (181, 499). По мнению Фрейда, об этом факте говорят особенности «тотемической религии», основной из которых является жертвоприношение, а в частности история его происхождения.

Но сначала разберемся в концепции Фрейда «Трапезы тотема».

Как известно, ритуал жертвоприношения имел в древних религиях большое значение. Так же во всех известных древних религиях оно имеет один и тот же смысл. Отсюда Фрейд делает вывод, что возникновение жертвоприношения имеет во всех религиях одни и те же причины (181, 500).

Жертвоприношения у всех народов и во всех религиях всегда сопровождалось праздничным весельем. Совместная трапеза означала общность всего – бога и людей, членов одного племени, всеобщую соплеменную солидарность перед таинственным, опасным окружающим миром.

Что же касается самого животного, то заклинание его производилось коллективно, то есть всем кланом, чем как бы делилась между собой ответственность за убийство. Убить тотемное животное не в целях жертвоприношения, а также в одиночку – означало страшное преступление.

Эти факты говорят о том, что жизнь жертвенного животного ценилась не меньше, чем жизнь члена племени. Отсюда вывод, что мы имеем дело не с обычным животным, а с самым настоящим животным тотема племени. Но в действительности, являясь тотемным животным, оно было «самым примитивным богом, убийством и поеданием которого члены клана освежали и утверждали свое богоподобие» (181, 505).

Здесь мы уже вплотную подошли к обоснованию утверждения Фрейда о том, что тотем, в сущности, является ни чем иным, как заменой отца. Для более глубокого понимания этой, с первого взгляда, шокирующей версии, следует разобраться в

самих особенностях ритуала тотемической трапезы, которые, в общей сложности, сводятся к следующему: приносится жертва; затем жертва дружно поедается вся, «до мозга костей»; в процессе сытной трапезы имитируется сходство с этим животным; после трапезы, на сытый желудок (что в те времена было не очень частым явлением) происходит всеобщее и, надо думать, искреннее оплакивание жертвы; потом же, без всякого «плавного» перехода наступает бурный праздник и веселье. «Праздничное настроение вызывается разрешением обычно запрещенного» (умерщвление тотемного животного) (181, 507).

Теперь, если исходить из версии, что животное-тотем является символической заменой отца, то очень складно получается, что убийство священного животного обычно запрещено, но все же когда это, по определенной необходимости, все же происходит, то его сначала дружно оплакивают, затем бурно радуются. Этот, с первого взгляда, «дикий нонсенс» Фрейд называет «противоречием» (181, 508), которое он объясняет тем, что «амбивалентная направленность чувств, которой и теперь отличается отцовский комплекс у наших детей и часто сохраняется на всю жизнь у взрослых, переносится на замену отца в виде животного тотема» (181, 508).

Итак, тотемное животное и есть образ гипотетического отца. Фрейд обращается к гипотезе Ч. Дарвина о первобытной орде. Эта гипотеза в совокупности с вышеописанными особенностями тотемической трапезы составляет рациональное зерно версии Фрейда о происхождении тотемизма, которая, (учитывая то, что «тотем – самый примитивный бог»), является на самом деле, как было сказано выше, его теорией о происхождении религии вообще, а также социальных организаций и нравственных основ.

По Дарвину, в незапамятные времена, даже, образно говоря, не на заре человечества, а в темноте предутренней зари существовала «первичная орда». Во главе этой орды стоял рев-

нивый отец, монополизировавший всех самок и изгонявший взрослеющих сыновей. Однажды, вероятно, в самую хорошую погоду, изгнанные отпрыски жестокого отца, вождельно глядя на присвоенных им привлекательных самок, объединились и убили его (в одиночку это было невозможно), затем с аппетитом съели (что было в те времена не очень странно), после – оплакали (потому что все-таки отец) и, в конечном счете, дружно и бурно возрадовались (так как оказались свободными владельцами красавиц-самок). Были ли это «первые» люди (как считает Фрейд) или «последние» обезьяны (как не может не считать Дарвин), в данном вопросе неважно. А важна суть описанной Фрейдом картины, проливающей свет на вопросы зарождения основных нравственно-религиозных институтов.

В данной древнейшей иллюстрации первого убийства (выходит, что первым было не братоубийство Каином Авеля) Фрейд находит тождество с тотемической трапезой, о которой мы говорили выше. «Жестокий праотец был, несомненно, образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествления с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы. Тотемическая трапеза, может быть, первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием этого замечательного преступного деяния» и, мы повторимся снова, от этого празднества взяли «свое начало; социальные организации, нравственные ограничения и религия» (181, 509). Проясним последнее утверждение: Фрейд делает попытку психоанализа древнейшего преступления братьев-отцеубийц. Он считает, что они, вероятно, были во власти той амбивалентности чувств к своему отцу, какие наблюдаются вообще у детей и у невротиков. (Об этом мы говорили выше). Братья испытывали сильную ненависть к отцу, так как он стоял на пути достижения ими власти и их либидо к женщинам орды. Но одновременно с этим он являлся для них неким идеалом, примером для подражания. Безусловно, они любили его. Учитывая последнее

обстоятельство, а также то, что в результате их преступления не была достигнута желаемая цель – никто не смог занять его место (факт, по Фрейду, наиболее эффективно способствовавший нравственным угрызениям), наступает страшное раскаяние в содеянном. Убитый отец теперь казался братьям могущественнее, чем при жизни, происходит типичная картина психологической реакции на факт содеянного, в результате которой они запретили сами себе все то, из-за чего, фактически, его и убили. Фрейд считает это типичным психологическим явлением, называя психическим состоянием «позднего послушания». Что же они запретили? Они запретили убийство заместителя отца – тотема и все вместе, дружно, отказались от женщин «завоеванной» орды. Кажется невероятным? Но Фрейд приводит и более естественную причину этого: «Если братья заключили союз для того, чтобы одолеть отца, то по отношению к женщинам каждый оставался соперником другого. Каждый, как отец, хотел овладеть ими для себя, и в борьбе всех против всех погибла бы новая организация» (181, 511).

Таким образом, раскаяние в отцеубийстве дало начало двум основным запретам примитивного общества, которые поразительным образом совпали с двумя признаками Эдипова комплекса, и вообще являлись двумя самыми страшными преступлениями всех времен. (Речь идет об убийстве и инцесте).

Фрейд считает, что за этими двумя табу тотемизма «начинаясь нравственность людей» (181, 511). Сама же тотемическая религия произошла из чувства раскаяния сыновей и являлась отчаянной попыткой успокоить чувство вины и «умилостивить» отца «поздним послушанием» (181, 512). Фрейд утверждает: «Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему, – различными, в зависимости от культурного состояния» и специфики менталитета, путями, «но все же они преследовали одну и ту же цель – реакцию на вели-

кое событие, с которого началась культура и которое с тех пор не дает покоя человечеству» (181, 512). Религия тотемизма – это не только выражение чувства вины и желания искупления, но и «воспоминание о триумфе над отцом» (181, 512). Этим триумфом и объясняется отмена табу на убийство заместителя-отца раз в год, наличие ритуала тотемической трапезы, бурного празднества после слезного оплакивания жертвы.

Проследим, как мотив «отцеубийства» нашел свое проявление в наиболее древнем виде человеческого творчества – мифе. Очень уместно здесь будет привести в пример слова Фрейда из другой его работы – «Психология масс и анализ человеческого Я»: «Миф является тем шагом, при помощи которого отдельный индивид выходит из массовой психологии» (180, 831). И «выталкивает» этого индивида из массы, являющегося, тем самым, «первым эпическим поэтом» – именно раскаяние в том самом преступлении, «тоска, связанная с уроном» (180, 830). В результате рождается героический миф, в котором печальная действительность подменяется мечтой поэта. В мифах убивший в жаркой схватке и в одиночку своего отца персонаж изображается героем, который, к тому же, спасает этим страшным действием свою жизнь. Обычно это самый младший сын, объект наибольшей нежности матери, которого та умудрилась уберечь от кровожадного отца. При этом образ героя-отцеубийцы вызывает у представителей древней аудитории наибольшее понимание и симпатию «...на почве того же самого тоскующее – завистливого отношения к праотцу они могут идентифицировать себя с героем» (180, 831). Интересен так же тот факт, что обычно такой миф завершается обожествлением героя, когда тот становится на место бога – отца.

Так, всем известен древнегреческий миф о том, как младший сын Урана и Земли Крон, мстя за своих братьев, низверг своего кровожадного отца и захватил его власть («Происхождение мира и богов») (78, 11). Не многим лучше оказался его

младший сын Зевс. Спасенный находчивостью своей матери от пожирающего своих детей отца, он нашел способ его уничтожить и воцариться на его божественном троне («Зевс») (78, 13).

Отцеубийцами небожественного происхождения оказались, к примеру, сыновья героя Пелопса Атрей и Фиест (78, 383) (Подробнее – ниже).

В последующем развитии религиозного мировоззрения, по Фрейду, наиболее ярко проявляются два мотива тотемизма: отношения между сыном и отцом и тотемической жертвы. «Психоаналитическое исследование показывает, что каждый создает бога по образу своего отца, что личное отношение к богу зависит от отношения к телесному отцу (...) и что бог является ни чем иным, как превознесенным отцом» (181, 514).

Издравле любому богу (богам) первоначально посвящалось именно животное, в жертву богу (богам) в течение продолжительного периода также приносилось животное. Бог и животное были смешанными понятиями даже после прошествия эпохи тотемизма. Мы имеем тут дело и с обожествлением животного и с восприятием бога в образе животного. Также в мифах мы можем наблюдать факт превращения бога в животное (181, 515).

Приведем последнему факту примеры из древнегреческой мифологии: чтобы похитить прекрасную юную Европу, «эгидодержавный» Зевс принимает обличие быка (78, 219); чтобы привлечь внимание красавицы – жены царя Спарты Тиндарея Леды, любвеобильный властитель Олимпа прикинулся беззащитным лебедем (78, 219) и т.д.

Перечисленные выше примеры корреляции понятий бога и животного дают основание Фрейду утверждать, что «бог сам является животным – тотемом; он развился из животного – тотема на более поздней ступени религиозного чувствования» (181, 515). Но здесь не следует забывать, что тотем является заместителем образа отца. Исходя из того, что бог развился из тотема, бог тем самым продолжает быть заменой от-

ца, только более поздней. «...отец снова приобрел свой человеческий образ» (181, 515). «Корнем» же этих религиозных «метаморфоз» Фрейд считает ничто иное, как факт безудержной «тоски по отцу» (181, 515). Именно возрастание этой тоски по отцу на фоне постепенного угасания озлобления против него послужило постепенному формированию идеала, по словам Фрейда, «имевшего содержанием всю полноту власти и неограниченности праотца, против которого велась борьба, и готовность ему подчиняться» (181, 515). Образ отца воскрес в созданных богах, что было «гораздо более серьезной попыткой искупления, чем в свое время договор с тотемом» (181, 516). С обретением отца вновь человеческого облика постепенно изменяется и характер жертвоприношений. По облику бога, символизирующего убийство отца, и жертва становится человеческой.

«Таким образом воспоминание о том первом великом жертвенном действии становится неизгладимым, несмотря на все старания его забыть» (181, 519).

Интересно, как Фрейд прослеживает два основных мотива тотемизма в христианской религии – тотемической жертвы и отношений между сыном и отцом. Здесь сразу всплывает вопрос о первородном грехе, который, судя по тем весьма осязаемым пертурбациям, что за ним последовали, без сомнения являлся страшным «прегрешением против» самого «бога-отца» (181, 521). И если искуплением за это прегрешение – собственная жизнь (Христа), то это приводит к выводу, что первородный грех – не что иное, как убийство. Далее, это искупление ценой собственной жизни ведет к примирению с богом – отцом. Снова вывод, что этот самый первородный грех – убийство отца. «Залогом» примирения с отцом – отказ от женщины, главной причины роковых разногласий, «из-за которой произошло возмущение против отца» (181, 521).

Что же касается второго мотива тотемизма – отношений между отцом и сыном, то и он проявляется в христианстве

«психологическим роком амбивалентности» (181, 521). Одновременно с искуплением первородного греха ценой собственной жизни и примирением с богом-отцом, Сын достигает своей всегда вожделенной цели. Он уравнивается с Отцом, становится общепризнанным богом, и, более того, становится Богом вместо Отца. «Религия сына сменяет религию отца» (181, 522).

Относительно же тотемической совместной трапезы, то и здесь мы наблюдаем ее факт, только трансформировавшийся в причастие, которое вкушают верующие как «плоть и кровь сына, а не отца, освящаются этим причастием и отождествляют себя с ним» (181, 522).

Доисторическая история убийства отца сыновьями, по Фрейду, повлияла не только на развитие нравственно-религиозных и социальных институтов, но и оставила неизгладимый след в искусстве: «...в Эдиповом комплексе совпадает начало религии, нравственности, общественности и искусства...» (181, 524). Фрейд усматривает известное сходство между описанной выше картиной тотемической трапезы и одной из самых популярных сцен древнегреческой трагедии. Сцена эта состоит в следующем: в начале трагедии перед зрителем предстает герой, окруженный зависимым от его слов и действий хором в одинаковой одежде. Далее появляется актер, который собирательно олицетворяет сопротивляющихся этому герою. Затем начинаются необходимые в этом жанре страдания героя. Из трагедии понятно, что он берет на себя какую-то «трагическую вину». Какая это вина – в трагедиях трактуется по-разному. Хор при этом остается на стороне трагического героя, он утешает его, вторит его плачу, предупреждает об опасностях, сочувствует его, считающейся справедливой, каре и оплакивает его неизбежную кончину. Фрейд задает вопрос: почему роль героя в древнегреческой трагедии заключалась в неприменном страдании и каков скрытый смысл этой «трагической вины»? И дает на это ответ в стиле

своей теории: герой страдает, потому что он тот самый убитый сыновьями праотец, а смысл его «трагической вины» в том, что он освобождает от этой самой вины хор, олицетворивший собой сыновей-убийц. Известные неточности доисторических событий в древнегреческой трагедии Фрейд называет «целесообразным искажением, в целях утонченного лицемерия» (181, 523). Если в те незапамятные времена именно хор (сыновья) причиняет герою (отцу) зло, то в древнегреческой трагедии хор – на стороне героя, поддерживает его, пытается уберечь от несчастий и затем оплакивает его. Более того, здесь герой оказывается виновным в постигшем его несчастье. «Взваленное на него преступление, заносчивость и возмущение против большого авторитета составляют именно то, что в действительности тяготит участников хора. Таким образом, трагический герой – против воли становится спасителем хора» (181, 523).

Отголоски проявившегося в глубокой древности «Эдипова комплекса» Фрейд видит и в Средневековье, когда «угасшая уже драма вновь воспламенилась в «страстях господних» (181, 524).

Итак, в данной части работы была проанализирована одна из теорий о нравственно-религиозном становлении общества, а также его религиозно-психологической трансформации на ранних этапах развития.

### **1.3. Феномен эвгемеризма в мировоззрении древнего социума**

Феномен эвгемеризма, имевший место в мировосприятии древнего социума, можно считать следующей, достаточно серьезной версией о происхождении религии.

Эвгемер – древнегреческий философ, живший в IV веке до н.э., первым объяснил происхождение религии «посмертным

или прижизненным обожествлением знаменитых или наделенных властью людей» (159, 1543).

Немало оснований для этой теории дает сама мифология (древнегреческая, древнешумерская, древнескандинавская и др.).

«Герои для древних, – пишет Н. Кун об особенности мировосприятия древних греков, – первоначально были духами умерших, влиявшими на жизнь живых; поэтому культ героев был связан с их могилами, и им приносились жертвы. Герои считались защитниками людей, основателями городов, отвратителями бедствий, помощниками в битвах, спасателями от невзгод» (78, 150).

В древнегреческом мифе «Пять веков» изложена известная история о когда-то якобы существовавших нескольких «родах человеческих». Основная идея сюжета свидетельствует о глубоком, мудром понимании древними сущего: все лучшее недолговечно и часто меняется к худшему.<sup>3</sup> «Живущие на светлом Олимпе бессмертные боги первый род людской создали счастливым. (...) Как блаженные боги, жили в те времена люди, не зная ни заботы, ни труда, ни печали. Не знали они и немощной старости, всегда были сильны и крепки их ноги и руки» (78, 150). Были к ним бесконечно щедры земля и небеса, и были они богаты. Конечно, и индивидуально-эсхатологическая судьба столь необычных людей, в представлении древних греков, также необычна: «После смерти люди золотого века стали духами, покровителями людей новых поколений. Окутанные туманом, они носятся по всей земле, защищая правду и карая зло» (78, 151). (Вероятно, здесь мы имеем дело с первыми зачатками процесса обожествления предков древними).

---

<sup>3</sup> Подобная особенность мировосприятия характерна не только древним грекам. Во 2-й главе Бытия Ветхого Завета читаем о времени благоденствия и процветания Адама и Евы в период, когда они до первого согрешения жили в раю, Эдеме, на востоке Земли.

С уходом золотого наступает век серебряный, в который жили люди далеко не столь идеальные и «золотые», как их предшественники. Усомнились они в авторитете бога богов – Зевса, и были наказаны. Люди следующего, медного века тоже существовали недолго. «Четвертый» век – век удивительных событий, и люди этого века оставили будущим поколениям бесчисленные истории, мифы и легенды. Это были бесстрашные герои, что сражались и пали за Трою, что бились и гибли за Фивы. «Род этот» был «более благородный, более справедливый, равный богам род *полубогов – героев*» (78, 152). (В данном отрывке герои уже отождествляются с полубогами). Пятый век – век железный, который продолжается до сих пор. Восприятие мира с точки зрения недолговечности счастья и благоденствия достигает своего предела: «Ночью и днем, не переставая, губят людей печали и изнурительный труд. Боги посылают людям тяжкие заботы» (78, 154).

Обратимся к поэме древнегреческого поэта VIII-VII веков до н.э. Гесиода «Труды и дни». «Гесиод впервые называет героев полубогами. Герои считались посредниками между людьми и богами, от них вели свой род многие знатные семьи Греции и Рима» (78, 150) Именно героев четвертого века Гесиод относит к полубогам, то есть, говоря проще, обожествляет их:

Снова еще поколение, четвертое, создал Кронион  
На многодарной земле, справедливее прежних и лучше –  
Славных героев божественный род. Называют их люди  
Полубогами: они на земле обитали пред нами.  
Грозная их погубила война и ужасная битва.  
В Кадмовой области славной одни свою жизнь положили,  
Из-за Эдиповых стад подвизаясь у Фив семивратных;  
В Трое другие погибли, на черных судах переплывши  
Ради прекрасноволосой Елены чрез бездны морские  
(37, 160-165).

Подобные примеры обожествления героев имеют место и в мифологии, но часто вся глубина идеи обожествления человека пока понимается и передается наивно – обычно это просто дети от «скрещенных» браков смертных людей и бессмертных богов. Самым активным в «селекционных работах» по прибавлению своих сыновей на земле являлся любвеобильный Зевс:

– основатель рода Эакидов, участвовавший в закладке стен Трои сын Зевса и дочери речного бога Асопа – Эак (78, 178-180);

– убивший Медузу Гаргону, сын Зевса и смертной женщины Данаи - герой Персей (78, 186-205);

– герои Зет и Амфион, сыновья Зевса-громовержца и дочери речного бога Асопа (78, 232-235);

– совершивший двенадцать сложнейших подвигов, принятый после смерти в сонм богов, сын смертной женщины Алкмены и эгидодержавного Зевса – герой Геракл (78, 242-313);

– сын бога огня Гефеста, рожденный землей, легендарный царь Афин Эрихтоний (78, 318-319);

– сын бога Гермеса и смертной женщины Херсы - герой Кефал (78, 320);

– сыновья бога ветра Борея и смертной женщины Орифии, герои Зет и Калаид (78, 327-328);

– сын бога моря Посейдона и смертной женщины Эфры, победитель Минотавра герой Тесей (78, 335-353);

– герои, сын Зевса и смертной женщины Полидевк и его брат от смертного отца Кастор, получившие впоследствии бессмертие и чтимые греками как боги (78, 378-383);

Гесиод в «Теогонии» перечисляет героев, рожденных от богов:

Мощную силу Геракла на свет породила Алкмена,

В жаркой любви сочетавшись с Кронидом, собирающим тучи... (37, 944-945)

Со среброногой богиней Фетидой Пелей сочетался,  
И родился Ахиллес, львинодушный рядов прерыватель.  
Славный Эней был рожден Кифереей прекрасновенчанной.  
В страстной любви сопряглася богиня с Анхизом-героем  
(37, 1007-1010)

Те же факты обожествления предков имеют место, к примеру, в шумеро-аккадских мифах, в сказаниях урукского ЦИКла, героями которых являются цари одного из самых развитых и укрепленных городов Междуречья Урука – Энмеркар, Лугальбанда, Гильгамеш. Эти цари – реальные исторические личности, поскольку имена их значатся в так называемом «царском списке», датированным около 2100-го г. до н.э. (Период III династии Ура) (см. 102, 650).

Истоки обожествления людей в древнем Междуречье берут свое начало, вероятно, в особенностях мировосприятия древних месопотамцев, отношении к царю которых характеризовалось крайне культовым почитанием.<sup>4</sup> Царь был и всемогущим, и всесильным, и вездесущим хранителем города, чуть ли не зримым богом-защитником всех и каждого. «Считалось, что с потерей своего бога-защитника человек становится беззащитным перед злобным своеволием великих богов, легко мог подвергнуться нападению злых демонов» (102, 652).

Итак – цари Энмеркар, Лугальбанда, Гильгамеш – реальные исторические личности, которых коллективное самосознание современников обожествило посмертно (102, 650). Но история знает царя Нарам-Суэна (XXIII в. до н.э.), который объявил себя «богом-покровителем Аккада» еще при жизни (102, 650).

Гильгамеш был третьим царем I династии Урука в конце XXVII – начале XXVI в. до н.э. (13, 109). Его необыкновенные приключения и подвиги отражены в пяти шумерских эпических песнях – «Гильгамеш и Ага», «Гильгамеш и гора бес-

---

<sup>4</sup> До нас дошли гимны обожествленным царям, относящимся к III династии Ура и I династии Исина (102, 648).

смертных», «Гильгамеш и небесный бык», «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир», «Гильгамеш в подземном мире». Аккадский эпос о Гильгамеше, «Поэма о все видавшем», найденном в библиотеке Ашшурбанапала – это более поздняя переработка шумерского цикла, написанном на аккадском языке ассирийской клинописью. Эпос считается «самым выдающимся поэтическим произведением древневосточной литературы (101, 303), «величайшим литературным произведением Древней Месопотамии» (75, 168). Примечательно, что по легенде Гильгамеш, как и многие обожествленные герои в древнегреческой мифологии, являлся сыном смертного человека и богини Нинсун. (75, 168) О нем говорится: «на две трети бог, на одну человек он» (13, 109). Возможно, что данный факт обожествления предка (Гильгамеш – Бильгамес – предок – герой) (13, 109) имеет под собой вполне реальную основу – в Междуречье в те далекие времена существовал обычай, по которому царь вступал в брак со жрицей, которая считалась богиней того храма, в котором она служила (102, 648).

Процесс обожествления предков очень ярко нашел свое отражение и в скандинавской мифологии.

Официально исторические данные касательно Норвегии зафиксированы с 800-го года. До этого же времени норвежским историографам приходится опираться на материалы сохранившихся мифов и легенд, которые, однако, своей хронологической упорядоченностью и отсутствием каких-либо противоречий похожи на верные, достаточно точные исторические сведения. Есть весьма авторитетное мнение, что эти мифы и легенды – отражение, и достаточно точное – имевших место в действительности исторических событий, в которых фигурируют реально существовавшие исторические лица.

История этих летописей довольно интересна. Возможно, тому, что они дошли до наших дней, мы обязаны следующим событиям: во времена политических беспорядков и междоусобиц летописи привезли в Исландию бежавшие из Норвегии

просвещенные феодалы. В Исландии ценным рукописям суждено было остаться навсегда.

В поле нашего зрения – цикл песен о богах и героях («Старшая «Эдда»), а также произведения исландского скальда Снорри Стурлусона «Младшая Эдда» и «Круг земной» (иначе «Хеймскрингла»).

Снорри Стурлусон был одним из влиятельнейших людей Исландии своего времени. Он был знатен, необычайно одарен, писал прозаические произведения, слагал хвалебные песни, умел плести тонкие придворные интриги и, как рассказывает история, был не очень разборчив в средствах к достижению собственных выгод. В конце концов, он сам стал жертвой собственных неблагоприятных происков, был убит по приказу норвежского конунга Хакона Хаконарсона, подчинившего к тому времени своей короне всю Исландию.

В данном исследовании нас не интересуют особенности поэтического мастерства, безусловно, присущие произведениям Стурлусона. Мы будем говорить об образах, легших в сюжетную основу эпосов, которые могут дать разъяснение поставленной нами проблемы.

Автор «Старшей Эдды» неизвестен. Рукопись, содержащая сведения о скандинавских богах и героях была найдена в XVII-м веке епископом Бриньольвом Свейнссоном. Из-за сходства сюжетов долгое время считалось, что эта рукопись и послужила источником к написанию Стурлусоном его «Эдды». (Поэтому рукопись называли «Старшей Эддой», а произведение исландского поэта – «Младшей Эддой»). Позже выяснилось, что «Старшая...» и «Младшая...» Эдды почти ровесники по возрасту (106, 203).

Интересны особенности мировосприятия народа, породившего данные мифы. Гуревич А. говорит об этом так: «Образ мира, выработанный мыслью народов Северной Европы, во многом зависел от образа их жизни (...). Центр их жизни – обособленный сельский двор. Соответственно и все мирозда-

ние моделировалось ими в виде системы усадеб. Подобно тому как вокруг их усадеб простирались невозделанные пустоши или скалы, так и весь мир мыслился ими состоящим из резко противопоставленных друг другу сфер» (40, 17) (Мифические города – Миргард, Утгард, Асгард).

Так или иначе, но записанная в XIII веке «Старшая Эдда» включает в себя мифы и легенды, возникшие с V по X-е века.

В «Старшей Эдде» перед нами предстает красочное описание происхождения мира, возникает вереница древнескандинавских языческих богов, их родословные, их, похожие на человеческие, судьбы, взаимоотношения, чаяния, эмоции, нужды. Боги – великие асы живут в небесном городе Асгарде, у них есть вековечные враги – ваны. Под небесным Асгардом – земная, населенная людьми, страна Миргард.

Мы также читаем о великом «всеотце», главном боге – Одине, узнаем о его семье – жене Фригг, сыновьях – громовержце Торе и добром, лучезарном Бальдре; мы знакомимся с колоритным, отрицательным и весьма привлекательным образом – богом огня Локи, воплощением противостояния богам, серьезные и шутовские проделки которого оборачиваются то злом, то добром; мы сопереживаем трагическую смерть прекрасного Бальдра из-за коварства Локи и досадуем на провал попытки наивных богов вернуть его к жизни.

Говорить об особенностях скандинавской мифологии можно достаточно долго. Остановимся же мы лишь на тех характерных моментах, которые помогут проследить процесс и раскрыть причины феномена обожествления предков.

Читая эти истории о жизни богов, невозможно избавиться от впечатления, что все описанное, в том или ином варианте, в незапамятные времена происходило на самом деле. Как мы уже говорили, слишком уж антропоморфны эти боги, слишком просты и обычны ситуации, в которые они попадают. (Хотя, возможно и другое объяснение – поэты того давнего

времени экстраполировали собственное мироощущение на представление мира богов).

Интересна, на наш взгляд, особенность скандинавской мифологии. Здесь нет явления теомахии, которое мы наблюдаем, скажем, в древнегреческих и шумеро-аккадских мифах (Крон убивает своего отца Урана, Зевс убивает своего отца Крона и страшно боится, что кто-нибудь из его сыновей однажды убьет его самого (миф о Прометее). Также бог Энлиль борется со своей матерью Тиамту и убивает ее). В скандинавских мифах боги живут некоей сплоченной «общиной», где господствует дружба и проживается веселая, застольная жизнь (исключение – Локи, который, как мы уже говорили, воплощает своим образом противостояние этой «общине»). Однако в этой веселой компании богов мы уже наблюдаем утвердившуюся монолатрию – во главе незадачливого, «приключенческого» сонма стоит верховный бог Один.

Кроме «вопиющего» антропоморфизма скандинавских богов, есть немало сведений, которые указывают на то, что верховный бог Один – обожествленный предок, реально существовавший когда-то человек. «Прототип» верховного бога – сильная, одиозная, демоническая личность, которую, в силу этой незаурядности, не могли не превознести ее древние современники. В результате Один – человек был обожествлен уже при жизни или посмертно.

В чем же незаурядность реального Одина?

Источники гласят (подробнее – ниже), что он был великий маг. Великий настолько, что ему было ведомо и подвластно все, что творится над землей и под землей. Он также был тем, кто добыл и отдал народу руны. Один безумно любил свой народ, и народ отвечал ему тем же. Любовь воинов к нему была так сильна, что достаточно было произнести его имя, и противник оказывался побежденным.

Это лишь часть его удивительных и, возможно, немного преувеличенных перцепцией древних, качеств. Как же все это

интерпретировалось в легендах, где обожествленный герой Один представлен верховным богом?

Обратимся к «Старшей Эдде». Необычность Одина здесь заключается в том, что он обладает мистическим знанием восемнадцати заклинаний. Перечислим их, согласно тексту: что помогает «в печали», что «врачеванью пользу приносит», что «защищает в битве с врагами», что разрушает «любые оковы», что отражает «вражьи стрелы», что против колдовства, что против сильного пламени, что против ссор в войске, что против морской бури, что против ведьм, что обеспечивает победу своему войску. Один также владеет таинствами рун до такой степени, что при его желании оживает повешенный, он также обладает способностью освещения младенцев от предстоящих опасностей ратной жизни, знает заклинания мудрости и величия Духа Одина, а также заклинания покорения любой девы, вплоть до овладения ее душой и «опутывания ее души». Восемнадцатое заклинание, надо думать, самое сильное. Его Один не поведал никому (164, 202-204).

Интересно описание того, как Один добывал эти самые руны:

Знаю, висел я  
В ветвях на ветру  
Девять долгих ночей,  
Пронзенный копьем,  
Посвященный Одину,  
В жертву себе же,  
На дереве том...

Никто не питал,  
никто не поил меня,  
взирал я на землю,  
поднял я руны,  
стена я их поднял –  
и с древа рухнул (164, 202).

Один обладал определенными магическими атрибутами: «...с черепом Мимира Один беседует» (164, 188). У Одина имелся человеческий череп, который отвечал на все его вопросы.

Один также и мудр. Он выдерживает любой спор:

«С Одним тщился  
в споре тягаться:  
ты в мире мудрейший» (164, 209).

В скандинавской мифологии боги смертны. Всех их ждет один конец – в «Прорицании Вельвы» рисуется мрачная картина последней битвы богов. Один падет в схватке с сыном Локи – волком Фенриром – воплощением начала и конца всего сущего (164, 188).

Однако все же идея бессмертия в этих мифах существует: жизнь на этом не заканчивается, она возрождается вновь.

«...Вздымается снова  
из моря земля,  
зелена, как прежде; (...)

Заколятся  
хлеба без посева,  
зло станет благом,  
Бальдр вернется...» (164, 189).

То есть вернется добро, солнце, весна – прекрасный Бальдр восстанет из мертвых и возвратится к жизни.

В «Младшей Эдде» Стурлусон следующим образом говорит об Одине:

«Одина называют Всеотцом, ибо он отец всем богам. И еще зовут его Отцом павших, ибо все, кто пал в бою – его приемные сыновья. (...) Одина зовут также богом Повешенных, Богом Богов...» (158, 22).

О том, что Один – «великий муж», а также о том, что асы имели весьма чудесные вещи, вроде корабля Скидбладнира и

коня Слейпнира (факты, описанные и в «Старшей Эдде»), в «Младшей Эдде» читаем:

Дерево лучшее  
яшень Иггдрасиль,  
лучший струг – Скидбладнир,  
лучший ас – Один,  
лучший конь – Слейпнир... (158, 36).

Если сопоставить две «Эдды» в свете рассматриваемой нами проблемы обожествления предков – с другим произведением Снорри – «Кругом земным», то выявится очень интересный факт: «Старшая Эдда» представляет аса Одина и его окружение богами. В «Младшей Эдде» Снорри Стурлусон, как мы поняли, делает то же самое. Но в «Круге земном» тот же Стурлусон рассказывает об Одине и других асах как о когда-то живших, реально существовавших людях. Один-человек является здесь великим правителем, одновременно обладающим многими незаурядными качествами: он – бесстрашный герой, он – чародей и маг, он – мудрец и справедливый вождь, он – коварный враг. Также и небесная обитель асов Асгард («Старшая Эдда», «Младшая Эдда») в «Круге земном» вполне однозначно переносится на землю: «Страна в Азии к востоку от Танасквиля называется Страной Асов, или жилищем Асов, а столица страны называлась Асгард. Правителем там был тот, кто звался Одином» (157, 11).

Далее мы перечислим необыкновенные качества правителя асов Одина так, как они представлены в «Круге земном»:

«Один был самым прославленным из всех, и от него люди научились всем искусствам, ибо он владел всеми, хотя и не всем учил» (157, 13).

– Он был настолько прекрасен и удал, что от одного общения с ним у всех «веселился дух» (157, 13).

– Вероятно, Один обладал оккультными знаниями по тайнствам перемещений, «путешествий» души через астраль. «Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в то

время он был птицей или зверем, рыбой или змеей (интерпретация, соответственная пределам понимания автора) – и в одно мгновение переносился (...) по делам» (157,14). Для врагов он в бою был «ужасным», так как «владел искусством менять свое обличие как хотел» (157, 13).

– Один мог затмить своими речами любых слушателей, внушить им полное доверие к своим словам: «он (...) владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так же складно, как в том, что теперь называется поэзией» (157, 13).

– Вероятно, Один обладал каким-то искусством массового гипноза, потому что «он мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми и глухими или наполнялись ужасом, (...) и его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, (...) были сильные, как медведи или быки» (157, 13). Их называли берсерками.

– Один обладал магией слова, которой он влиял на силы природы: «Он мог также словом потушить огонь или утешить море, или повернуть ветер в любую сторону...» (157, 14).

– У Одина был корабль, «он назывался Скидбладнир, на котором он переплывал через большие моря, и который можно было свернуть, как платок» (157, 14). За метафорой о корабле, который складывался в платок скрывается самая, что ни на есть, настоящая правда. Дело в том, что складными кораблями пользовались первые викинги. Это было универсальное изобретение, потому что позволяло этим мореходам при необходимости преодоления суши превратить свой корабль в несколько тюков. (Сначала с каркаса корабля снималась кожа, затем разбирался он сам.) Петроглифы подобных складных кораблей обнаружены в Азербайджане, в заповеднике Гобустан, в 40 километрах от города Баку;

– Похоже, Один знал намного больше, чем следует, например, о других измерениях и мирах, потому что голова убитого

извечными врагами асов ванами – Мимира «рассказывала ему многие вести из других миров» (157, 14). (О черепе Мимира см. выше). И тут не обошлось без шаманских способностей Одина. Дело было так: когда он получил голову несчастного «в подарок» от ванов, он произвел над ней ряд магических действий – натер какими-то травами, нашептал какие-то заклинания. В итоге получил ни с кем не сравнимого, всезнающего «осведомителя» (157, 12).

– Далее еще хуже: «...иногда Один вызывал мертвецов из земли или сидел под повешенными» (157, 14). (Очень напоминает проделки бенгальских гуру.) Поэтому его называли владыкой мертвецов или повешенных» (157, 14).

– Один также являлся обладателем им же наученных говорить двух воронов, которые «летали над всеми странами» и информировали его обо всем, что происходит. Поэтому Один «был очень мудр» (157, 14).

То, что Один далеко не был «божьей овечкой», свидетельствуют и следующие его качества:

– Он владел могущественным искусством колдовства, которое помогало ему быть в курсе людских судеб и вообще грядущего. Из следующих строк видно, что Один не брезговал при помощи своих демонических способностей «причинять людям болезнь, несчастье или смерть, а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим» (157, 14). (Вероятно, речь идет о колдовских практиках северных народов – сейде и гальде).

Далее читаем, что мужам было неприлично, зорно заниматься определенными видами колдовства (см. 157, 14). (Скорее всего, практиковать сейд). Невольно вспоминается «Старшая Эдда», где в песне «Перебранка Локи», во время пира у Эгира, Локи «выводит на чистую воду» всех богов поочередно, не исключая и самого Одина. Локи бросает ему упрек:

А ты, я слышал  
на острове Самсей

бил в барабан,  
среди людей колдовал,  
как делают ведьмы, –  
ты – муж женовидный (164, 230).

Это еще раз доказывает, что богам в «Старшей Эдде» были свойственны людские пороки, самыми невинными из которых были застольные разборки.

В «Круге земном» число необычных свойств, присущих Одину, не исчерпывается сказанным. Характер следующей способности великого правителя вызывает у читателя более приятные эмоции:

– «Одину было известно о всех кладях, спрятанных в земле, и он знал заклинания, от которых открывалась земля...» (157, 14).

Один также не был простаком. Он хотя и обучал многих своим искусствам, но, как ясно из текста, далеко не всех и не всему: «Он обучал жрецов большинству своих искусств» (157, 14).

Также из текста ясно, насколько сильно его мистические знания были связаны с рунами, и насколько глубоки были его познания в области заклинаний (см. 157, 14).

Вся эта непостижимая неординарность Одина постепенно создала вокруг него божественный ореол. Мировосприятие древних современников правителя Асгарда было способно обусловить лишь один способ восхваления своего обожаемого кумира – его обожествление. «Люди поклонялись Одину и двенадцати верховным жрецам, называли их своими богами и долго верили в них» (157, 14).

Из рассматриваемого произведения также ясно, что, намного уступая Одину в познаниях колдовства, все же им обладали еще многие. «Асов называют мастерами заклинаний» (157, 14). Владела магией и жена Одина Фригг. Это ясно хотя бы из строк одной из песен «Старшей Эдды»:

...все судьбы Фригг,  
я думаю, знает,  
хоть в тайне хранит их (164, 231).

Многие навыки магии и колдовства асы получили от своих извечных врагов – ванов (157, 12). (Считается, что практику гальда).

В «Младшей Эдде» и в «Круге земном» довольно обстоятельно описывается исход Одина и его людей из своих владений – Страны Турок, находящейся в Азии, столицей которой являлся Асгард – в Северные Страны. Ибо Один почему-то покинул родные земли и увел свой народ на «северную окраину мира». Снорри говорит об этом так: «В те времена правители римлян ходили походами по всему миру и покоряли себе все народы, и многие правители бежали тогда из своих владений» (157, 12). Что это была за «страна Турок», первоначальное владение Одина, поныне вызывает многочисленные версии и противоречивые споры.

Итак, на примере древнегреческой и скандинавской мифологии мы показали процесс эвгемеризма, то есть обожествления предков, который являлся определенной, и достаточно важной фазой трансформации мировосприятия древнего социума. Теория эвгемеризма является одной из достаточно обоснованных версий происхождения религии.

#### **1.4. Проблема бессмертия в мифологическом мировосприятии**

В древности миф был «господствующей и наиболее «организованной» областью общественного сознания, ведущей формой мышления...» (102, 650). Интересно, насколько идентично может быть мировосприятие территориально отдаленных друг от друга народов, но также может иметь место и ам-

бивалентный подход к оценке и пониманию реальной и воображаемой действительности.

Неизведанный, непредсказуемый, кишачий видимыми и невидимыми существами, демонический антропоморфный мир в чем-то одинаково, а в чем-то совершенно по-своему воспринимался древними греками и древними шумерами.

Остановимся на представлении о бессмертии древнего человека, а также специфики его подготовки к воображаемой загробной жизни. Эти вопросы были важной, если не основополагающей фазой в развитии мифологического мировосприятия древних, так ярко отразившиеся в их фольклоре.

Древние греки и жители Месопотамии представляли одно и то же Царство теней, где последние вечно блуждают во мраке и печали. И там и здесь – подземная река, и здесь и там – мрачный перевозчик. Далее начинаются отличия в восприятии двух древних народов. Попасть в подземное царство грекам гораздо проще, нежели шумерам. У последних вообще нет точного представления о его местонахождении, но туда можно ...провалиться.<sup>5</sup> В Царстве теней умершим шумерам вообще «живется» очень плохо. «Участь мертвых под землей тяжела» (102, 648). Хлеб – горек, вода – солоня, иногда вместо них – нечистоты и помои. Вечная темнота. Кругом полно пыли (102, 648). Как видим, невозможные условия для «жизни» после смерти. Самое интересное в мировосприятии древних шумеров – это то, что подобная незавидная участь постигает почти всех. Здесь нет «суда мертвых», моральных установок, по которым бы определялась степень наказания умерших. Но все же некоторые «поблажки» существовали – не очень плохо было только тем «теням», тела которых близкие погребли достойно и регулярно приносили жертвы, а также павшим на

---

<sup>5</sup> Когда у Гильгамеша появился волшебный барабан с палочками, дробь которого делала послушными всех юношей и девушек воле его обладателя (вероятно, это древнейший прообраз гамельнской легенды о крысолове и его дудочке), людям, конечно, это очень не понравилось. Они упросили богов, чтобы барабан с палочками провалились в подземное царство.

поле битвы и имевшим при жизни много детей. «Бедствуют и горюют те, кого никто не поминает добром, не приносит во имя них жертвы богам. Такова древнейшая версия о посмертном воздаянии душам человеческим за их дела земные» (13, 114).

В древнегреческой мифологии все гораздо проще. В Царство теней не только просто попасть, но относительно нетрудно из него и выбраться. Никаких неожиданностей с неприятным проваливанием, как это мы встречаем в шумеро-аккадской мифологии, более того, есть весьма четкие «адреса» мест, откуда можно спуститься в подземное царство.

В древнегреческой мифологии в царстве теней еще при жизни побывали Геракл, Тесей, Орфей, герой поэмы Вергилия «Энеида» Эней, и везде указываются вполне четкие координаты: Геракл попал в подземное царство, специально отправившись в «Лаконию, через мрачную пропасть у Тэнара» – «мыс на южной оконечности Пелопоннеса, возле которого, по представлению греков, находился один из входов в подземное царство» (78, 280); Тесей спускается в Царство Аида «через мрачную расщелину у селения Колона, около Афин» (2, 352); Орфей оказывается в подземном царстве через ту же «точку», что и Геракл – «...через мрачную пещеру Тэнара» (2, 364). (В настоящее время Тэнар – мыс Матапан на юге Пелопоннеса.)

Интересно, что в древнегреческой мифологии мы уже видим ростки той морали, которая определяет степень наказания умерших в загробной жизни. Конечно, основополагающим в мировосприятии древних греков считается безропотное повиновение богам, нарушение которого и несет за собой, по большей части, серьезные наказания. Загробная жизнь для греков также безрадостна и мрачна, но не столь безнадежно ужасна, как в шумеро-аккадской мифологии. Теням разве что немного скучновато, а по-настоящему худо лишь тем, кого лично наказали разгневанные боги.

Страшные наказания в загробной жизни заслужили и понесли: «хитрейший из смертных», коварный обманщик, во-

зомнивший себя умнее богов, Сизиф. Он обречен на вечный бесплодный труд – катить в гору огромный камень (78, 205); за страшное злодеяние – убийство сына с целью проверки всеведения богов, в царстве Аида испытывает муки сын Зевса и смертной женщины Тантал. Он обречен вечно терзаться страхом, голодом и жаждой (78, 211); вечное наказание несут коварно убившие своих мужей Данаиды. Они наполняют водой бездонный сосуд (78, 180); осмелившиеся требовать у Аида его жену Персефону героини Тесей и Пейрифой прирастают к каменному трону прямо у входа в Царство теней, причем Пейрифой прирастает навечно (78, 350);<sup>6</sup>

Заметим, что все эти «ужасы» мифологического представления о загробной жизни свидетельствуют об истинной мягкости, и даже гуманности античного мировосприятия – куда уж ему сравниться с жесточайшими иллюстрациями картин ада последовавших вслед за язычеством монотеистических религий. То же можно сказать и об особенностях индивидуально-эсхатологических представлений древних шумеров, которые были несколько более суровыми, чем у древних греков, но несравнимо мягче, чем в последующем монотеистическом мировоззрении.

Интересно, что в критериях, определяющих степень наказания душ в загробной жизни, меньше всего фигурирует моральная установка, которая в последующие эпохи считается самым страшным смертным грехом, выражающимся короткой, но столь содержательной формулой – запретом «не убий» (за исключением, может быть, причины наказания Данаид и некоторых других, немногочисленных, менее показательных примеров).

---

<sup>6</sup> В этом мифе мы наблюдаем жесткую справедливость, характерную мировосприятию древних греков: так как Тесей согласился на подобную дерзость из чувства искренней дружбы к Пейрифой, задумавшего жениться на самой Персефоне, то и наказание нести ему было суждено не вечно – от тяжких мук его освобождает Геракл (78,353).

Более того, боги, частенько, сами выступали в роли хладнокровных убийц. Так, страдает от них Ниоба – из-за обычной женской спеси и болтливости, до которых без труда опускается и сама богиня Латона (древнегреческие боги обладают человеческими пороками и живут человеческими эмоциями – они антропоморфны). В мифе о гордой, хвастливой и заносчивой женщине Ниобе (она посмела подчеркнуть свое превосходство над богиней Латоной по той причине, что у нее было целых четырнадцать детей, а у Латоны – только двое) богиня, с одной стороны, страшно оскорбляется, с другой же – немедленно приступает к мести: она приказывает своим детям – Аполлону и Артемиде безжалостно расправиться с ни в чем не повинными и ни о чем не подозревающими семью сыновьями и семью дочерьми не в меру возгордившейся смертной женщины (см. 78, 235). Одной просьбы отца погибшего Иммарада в честном бою с Эрехтеем – Эвмолпа Посейдону оказалось достаточным, чтобы бог морей убил победителя своим трезубцем (78, 320). Такого же характера мольбы богам матери Мелеагра – Алфеи также хватило для того, чтобы «далекокоразачий бог Аполлон» сразил ее сына своей стрелой во время битвы (см. 78, 357). (О мифе подробнее – ниже). Афина Паллада безжалостно убивает дочерей основателя Афин – Кекропа (который даже когда-то выступил на афинском Акрополе за власть богини над городом) – лишь за то, что они из любопытства посмели ее послушаться (см. 78, 318).

Излишне ко всему сказанному будет добавить примеры тех типичных явлений языческого времени, когда боги требовали человеческих жертв для искупления каких – либо проступков смертных или во имя отведения каких-либо бедствий и несчастий от всего города. Так, когда царь Эрехтей во время войны с городом Элевсином, союзником которого был фракийский царь Иммарад, был на грани поражения, он вынужден был обратиться к богам за помощью. Через оракула богами была назначена страшная цена победы Эрехтея: в

жертву должна была быть принесена одна из его дочерей (78, 320). Во время войны афинян с врагом Геракла Эврисфеем богами также была назначена высокая цена победы – жизнь девушки. В жертву была принесена Макария, старшая дочь Геракла и Дияниры (78, 315).

И в том, и в другом случае девушки добровольно отдали свои жизни за родные города.

Возвращаясь к сказанному о том, что в древнегреческой мифологии тяжкое наказание в загробной жизни несли души лишь за вопиющие проступки (в рамках особенностей мировосприятия античного человека), еще раз отметим, что все остальные тени были обречены на вечное блуждание в подземном царстве Аида и Персефоны в относительном спокойствии – во мраке, тишине, печали и скуке. И никаких помоев на обед, как у шумеров... Словом, страдания в Царстве теней в представлении древних греков, как мы уже говорили выше, относительно умеренные, если, конечно, ты чтил богов при жизни.

К примеру, когда спустился в царство Аида Геракл (как мы уже отмечали, греки были большие любители по части путешествий в загробный мир), «в ужасе разлетелись тени умерших» (78, 281). Но тень Мелеагра, убитого, как мы уже упоминали, Аполлоном по слезной просьбе матери героя, не «улетела». У нее (у тени) была «деловая миссия» к Гераклу, заключающаяся в «сватовстве» к нему своей сестры Дияниры (см. 78, 281), которая, впоследствии, так коварно погубила великого героя Греции. Отсюда вполне простой вывод, за произвольность которого мы заранее извиняемся – раз у «вышеназванной» тени Мелеагра в загробной жизни была возможность помыслов о земных делах, то ей в царстве Аида, в общем-то, было не так уж худо.

Спустившийся в подземное царство за умершей возлюбленной Орфей, судя по тексту, также обнаруживает ее безликую тень без видимых следов страданий. Правда, он и не ду-

мает об этом – ему важно упросить Аида вернуть ему его утерянную любовь (78, 367).

У Гомера мы встречаем упоминание о Елисейских полях, куда попадают души праведников, пребывающих затем там в вечном блаженстве.

...Ты за пределы земли, на поля Елисейские будешь  
Послан богами – туда, где живет Радамант златовласый  
(Где пробегают светло беспечальные дни человека,  
Где ни метелей, ни ливней, ни хладов зимы не бывает;  
Где сладкошумно летающий веет Зефир, Океаном  
С легкой прохладой туда посылаемый людям блаженным)  
(38, 465:564-569).

Гомер также пытается конкретизировать местонахождение Тартара в аду. Ад (греч. *hades* или *aides* – безвидный, в древнегреческой мифологии – название нижнего мира царства мертвых). Так, в «Илиаде» читаем:

...Где и медяный помост, и ворота железные, Тартар,  
Столько далекий от ада, как светлое небо от дола! (38,  
135: 15, 16).

То есть бездна Тартар настолько глубже царства Аида, насколько земля ниже неба.

Также в самом царстве Аида находится луг прекрасных цветов «асфоделей».

«...душа Ахиллесова с гордой осанкой  
Шагом широким, по ровному Асфодилонскому лугу  
Тихо шла...» (38, 553: 538-540)

Также, по Гомеру, души в загробном мире пребывают в полном забвении о своей прежней жизни.

«...в аде он лишь с умом; (пророк Тиресий) все другие безумными

Тенями веют...» (38, 539: 494-495)

Индивидуально-эсхатологические представления о загробной жизни нашли свое отражение и в «Энеиде» Вергилия.

Эней, участник Троянской войны, легендарный основатель Римского государства, в своем путешествии попадает в подземное царство:

Вход в пещеру меж скал зиял глубоким провалом,  
Озеро путь преграждало к нему и темная роща.  
Птица над ним ни одна не могла пролететь безопасно,  
Мчась на проворных крылах, – ибо черной бездны дыханье,  
Все отравляя вокруг, поднималось до сводов небесных  
(28, 226).

Здесь и подземная река, и мрачный перевозчик Харон, и трехглавый Цербер.

Загробный мир у Вергилия состоит из многих «обитателей». К примеру, отдельные «унылые приюты» предназначены и душам несчастных младенцев, которых

Рок печальный унес во мрак могилы до срока,  
и душам погибших от лживых доносов, и самоубийцам  
...держит в плену их Девятиструйный поток и болота  
унылые Стикса» (28, 230).

На бескрайнем «лугу скорби» – души тех, кого извела любви жестокая язва (28, 230).

Далее Эней узнает, что в этом потустороннем царстве есть два пути:

Две дороги, Эней, расходятся с этого места:  
Путь направо ведет к стенам великого Дита, –  
Этим путем мы в Элизий пойдем; а левой дорогой  
Злые идут на казнь, в нечестивый спускаются Тартар  
(28, 233).

Элизий Вергилий называет «радостным краем» (28, 235).  
Зелень счастливых дубрав, где приют блаженный таится.  
Здесь над полями высок эфир, и светом багряным  
Солнце сияет свое, и свои загораются звезды.  
Тело себе упражняют одни в травянистых палестрах  
И, состязаясь, борьбу на песке золотом затевают»  
(28, 235).

В представлении Вергилия Царства мертвых присутствует идея круговорота души, оформившаяся в античности в окончательную доктрину у неоплатоников, а также пифагорейский метампсихоз. Старец Анхиз, отец Энея, забавляется в «радостном краю» созерцанием «с усердьем ревнивым» душ тех, кому предстоит родиться на земле его потомками:

Старец Анхиз между тем озирает с усердьем ревнивым  
Души, которым еще предстоит из долины зеленой,  
Где до поры пребывают они, подняться на землю.  
Сонмы потомков своих созерцал и внуков грядущих,  
Чтобы узнать их судьбу...» (28, 236).

Здесь же Вергилий изображает медленно текущую реку забвения Лето, над которой «без числа витали племена и народы» (28, 237).

Анхиз объясняет удивленному Энею:

...Собрались здесь души, которым  
Вновь суждено вселиться в тела, и с влагой летейской  
Пьют забвенью они в уносящем заботы потоке (28, 237).

На вполне разумный вопрос Энея о том, почему души хотя и из столь блаженного места вновь вернуться в земной мир, Анхиз дает исчерпывающий ответ:

Душ семена рождены в небесах и огненной силой  
Наделены, но их отягчает косное тело (28, 237).

«Скверна телесная» настолько глубоко проникает в душу человека, что освободиться от нее он не в состоянии даже в смертный час. Именно поэтому души и несут кару с целью

Прошлого зло искупить... (28, 238).

Однако в «простор Элезийский» попадут лишь немногие (28, 238).

Анализ академиком А. Лосевым символического смысла отрывка из «Одиссеи» Гомера также представляет довольно интересный взгляд на индивидуально-эсхатологические воззрения древних. В своей работе «Порфирий. О пещере нимф» ученый пишет: «Надо признать, насколько древняя мудрость

и гомеровская разумна, и не отказывать ей в точности (понимания) всякого достоинства (добродетели) человека, так как Гомер в мифологическом вымысле загадочно намекал на изображение божественнейших вещей (87, 394).

Процесс схождения душ в мир, воплощения в тела и затем, восхождения обратно ввысь, «в космос» зашифрован в следующих строках:

Где заливу конец, длиннолистая есть там олива.

Возле оливы – пещера прелестная, полная мрака,

В ней – святилище нимф; наядами их называют.

Много находится в этой пещере амфор и кратеров

Каменных. Пчелы туда запасы свои собирают.

Много и каменных длинных станков, на которых наяды

Ткут одеянья прекрасные цвета морского пурпура.

Вечно журчит там вода ключевая. В пещере два входа.

Людам один только вход, обращенный на север, доступен.

Вход, обращенный на юг, – для бессмертных богов. И дорогой

Этой люди не ходят, она для богов лишь открыта (Одиссея, XIII, 102-112) (87, 383) или (38, 569).

В мировосприятии древних космос символически отождествлялся с пещерой, пещера же, в свою очередь, представлялась миниобразом космоса (земля есть материя космоса, идентичные свойства – мрак, «туманновидность») (87, 385) и т.д. Ссылаясь на Евбула, Лосев приводит в пример Зороастра, посвятившего Митре грот, который он отождествлял с космосом. Исследователь также ссылается на Платона: «Люди находятся как бы в подземной пещере, в обиталище, подобном гроту, вход в который к свету открыт во всю ширину пещеры» («Государство», книга VII, (514 а).

В ней (пещере) святилище нимф; наядами их называют...

По общему представлению души, нисходящие в мир, вначале сливаются с влагой (Гераклит). Поэтому здесь говорится о наядах – нимфах водных потоков, то есть, читай, душах, ни-

сходящих в мир для воплощения в теле. Богатая влагой, «с журчащей водой ключевой» пещера является важным «этапом» в процессе нисхождения душ на землю. «Поэтому у вступающих в брак как соединяющихся для рождения есть обычай призывать нимф и совершать омовение из источников и неиссякаемых родников» (87, 387).

Много находится в этой пещере амфор и кратеров  
Каменных.

Каменные амфоры и кратеры в символической трактовке имеют непосредственное отношение к нимфам наядам, «так как им подвластны воды, бегущие из камня (87, 388).

Много и каменных длинных станков, на которых наяды  
Ткут одеянья прекрасные цвета морского пурпура.

«Кто поверит, – задается вопросом Лосев о прямом смысле стихов, – что богини ткут пурпурную ткань на каменных станках в темной пещере, особенно если он услышит, что эту божественную ткань можно видеть как пурпурную?» (87, 384).

То есть в этих стихах на самом деле подразумевается процесс нисхождения в мир душ и создания для них телесной оболочки. Под камнями подразумеваются кости человеческие, которые «...в живом организме и есть камни или подобны камням» (87, 388). В древности цвет пурпура достигался с помощью крови животных. Здесь – прямая связь с идеей сотканной из крови человеческой плоти.

Пчелы туда (в амфоры) запасы свои собирают.

Мед (запасы пчел) – для древних имел несколько значений – был символом наслаждений, выполнял очистительную функцию, являлся средством для предупреждения тления, а по одной из версий, был тем самым нектаром, что в совокупности с амброзией составлял «пищу богов». В «Илиаде» читаем:

Другу ж его и амброзию в ноздри, и нектар багряный  
Тихо влила, да тело его невредимо пребудет (38, 324: 38-39).

Лосев отождествляет упоминание Гомером багряного цвета нектара – с красным цветом меда.

Нимфы, то есть души, идущие в мир становления, назывались древними – пчелами, дарующими наслаждения. Мед же был для древних не только символом живительной силы, но и смерти, его посвящали богам царства Теней. (К примеру, в трагедии Эсхила «Персы» Атосса приносит в дар подземным богам белое молоко, ключевую воду, плоды маслины и «мед прозрачный, пчел трудолюбивых дар» (198, 57). Если мед у древних считался одновременно символом наслаждений и смерти, то горькая желчь, которую они также посвящали богам – являлась у них символом жизни. «...смерть – разрушительница скорбей, а жизнь полна страданий и горечи» (87, 389).

«Итак, – делает вывод Лосев, – соты и пчелы – наиболее подходящие символы, общие водяным нимфам и душам, которые, как невесты, идут в мир становления» (87, 389).

В пещере два входа.

Людам один только вход, обращенный на север, доступен.

Вход, обращенный на юг, – для бессмертных богов. И дорогой

Этой люди не ходят, она для богов лишь открыта...

Символическое отождествление пещеры с космосом раскрывает и таинственное значение южного и северного входов в нее.

В представлении древних, небесный свод имеет «два предела – один не южнее зимнего тропика», находящегося около созвездия Козерога, «другой – не севернее летнего», находящегося у созвездия Рака. В этих созвездиях находились «двое врат» (87, 390). Врата у созвездия Рака – северные, у созвездия Козерога – южные. Процесс движения душ в мир и, после смерти человека – из него, имеет следующую картину: через северный вход души нисходят вниз («Людам один только вход, обращенный на север, доступен» – в «мир становления»), через южный же поднимаются вверх («Вход, обращен-

ный на юг, – для бессмертных богов»). Под бессмертными же богами, как считает Лосев, подразумеваются не боги, а вечные, возносящиеся к богам души.

Итак, проблема бессмертия, волновавшая людей во все времена и образно выразившаяся в легендах и сказаниях, в фантастических субстанциях типа «философского камня», «живой воды», либо в чудодейственных предметах с вожделенным эффектом – волшебном цветке или граале, в рассматриваемые нами древние времена весьма своеобразно преломилась в рожденном пробуждающимся, но уже пытливым умом человека – в мифологическом творчестве. Интересно, что этот вопрос в шумеро-аккадской мифологии рассматривается более реалистично, нежели в древнегреческой: древнему шумеру путь к бессмертию почти невозможен, когда как намного проще с этим обстоит у греков.

Так, уже в эпосе о Гильгамеше, в поэме «О все видавшем», Гильгамеш, потеряв своего горячо любимого друга Энкиду, начинает философски задумываться о смысле жизни и неотвратимости смерти. Желая себе иной участи, он предельно долгое и опасное путешествие к единственному в мире бессмертному человеку – Утнапиштиму, который заслужил бессмертие не только образцово праведной жизнью, но и тем, что внял советам богов – построил ковчег и спасся со своей семьей и животными во время Потопа<sup>7</sup>. (Подробнее – ниже). Об этом и рассказывает Утнапиштим Гильгамешу при встрече.

Рассказ Утнапиштима о Великом Потопе присутствует в поэме «О все видавшем» не случайно: «Сказание о Великом Потопе не связано с эпосом о Гильгамеше и было включено в повествование лишь затем, чтобы подчеркнуть мысль о том, что только за исключительный, небывалый в прошлом и невозможный в будущем подвиг человек смог обрести бессмертие, что это – единственный случай» (106, 29).

---

<sup>7</sup> Легенда об Утнапиштиме – вавилонская версия о библейском Ное.

Сам Утнапиштим так объясняет основную причину дарованного ему богами бессмертия:

Покинь изобилье, заботься о жизни,  
Богатства презри, спасай свою душу!

На свой корабль погрузи все живое... –

был ему совет богов. И Утнапиштим все исполнил, включая и самое тяжкое: «презрение к богатству» (13, 111).

Когда Гильгамеш понял, что обрести бессмертие ему невозможно, как, впрочем, и всем остальным простым смертным (Потопа больше не предвидится, да и шансов стать праведным избранником богов – и того меньше), он опечалился настолько сильно, что невероятно разжалобил жену боговерного Утнапиштима. В результате тот решает открыть Гильгамешу тайну продления жизни (что, с первого взгляда, казалось намного проще, нежели достигнуть бессмертия). Гильгамеш достает со дна моря Смерти волшебный цветок, заключавший в себе силу продления жизни. Только и здесь не везет герою – воспользоваться силой цветка самому или дать возможность сделать это другим – ему мешает рок.

Здесь – то мы и подходим к кульминационной части поэмы, ярко выражающей основную ее мысль - недостижимость человеком того, чего «не положили» ему боги - бессмертия:

Гильгамеш, куда стремишься?

Жизни, что ищешь, не найдешь ты.

Боги, когда создавали человека,

Смерть они определили человеку (106, 28).

Или:

Ярая смерть не шадит человека.

Разве навеки мы строим дома?

Разве навеки мы ставим печати?..

Спящий и мертвый друг с другом схожи –

Не смерти ли образ они являют?

Человек ли владыка жизни? (13, 114)

Зато на фоне темы неотвратимости смерти человека, в поэме провозглашается оптимистическая идея нетленности, бессмертия славных его дел, совершенных при жизни. Утнапиштим говорит Гильгмешу такие слова:

Плоть богов и людей в твоём теле тaitся (13, 114).

Вместе с тем боги при жизни человека дали ему немало, чему он и должен быть им благодарен до самой смерти:

Днем и ночью да будешь ты весел,

Праздник справляй ежедневно...

Гляди, как дитя твою руку держит,

Своими объятьями радуй подругу –

Только в этом дело человека (106, 28).

Как мы уже говорили, в древнегреческой мифологии подход к философскому вопросу бессмертия более прост. Порой, оно заслуживается не только прижизненными подвигами, но и достигается правом наследования. Так, сын Зевса и смертной женщины Геракл вознаграждается бессмертием и, мало того, принимается в сонм олимпийских богов за героическую и полную страданий жизнь (78, 113); в наследство от отца своего Зевса еще при рождении получает бессмертие великий герой Греции Полидевк (78, 381).

Правда, и здесь нельзя сказать, что факт получения «мифологическими» греками бессмертия был столь уж частым явлением: у Зевса и других богов было доброе множество сыновей от смертных женщин, которым в этом смысле повезло значительно меньше. Это касается сына Зевса и дочери речного бога Асопа Эгины – Эака (78, 178); сына Зевса и многострадальной Ио – Эпафа (78, 180); сына Зевса и Данаи – Персея (78, 186); сына Зевса Тантала (78, 211); сыновей – близнецов Зевса и дочери речного бога Асопа Антиопы – Зета и Амфиона (78, 232); сына бога Гермеса и Херсы – Кефала (78, 320); сына бога Посейдона и Эфры – Тесея (78, 335)...

Таким образом, несмотря на недолговечность жизни, неотвратимость смерти и тленность земной оболочки, человек жи-

вет извечной мечтой о бессмертии. Эта недостижимая мечта выразилась в легендах и мифах, и всегда существует в человеческом сознании. Во всех религиях, политеистических и монотеистических, бессмертной является душа человека.

Мечта побеждает реальность и рождает новые мечты.

### **1.5. Бродячие сюжеты или конвергенция?**

*(отражение в памятниках письменности особенностей мировоззрения древнего социума)*

Беспомощный перед неизвестным миром и непредсказуемой природой человек все события рассматривал через призму сверхъестественного. Все, что ему оставалось – это объяснять явления, перед которыми он был бессилён, воздаянием или карой Божьей.

И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их (Быт. 6:7) (118, 21).

...разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились;

И лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей.

В сей самый день вошел в ковчег Ной, и Сим, и Хам и Иафет, сыновья Ноевы, и жена Ноева, и три жены сынов его с ними... (Быт.7: 11-13) (118, 23).

История о том, как Ной спасся со своей семьей и животными от страшной водной катастрофы – Потопа, известна всем. В плане рассматриваемых нами особенностей мировоззрения древнего человека встает вопрос о том, являются ли некоторые события (в данном случае истории о Потопе), особенно часто описанные в легендах, сказаниях и мифах разных народов: 1. следствием известной теории А. Веселовского «бродячих» сюжетов; 2. творческим воплощением какого-либо одного колоссально грандиозного события, которое навсег-

да запечатлелось в памяти человечества; 3. результатом конвергенции, понятие которой мы, в большинстве случаев, противопоставляем в нашей работе вышеназванной теории А.Веселовского.

На определенном этапе своей литературоведческой деятельности<sup>8</sup> (70-80 гг. XIX столетия) Веселовский считал, что идентичность сюжетов разных народов – это бесспорный результат заимствований. «И среди этой бесформенности сказочного материала вы встречаете знакомые нам схематические темы, сюжетность европейских, индийских, персидских сказок. Это – захожие сказки». Или: «В сущности мы не знаем ни одного изолированного племени, то есть такого, о котором мы могли бы сказать достоверно, что оно когда бы то ни было не приходило в соприкосновение с другим» (29, 303).

На наш взгляд, причиной схожести сюжетов у разных народов не всегда являются «бродячие сюжеты», а чаще так называемая конвергенция, когда в различных культурах *независимо* друг от друга возникают сходные или даже одинаковые явления (в данном случае рождаются идентичные сюжеты). Все народы имеют общечеловеческий, на уровне бессознательного, архетип психологического и духовного развития (константные модели). Результатом дальнейшего самовыражения этого архетипа и является, как мы считаем, конвергенция. Конвергенция – «в этнографии, термин для определения сходных или одинаковых, но независимо друг от друга возникающих явлений в культуре разных народов» (159, 623). Подробнее – ниже (2.7. «Проблема конвергенции в средневековой литературе Востока и Запада»).

Однако в определенных, и далеко не частых случаях феномен идентичности сюжетных мотивов у разных народов

---

<sup>8</sup> Немного позже Веселовский приходит к так называемой «этнографической теории», сущность которой состоит в том, что сходство и повторяемость сюжетных мотивов в фольклоре разных народов объясняется единством их психических процессов. Однако возможность фактора заимствования до конца ученым не отвергался и в данном учении.

можно объяснить именно теорией «Бродячих сюжетов» Веселовского. Приведем в данном параграфе подобный пример.

Рассматривая данную проблему на примере известной истории о Ное, мы обнаруживаем ряд нуждающихся в освещении вопросов: прежде всего, это факт достоверности самой, якобы произошедшей в древности, губительной для всего живого водной катастрофы. Имел ли в истории место этот катаклизм, и если имел, то являлся ли действительно всемирным, или же это определение отвечало примитивным представлением географии древних летописцев?

Интересен вопрос: откуда взялись идентичные легенды о Потопе, от которого спаслись несколько человек, давших начало, якобы, новому роду людскому – почти у всех народов мира? Это:

1. Библейское предание о Потопе;
2. Вавилонское предание о Потопе – Ной – царь Ксисутрус, Ной – Утнапиштим;
3. Египетское предание – спасение от учиненного богами Потопа нескольких пастухов;
4. Греческий миф – от Потопа, насланного богами на землю с целью уничтожения погрязших в грехе людей, спасается Дюкалион на построенном им ковчеге. Гора, к которой пристает ковчег греческого Ноя – Парнас. Голубь служит Дюкалиону информационным средством о разбушевавшейся стихии;
5. Индусская легенда гласит о некоем, построившем ковчег и спасшемся от Потопа Ману;
6. Китайский Ной – Фа – Ге. Предание рассказывает о его спасении от Потопа со своей семьей. Причина Потопа – гнев богов на восставших против них людей;
7. Друидское предание – «благочестивый патриарх» спасается от Потопа на ковчеге. Причина потопа – «великое разращение» людей;
8. Полинезийское сказание – несколько человек спасаются от Потопа;

9. Мексиканское предание – семья спасается от Потопа;

10. Перуанское сказание – мужчина и женщина спасаются в ящике от страшного Потопа;

11. Легенды американских индейцев – несколько человек спасаются от разбушевавшихся вод;

12. Гренландское предание рассказывает о великом водном катаклизме, произошедшем в результате того, что дрогнула, пошатнулась земля. Спаслись только мужчина и женщина, от которых пошел новый род человеческий (см. 35, 82-83).

Рассматривая вопрос о феномене идентичности одного и того же сюжета у разных, территориально отдаленных друг от друга народов, представим три версии на характер самого Потопа.

Первая версия: Потоп действительно был всемирный, оттого и предания об этой катастрофе имеют всемирный масштаб. Причиной являлось или смещение оси Земли (вспомним гренландское предание), что вызвало, в свою очередь, смещение морей и океанов из одного полушария в другое, или страшное землетрясение, всколыхнувшее воды и породившее гигантские цунами;

Вторая версия: все обстояло значительно проще – не было никакого Всемирного Потопа, а были локальные катаклизмы – смерчи, цунами, землетрясения, наводнения и т.д., память о которых отразилась в мифах разных народов;

Третью версию мы бы назвали теологической. Заключается она в следующем: Потоп охватил лишь область Месопотамской низменности, Междуречье, откуда, по библейским преданиям, берет начало род человеческий:

... четвертая река Евфрат.

И взял Господь Бог человека,

И поселил его в саду Едемском (118, 15: 14-15).

Если так, то людей было еще немного, и они не только не успели заселить всю землю, но даже, скорее всего, не распространились за пределы Тигро-Евфратского бассейна. Поэтому,

чтобы погиб «весь род людской», Потопу достаточно было охватить лишь эту территорию. В пользу аргумента, что человечество не успело распространиться далеко от Междуречья, говорит и анализ текста V главы Бытия Ветхого Завета. Здесь подробно описывается родословие от Адама до Ноя (Адам, Сиф, Енос, Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусаил, Ламех, Ной). Возможно ли, чтобы человечество, насчитывающее всего десять родов, успело заселить всю землю? Теолог и исследователь доктор Генри Гелей считает, что в тот исторический период «человечество еще не распространилось очень далеко от Евфратского бассейна» (35, 81). Это означает, что люди расселились по земле позже Потопа, передавая из уст в уста предания о спасшихся от гибели их общих предках.

О том, что Потоп – действительно реальное историческое событие, говорит не только ряд сказаний с конгениальным сюжетом. До нас дошли дощечки с клинописью, упоминающие об этом грандиозном событии, и также археологические данные говорят в пользу этого факта.

Джорджем Смитом из Британского музея в 70-х гг. XIX столетия во время археологических раскопок в ниневийской библиотеке Асурбанипала были найдены дощечки, запись на которых гласила о страшном водном бедствии и спасении от него всего нескольких человек (см. 35, 84).

Доктор С. Лангдон, руководитель Объединенной Экспедиции Музея Фильда Оксфордского Университета в 1929 году при раскопках города Киш, расположенного когда-то на восточной окраине Вавилона, обнаружил в нижнем пласте полуметровый слой нанесенной водой глины. Под раскопанным Кишем и под «потопной» глиной были обнаружены остатки абсолютно иного типа культуры. Это, по обоснованной версии Лангдона, достаточно серьезное доказательство произошедшего в древности сильнейшего водного катаклизма. Кроме того, содержание записей найденных дощечек подтверждают эту версию: в них сообщается, что Киш был пер-

вым городом, который был построен после водной катастрофы (см. 35, 86).

В том же 1929 году доктором С. Вуллеем, руководителем Объединенной Экспедиции Музея Пенсильвании и Британского Музея по раскопкам города Ура, под самым основанием развалин был обнаружен трехметровый, совершенно чистый слой нанесенной, по всей вероятности, большим количеством воды, глины. «... эти трехметровые осадки на большой глубине (...) не могли быть нанесены водой при разливе рек, а лишь только таким большим разливом воды, как библейский Потоп» (35, 85). Более того, цивилизации «нижнего» и «верхнего» городов (а под слоем глины были обнаружены остатки «допотопного» города) – настолько отличались друг от друга, что это лишний раз доказывало внезапную и грандиозную перемену в истории человечества.

Аналогичный слой песка и глины, совершенно без каких-либо остатков человеческой культуры (как и в первых двух случаях) был обнаружен и под развалинами Фары, родины Ноя в 1931 году доктором Пенсильванского Университетского Музея Эриком Шмидтом.

Исследователь Баландин Р.К. факты о найденных следах – свидетельствах свершившейся в древности грандиозной катастрофы подвергает скептическому анализу. Он пишет, что «подобные следы катастрофических наводнений встречаются и в других местах региона, но в слоях более молодого возраста» (13, 112). Наводнения не были редкостью на территории Междуречья, поэтому не исключено, что наносные слои глины менее внушающей толщины и «более молодого возраста» были оставлены позже разливами рек и «в других местах региона». Более того, Баландин вовсе не против версии о свершившемся Потопе, однако имеет он собственный, далекий от каких-либо сверхъестественных объяснений, взгляд: «Так или иначе, а необычайно сильный потоп действительно был, и какой-то предусмотрительный шумер вполне мог подготовиться к не-

му, построив ковчег» (13, 112). Без какой-либо примеси мистики звучит здесь и причина самого водного катаклизма: учитывая, что Междуречье – долина наводнений, то тот факт, что люди изменили ее природу к худшему – уничтожили, к примеру, леса под пахотные зоны – способствовал тому, что наводнения стали более масштабными и сильными. И вот этот самый предусмотрительный шумерский Ной (Ксисутрос или Утнапиштим), будучи умнее остальных, предугадывает страшную водную катастрофу и спасается на им же выстроенном корабле (см. 13, 113). То есть, исследователь исключает из своего герменевтического толкования библейских событий о Потопе, обусловленное особенностями мировосприятия древних сверхъестественное объяснение причин водной катастрофы, и принимает во внимание только возможность логической последовательности событий.

В данном случае мы хотим сразу отвергнуть объяснение феномена схожести сюжетов о Потопе конвергенцией. Как пишет доктор Генри Геллей: «Такое всемирное убеждение не исходит из инстинктивных чувств нашей природы, а, должно быть, базируется на исторических фактах» (35, 83). Более того, здесь имеет место факт «бродячести» сюжета о Потопе, который распространился уже после того, как люди, потомки Ноя, расселились по земле. Грандиозная катастрофа оказалась таковой только для Тигро-Евфратского бассейна, и спасшиеся люди увековечили предания о страшных событиях, которые впоследствии передавались из уст в уста, а затем и записывались представителями новых, ведущих род от прародителя Ноя, поколений.

Итак, библейский сюжет о Потопе до сих пор волнует историков, теологов, археологов и других ученых. Опираясь на исследования доктора Генри Геллея, мы утверждаем версию Потопа локального характера (Тигро-Евфратский бассейн), а многочисленные сюжеты об этой катастрофе, в том числе и в

Ветхом Завете – объясняем явлением «бродячести» сюжетов (А. Веселовский).

### **1.6. «Судьба» в мировосприятии античного социума**

В ранние периоды античности в психологии социума господствовало умонастроение с «ансамблем», в котором преобладали социально-чувственные элементы (см. выше, 1.1). Интересно в этом плане восприятие такого социального чувства, как судьба.

«Судьба, – пишет А. Лосев, – не является в античности чем-то случайным и необязательным» (86, 536). Именно потому, что античная космологическая эстетика являет собой чувственное, интуитивное, а не дискурсивное восприятие, судьба в мироощущении античного человека «не подлежит исследованию, не имеет никакого имени и превышает человеческие потребности и человеческие способности» (86, 536). Окружающий мир, то есть то, что видимо и осязаемо, управляется судьбой. Судьба же «непознаваема и практически для человеческого разума отсутствует» (86, 536). Но присутствуют боги, каждый из которых воспринимается предельным обобщением разных областей и сторон диалектики космоса. «Явлений и процессов воды много, но ее предельное обобщение только одно – Посейдон. Поэтому, с точки зрения ранней античности, судьба и боги суть одно и то же» (86, 537).

Понимание греками сущности судьбы и богов явилось отражением специфики их социальных чувств, взаимосвязанных с особенностями их умонастроения, колоритом их мировосприятия. Так, греки времен Гомера буквально «видели» богов рядом с собой, как пишет социальный психолог Б.Ерунов, считали, что они «вмешиваются в действия людей и определяют их поступки» (57, 113). То есть, соответственно, с человека снималась всяческая ответственность за свои деяния, которые целиком и пол-

ностью связывались «с высшей волей» (57, 113). Ерунов приводит в пример «Илиаду» Гомера, в которой многие решения и поступки Ахеллеса принадлежат богине Афине.

Стараясь приспособиться к непредсказуемому миру, греки «стремились найти способ предвидеть будущее в разных его аспектах» (57, 113). Судьба была для них фатальной, но могла иметь «тайные» альтернативные версии. Докажем это на примерах.

На сюжетах о роковой фатальности судьбы построены многие мифы, а затем и древнегреческая литература. К примеру, одна из версий мифа «Мелеагр», по которой богинями судьбы Мойрами герою уготована участь зависимости жизни от тлеющей головни. Мелеагр своей судьбы не избегает (78, 357). Царю Аргоса Акрисию предначертана смерть от еще не родившегося внука – как не старался, не ушел от судьбы Акрисий – был он все же убит отважным героем Персеем (78, 205). Эдипу оракулами предсказана злосчастная судьба, все попытки избежать которой и ведут героя по роковому кругу. Царю города Писы Эномаю предзнаменовал оракул гибель от мужа его дочери. Понятная реакция Эномая – он делал все, чтобы дочь не вышла замуж. Вплоть до уничтожения любых претендентов на ее руку. Лишь однажды вышла роковая «осечка» – с легендарным царем Пелопсом (по имени которого происходит название Пелопонеса). Не избежал Эномай предсказанной оракулом судьбы – пал от руки Пелопса (78, 214). Предугадывает Прометей злые испытания, ждущие несчастную Ио, которые точь-в-точь сбываются (78, 169). Знает до мелочей Прометей и свою собственную судьбу (78, 158-176).

Судьба для грека мифологического времени – «не подлежит исследованию, не имеет никакого имени и превышает человеческие потребности и человеческие способности» (86, 536). Понимание судьбы для древнего грека связано с «приматом чувственной интуиции» (86, 536). Судьба управляет всем, даже видимым космосом, и так как боги, в понимании антич-

ных греков, являются «предельным обобщением разных областей космоса и разных сторон его бесконечно изменчивой жизни» (86, 537), то боги и космос также воспринимаются отождествленно. И сами великие боги, в представлении древнего грека, не ведают своей судьбы, и не властны над ней, как простые смертные. Так, основная причина наказания Прометея Зевсом заключалась в том, что этот титан с «титанической» стойкостью скрывал имя богини, от которой у любвеобильного вседержателя мог родиться более могущественный сын, чем он сам. Но вместе с тем, выходит, что судьба хотя и фатальна, однако, иногда все же может иметь, как мы уже говорили, альтернативную версию. Так, когда Прометей, наконец, открывает Зевсу так тщательно хранимую им доселе тайну, то выясняется, что есть способ избежать судьбы, то есть рождения нежелательно наследника, а именно: просто не вступать в брак с морской богиней Фетидой. С другой же стороны, сама богиня Фетида также не властна над своей судьбой, Мойры «вынули ей такой жребий (...) – кто бы ни был ее мужем, от него родится у нее сын, который будет могущественнее отца» (78, 175). В мифе остается неясным, что же толкнуло богинь судьбы на подобное решение, может, беспросветная скука, а может, неугомонное чувство юмора, но зато ясно другое: Зевс виртуозно обхитрил безжалостных богинь: морская богиня Фетида была выдана замуж за смертного героя Пелея (78, 175).

Лосев пишет о понимании судьбы греками периода античной классики: «То решение рока, которое имеется на сегодняшний день, на завтра сможет стать совершенно другим, и это изменение судьбы совершенно никому неизвестно» (86, 538). Поэтому, если судьба в лучшем случае неизвестна, в худшем – переменчива, то, стало быть, у личности создается некоторая свобода выбора и действий. То есть «свобода воли в классической древности никак не расходится с определением судьбы» (86, 539). Лосев приводит величайших героев Греции –

Ахилла, Геракла, Прометея, которым известна их судьба, но которые поступают совершенно независимо этому знанию: «Античная судьба – это сама объективная действительность, законы которой неизвестны; но осуществление этих законов не только не мешает героизму сильной личности а, наоборот, впервые делает его возможным» (86, 539).

### **1.7. Особенности мифологического мировосприятия социума**

Мифологическое мировосприятие социума в данном исследовании легче рассматривать с позиции условного деления его на дорефлективное (буквальное) и рефлективное.

Под дорефлективной, буквальной подразумевается мифология, так сказать, в «чистом виде», в каком «она признавалась в глубинах народной истории, еще до всякой рефлексии» (87, 163), и существовавшая в мировосприятии людей периода общинно-родовой формации.

Как известно, общинно-родовая формация имеет основополагающим фундаментом родственные отношения, и это не только касательно распределения труда и продуктов труда между членами общины, но и всей специфики мышления, мировосприятия доклассового социума. Весь окружающий первобытного человека непознанный, чудесный, одушевленный и неодушевленный мир воспринимался им как огромная родовая община. Как характеризует Лосев особенность общинно-родового мировосприятия: «...поскольку такое всеобщее одушевление жизненно-родственных элементов есть признак мифологического сознания, то необходимо считать, что основной метод общинно-родового мышления – это мифология» (88, 6).

Представим себе особенности мировосприятия человека древнейшего хтонического (от гр. «земля»), или доолимпий-

ского периода: он беспомощен и несведущ в окружающем мире, который видится ему непредсказуемым, хаотичным, беспорядочным, сплошь одушевленным и полным непонятных враждебных сил. «Все вещи и явления в сознании первобытного человека исполнены беспорядочности, несоразмерности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса» (101, 326).

Самым явным во всем этом калейдоскопе ощущений человека хтонического периода является его восприятие материальной субстанции – земли. Примитивное первобытное сознание находит отождествление земли с женщиной (матриархат), которая тоже рождает, кормит, создает условия к выживанию и т.д., «...земля понимается как источник и лоно всего мира, богов, демонов, людей» (101, 326).

Так как мирозерцание «хтонического» человека определялось особенностями его первобытного мышления, то коротко напомним его основные этапы:

– фетишизм, когда «необходимые для мышления душа и дух» (88, 8) воспринимаются неотделимыми от материи (демон дерева в нем же самом и неотделим от него);

– анимизм, когда дух в процессе «растущей мифологической абстракции» (88, 9) в мировосприятии первобытного, постепенно отделяется от материи. Его представление населяется многочисленными живыми существами, несвязанными с предметами, обособленными от них. (Демон становится демоном всех деревьев вообще);

– Развитой анимизм, когда в результате все больше растущей мифологической абстракции в представлении первобытного человека образуются демоны уже обобщенных субстанций, «всей земли и всего неба» (88, 9).

Так, в период, когда демон воспринимался еще слитно с вещью, то есть, существовал в ней (фетишизм), Зевс в пелопоннесском городе Сикион представлялся и почитался в виде пирамиды, а на Ликейской горе в Аркадии – в виде колонны.

Его божественной жене Гере повезло значительно меньше – ее воспринимали обрубком дерева, а на Самосе – в виде доски. Аполлон был пирамидой, когда как его мать Лето на Делосе – необработанным поленом (см. 101, 327).

Стоит сказать несколько слов о так называемых «архаических» фетишах, которые почитались даже в античный период. Всем известна история о том, как находчивая Рея подсунула своему суженому Кроносу на обед вместо маленького сына Зевса – кусок камня, завернутого в материю. Когда (видно, слегка подавившись), Кронос изверг «суррогат» из своей утробы, этот «святой» камень надолго стал фетишем в Дельфах, считаясь центром, или как его называют до сих пор, «пупом земли» (101, 327).

Интересно отражение процесса трансформации мировосприятия древних, перехода от фетишизма к анимизму в мифологии. В период расцвета фетишизма древние считали, что со смертью предмета (например, дерева) его демон умирает вместе с ним. Это отразилось на мифологических образах – нимфах гамадриадах, умирающих вместе со своим деревом. Анимистическое мировосприятие отделяет идею фетиша (101, 328) от самого фетиша. В мифологии появляются нимфы дриады, которые продолжают жить после смерти своего дерева.

Еще одна особенность, характеризующая мифологическое мировосприятие греков дорефлективного периода: окружающие их одушевленные существа – боги и демоны воспринимаются как «существа материальные, чувственные» (101, 328-329). Самым грубым проявлением материи считалась земля, более «нежной» – вода, того тоньше – воздух и самой тонкой – огонь. Демоны состояли из всех этих стихий. Богам была оказана большая честь – они состояли из наитончайшей материи – эфира (101, 328-329).

Достаточно припомнить анимистических демонов, которых породило дорефлективное воображение греков: титаны, циклопы, сторуки, старухи эринии, стоголовый Тифон, Эхид-

на и т.д. Тифоном же порождаются еще более жуткие, чем он сам, чудовища: пятидесятиголовый Цербер, собака Орф, Химера с тремя головами, лернейская гидра, Сфинкс – убийца, немейский лев и т.д.

Проявлением особенности мировосприятия первобытного человека в дорефлективной мифологии явилось создание миксантропических (соединяющих в себе черты человека и животного) образов: кентавров, сирен. Наличие подобных образов в мифологии говорит о том, что человек хтонического периода еще ощущал себя неотделимо от окружающей его природы.

В период развитого анимизма в мировосприятии древних происходит существенная трансформация, которая отражается в дорефлективной мифологии уже антропоморфическими (то есть очеловеченными) образами богов и демонов. «Именно у греков этот антропоморфизм достиг своего наивысшего оформления и выразился в целой системе художественных или пластических образов» (101, 329). (Зевс, Гера, Афина и др.)

Основным признаком дорефлективной буквальной мифологии Лосев считает неразделенность в ней идеи и материи. «Миф есть субстанциональное тождество идеи и материи» (87, 204). «Древний миф потому и представляется нам фантастическим, что в нем все идеальное буквально тождественно с материальным» (87, 163-164). Это выражается в эквиваленте времени и пространства, например, когда боги без труда, «в один момент» преодолевают огромные расстояния (например, миф «Эрехтоний, Эрехтей»). Боги вездесущи, они обладают способностью присутствия в нескольких местах одновременно. Боги также еще и всеведущи, все скрытое всегда явно им (например, миф «Тантал»).

С другой стороны, антропоморфизм богов опускает их до человеческого уровня, делает похожими на подвластных им людей: они хитры, коварны, любвеобильны, неверны, часто мстительны и злы. («Зевс свергает Крона», «Сыновья Алоэя», «Ио», «Марсий», «Европа», «Диоскуры – Кастор и Полидевк»,

«Ниоба» и др.). Боги требуют поклонения и почитания, в противном случае – месть (миф «Ниоба»); исполняют несправедливые молитвы людей о смерти ближнего («Мелеагр»); вымещают на людях свои собственные беды («Геракл») и т.д.

Вообще, трансформация мировосприятия социума, обусловившая переход от матриархальных представлений к патриархальным отражается в мифологии синкретизмом признаков уходящего и нового уклада жизни. Так, характер женских образов в некоторых мифах совмещает в себе два совершенно различных типа мировосприятия – собственно матриархальных отношений («Мелеагр», «Амазонки» и др.) и отрицание матриархата (женщина несет горе своим близким («Ниоба», «Аэдона» и др.). Приведем также в пример миф о рождении Афины Паллады. Зевс проглатывает ее мать Метис, в результате чего прекрасная богиня появляется из головы великого небожителя в полной амуниции воина (78, 70). В данном Сюжете различаются такие рудиментарные мотивы, как каннибализм (Зевс съедает Метис), элемент матриархального прития сущего (Зевс рождает), фетишизм (вооружение рожденной Афины) – в синкретизме с патриархальным приматом мужского начала, идеи всеисилия и беспредельной мудрости главного божества – вседержателя.

В конце концов, трансформация первобытного мировосприятия окончательно утверждает патриархальные отношения. В мифологии эта глобальная мировоззренческая модификация социума ознаменовалось началом так называемого олимпийского, героического периода. Верховное божество Зевс вступает в свои патриархальные права, подчинив себе других богов и воцарившись на горе Олимп. Предшествует этому – конфликт и борьба Зевса с его отцом Кроном – «за власть над миром», в который вовлекаются и титаны («Зевс свергает Крона. Борьба богов-олимпийцев с титанами», см. 78, 15).

Символическим отражением трансформации мировоззрения социума (матриархат-патриархат) в мифах являются сю-

жеты о гибели порожденных еще в доолимпийский период, ужасающих чудовищ. Боги и герои нового мировоззрения безжалостно расправляются с ними, создавая новый, более свободный от притязаний всемогущей природы, мир. Так, Аполлон убивает Пифона, и основывает на месте победы свое святилище (78, 44), убивает змея – дракона Кадм (78, 224), Медузу – Гаргону – Персей (78, 186), Химеру – Беллерофонт (78, 207), немейского льва, лернейскую гидру, стимфалийских птиц, эриманфского кабана – великий Геракл. Символика ухода матриархальных отношений различается в мифе о девятом подвиге «Геракла» – «Пояс Ипполиты», когда герой уничтожает воинственное племя амазонок: «Побеждены были грозные воительницы, их войско обратилось в бегство, многие из них пали от руки преследовавших их героев» (78, 274). Конфликт отживающего матриархального мировоззрения с утверждающимся патриархальным нашел символическое выражение в мифе «Борьба Зевса с Тифоном». Это чудовище было порождено воплощением женского начала – Геей – Землей в отместку новому верховному богу за то, что тот победил ее сыновей – титанов. И Тифон был повержен Зевсом (см. 78, 17).

Процесс эволюционно-мировоззренческих модификаций социума происходит и в отношении представления окружающего мира. Вместо ужасающих чудовищ, олицетворявших страх древних перед непознанной природой, в их мироощущении утверждается уверенность в собственных силах. Человек пытается убедиться в возможности противостоять этой природе, психологически проецируя это подсознательное желание на характер мифологических образов. Так, Эдип смог разгадать загадку Сфинкса – синкретического чудовища (зооморфизм плюс антропоморфизм – «с головой женщины, с туловищем громадного льва, с лапами, вооруженными острыми львиными когтями, и с громадными крыльями» (79, 433). В итоге разум убивает Сфинкса, он, «взмахнув крыльями, бросился со скалы в море» (79, 434). Разумные предупреждения

спасают Одиссея и его спутников от сирен (79, 390). Также разум помогает аргонавтам избежать смерти от Симплегад, которые после этого «остановились, навеки неподвижные...» (79, 235).

Новые детали психологического характера мы наблюдаем и в отношении человека к своим вездесущим богам. «Процесс разложения родовых отношений, формирование раннеклассовых государств в Греции нашел отражение в греческой мифологии, в частности в гомеровском эпосе (101, 331). Это уже не благоговейная всепокорность и страх, а явные попытки возвыситься до олимпийских небожителей, дерзкие поползновения сравниться с ними. «Герои в этой мифологии заметно смеют» (101, 331). Так, изложенный по поэме Гомера «Одиссея» миф «Тантал» повествует о любимце богов, сыне Зевса, равному которому по богатству не было во всей земле. Статус смертного, не в пример прежним героям, явно завывается: «Боги смотрели на своего любимца, как на равного себе» (79, 119). И более того, в свою очередь, и Тантал «стал считать себя равным самому тучегонителю Зевсу» (79, 119). Он не только брал с Олимпа пищу богов и раздавал ее смертным людям, не только разглашал тайны богов на земле, но и решился на страшное преступление с целью испытания всеведения небожителей (см. 79, 120).

Извечное желание человека воздействовать на неуправляемые силы природы и на судьбу проявилось в мифологии мотивом проклятия, влекущего за собой гибель целого рода.

Проклинает Лая, будущего отца Эдипа, Пелопс за то, что тот похитил его сына. Отсюда и начинается трагическая история Эдипа, как мы знаем, роковым образом убившего своего отца, и затем женившегося на собственной матери. Проклятыми оказываются и его сыновья – Этеокл и Полиник, и их дети (см. Н. Кун «Легенды и мифы древней Греции») (79, 431). (Также «Эдип-царь», «Антигона» Софокла).

Из-за своего вероломства сам Пелопс также оказывается проклятым вместе со своим потомством – возничим царя Эномая Миртилом («Пелопс», 79, 121). Сыновья Пелопса Атрей и Фиест становятся убийцами своего сводного брата Хрисиппа, затем из-за жадности и жажды власти ссорятся между собой и втравливают в эту вражду своих детей. Первым погибает от руки своего, ничего не подозревающего отца Атрея – подсланный к нему Фиестом Полисфен, затем Атрей мстит брату Фиесту страшным убийством его сыновей Полисфена и Тантала. В конце концов, сын Фиеста Эгисф, подсланный Атреем убить отца, вовремя все узнает и направляет оружие против Атрея. Известные герои, Менелай и Агамемнон – также сыновья Атрея. Агамемнон убивает Фиеста и воцаряется в Микенах, где когда-то был царем его отец (см. 79, 216).

Итак, как в зеркале, в дорефлективной мифологии отразились основные этапы трансформации социума древности – феишизм, анимизм, матриархат, патриархат, разложение родовых отношений.

### **1.8. Символическое толкование мифологических образов** *(эволюционно – мировоззренческие модификации социума. Период рефлексии)*

Трансформация мировосприятия социума приводит к тому, что после мифологического, дорефлективного периода, когда зачатки, элементы философии существовали «в слитном и нерасчлененном виде» (88, 36) наступает период так называемой рефлексии, то есть развития и расцвета античной философии. «...Вся античная философия оказалась не мифологией, но рефлексией в отношении мифа с неизбежным в таких условиях выдвижением вместо цельного мифа какой-нибудь той или другой его рефлексивно формулируемой стороны» (88, 193).

В V век до н.э. в Греции утверждается рабовладельческая формация. Греция представляла собой сеть небольших суверенных городов-полисов, которые исполняли функции административных центров примыкавших к ним областей. На фоне единой религиозной системы греческих полисов, каждый из них в отдельности имел свои особенности верований и своих богов-покровителей. Даже общий для всех греческий язык преображался в этих самостоятельных городах-государствах в специфические диалекты.

Античная философия формируется мировоззрением рабовладельческого общества. Раб, как вещь, действует не по своей воле – стало быть, он не есть личность, а лишь «чувственно-материальный момент» (88, 12). Рабовладелец, действуя в целях подчинения раба, также не есть «полноценная личность», но лишь достаточно абстрактный интеллект человека (88, 12). Подобное миропонимание экстраполируется на весь окружающий мир. Античная философия построена на представлении космоса, окружающего мира в целом и человека и богов в частности как внеличных существ (см. 88, 200). «Античный чувственно-материальный космос уже сам по себе полон жизни, души и мысли, но в нем нет ничего личностного, нет волящего и намеренно действующего субъекта» (88, 15).

Абсолютно-личностное философское понимание чувственно-материального космоса, «интуиции личности» (88, 200) придут с монотеизмом.

Если в дорефлективный период человек воспринимал окружающий его мир как родовую общину, населенную одушевленными существами, то есть мифологией» (87, 164), то с наступлением рабовладельчества мифология перестала восприниматься, «в слитном и нерасчлененном виде», а стала «объектом мышления» (88, 37). Трансформация мировосприятия социума рабовладельческой формации обусловила наступление рефлективного периода «вместо предыдущего

дорефлективного, то есть наивного и некритического использования мифологических образов» (87, 164).

Так, философия классического периода (VI-IV в. до н.э.) античной философии рассматривает чувственно-материальный космос только как объект, в отличие от «слитного» представления мифологического мировосприятия дорефлективного периода, когда «чувственно-материальный космос был не только объектом, он же был и основным субъектом, он же был и слиянием объекта со всеми субъектами» (88, 37). Вообще, чувственно-материальный космос в философии античности являлся завершающим абсолютом, так как миропонимание античного грека ограничивалось зримыми телесными вещами. Лосев ссылается на бессмертные слова Маркса о том, что «греки были нормальными детьми и что взрослый человек всегда будет с любовью вспоминать свое детство, если оно было нормальным» (88, 33). И если в восприятии ребенка весь необъятный мир суживается до предела его комнаты или дома, то и для античного грека окружающий мир простирался не дальше «видимого, слышимого и вообще чувственно воспринимаемого неба». «...Космос вообще трактовался в античности как пространственно ограниченное физическое тело» (88, 33-34). «Античная Вселенная, космос, упорядоченное множество всех близких и полностью обозримых вещей, замыкается телесным небосводом. Более ничего не существует» (194, 203).

Рефлексию в оценке мифологии Лосев усматривает, прежде всего, у основателя элейской школы Ксенофана, который был не согласен с Гомером и Гесиодом в том, что в их произведениях выведены образы богов, обладающих всеми человеческими отрицательными качествами. Тому же Ксенофану принадлежит мысль, что «люди представляют себе богов по своему собственному образу, так что лошади представляли бы себе богов в виде лошадей, быки – в виде быков. У эфиопов боги курносые и черные, а у фракийцев – голубоглазые и ры-

жие» (87, 164). То есть, происходит трансформация восприятия мифологии, ее осмысление в плане эволюционно-мировоззренческих модификаций. Буквальное ее понимание начинает решительно отрицаться, возникает символическое ее толкование. Это означает начало подверженности мифологии «той или иной рефлексии» (87, 164).

Символическое толкование мифа имело разные значения.

Философское (досократовское) осмысление мифа Лосев характеризует «первым типом рефлексии, пришедшим на смену буквальной мифологии» (87, 166). Сущность подобного истолкования состояла в том, что боги понимались как символизирующие тот или иной материальный элемент (земли, воды, воздуха, огня, эфира). Основоположником этого «аллегорического» подхода к пониманию мифологии считается Фиаген Регийский (VI в. до н.э.). Этот философ даже в гомеровской иллюстрации битвы богов («Илиада») усматривает символический смысл: по его мнению, это вовсе не боги на самом деле борются между собой, а вечные стихии – «сухое с влажным, легкое с тяжелым, теплое с холодным» (87, 166). Далее Лосев приводит ряд примеров из досократовских текстов, в которых древнегреческие боги приобретают различные качества: у Эмпедокла Зевс – огонь и эфир; у Диогена Аполлонийского, Демокрита Зевс – воздух; у Парменида и Эмпедокла богиня Гера – воздух, у Гекатея Абдерского Гефест – огонь (см. 87, 167).

Символическое толкование мифологии нашло свое следующее выражение у Платона и Аристотеля.

Для Платона, говоря словами философа Лосева, «миф есть проблема, логическая и онтологическая одновременно, которая разрабатывается обобщенно-диалектически» (87, 169). Платон понимает богов только как чисто логические категории. Так, проблематика касательно бога Эроса у Платона сводится к тому, что он являет собой не просто любовное стремление, но синтез идеи и материи в их «едином и нераздельном становлении» (87, 174). Платон подвергает «критике

тех поэтов и мыслителей, которые пользуются мифологией в буквальном смысле слова, включая все ее безнравственные моменты» (87, 172). Философ отвергает многие мифы именно из-за последнего обстоятельства, считая, что они неприемлемы для идеального воспитания граждан идеального государства (87, 172).

Аристотель выдвигает концепцию существования ума – перводвигателя, являющегося воплощением мира идей. «Мир идей у Аристотеля не просто существует, но и мыслит сам себя, сам себя утверждает, сам себя оформляет и вообще осмысляет» (87, 176).

Лосев приводит несколько примеров символического подхода Аристотеля к мифологии: когда философ утверждал существование «некоего неподвижного начала в космосе», то он признавал как нельзя лучше подходившую сюда иллюстрацию того гомеровского мифа, в котором образованная богами золотая цепь оказалась бессильна стащить Зевса с Олимпа (87, 178). Или же, когда Афина выбрасывает изобретенную ею же флейту из-за того лишь, что игра на ней уродовала лицо играющего, то это в толковании Аристотеля означало: «игра на флейте не помогает развитию интеллектуальных способностей» (87, 178).

Таким образом, эволюционно-мировоззренческие модификации социума приводят к тому, что мифология начинает подвергаться философскому осмыслению, восприниматься в символическом, аллегорическом плане.

## 1.9. И снова об Эдипе

*(конфликт личности и общества. «Подсознательное» в глубинах мифологических сюжетов в герменевтическом толковании)*

Герменевтическое толкование бессмертной трагедии Софокла «Эдип-царь» во многом позволяет уяснить особенности эволюционно-мировоззренческих модификаций личности и общества в определенные периоды развития, а также раскрыть сложнейшие подсознательные психоаналитические процессы в психологии индивидов.

Исследователь И.Духин пишет, что нельзя ставить «знак равенства» между древним мифом и произведениями, «созданными в иных социальных условиях, на новом этапе художественного мышления, когда господствуют иные представления об окружающем мире и роли в нем человека» (55, 280-287). Духин опирается на высказывание Л.Фейербаха: «Как глупо было бы перенести грека эпохи первых грубых герм в эпоху Фидия и Софокла... Древний грек, перенесенный в эту иную эпоху, либо не чувствовал бы себя больше тем, кто он есть, либо не воспринял бы произведения искусства Фидия такими, какие они есть в действительности; ибо древний грек не понимал бы их» (55, 281).

Вполне понятно, что есть существенные различия в мировосприятии «грека эпохи грубых герм» и грека периода классики, грека периода классики и грека эпохи эллинизма. Однако если принять во внимание, что большинство древнегреческих литературных сюжетов было создано на основе именно мифов, то между теми и другими определенный «знак равенства» не только возможен, но даже необходим.

В. Ярхо в статье «Эдипов комплекс» и «царь Эдип» Софокла (о некоторых психоаналитических интерпретациях древнегреческой трагедии)» пишет, что «толкование всякого

мифа (...) представляет значительные трудности главным образом потому, что начало процесса мифотворчества уходит в отдаленнейшие пласты человеческой предыстории, во времена, когда люди в своем биологическом и общественном поведении подчинялись совершенно особым законам, впоследствии преодоленным» (200, 207-208).

«Эдип-царь» – одно из самых сложных произведений эпохи античности, периода раннего рабовладельческого полиса, времени «осмысления мифов» (200, 208), по Лосеву – периода начала рефлексии.

«Рейтинг» популярности софокловской трагедии держится вот уже две с половиной тысячи лет. Ярхо приводит слова известного русского драматического актера Ю.Юрьева о том, как была воспринята зрителями постановка «Царя Эдипа» в Петрограде, в 1918 году, в дни, когда ожидался, но не состоялся чемпионат по борьбе. Большая часть публики в цирке Чинизелли пришла туда исключительно из-за своих любимцев – тяжеловесов, но «Царь-Эдип» буквально спас положение. «...Все зрители, сидевшие сплошным кольцом вокруг толпы, изображавшей на арене жителей Кадма, зажили одной жизнью с нею, и так же, как она, с затаенным дыханием слушали слова Эдипа...» (200, 190).

Подобный, не ослабевающий на протяжении тысячелетий успех трагедии, конечно же, имеет свои достаточно веские причины. Приведем версии герменевтического толкования аллегорического смысла произведения, которые раскрывают особенности мировосприятия социума раннерабовладельческого классического полиса.

Первая версия – сюжет трагедии отражает конфликт индивида с общественными нормами и традициями в период крушения общинно-родовой формации и становления рабовладельческого полиса. Говоря словами исследователя Ю. Давыдова, «общественное Я» индивида не зависит от его «индивидуального Я» и играет по отношению к нему роль злого ге-

ния» (44, 171). Конфликт, столкновение двух мировоззрений – отживающего общинно-родового и утверждающегося рабочладельческого общества происходит пока на уровне личностных, внутренних переживаний индивида, так как новые социально-мировоззренческие нормы, говоря словами Давыдова, «реализовались пока что лишь в индивидуальном способе жизнедеятельности человека и были «развернуты» только в «микрокосмосе» его уникальной личности» (44, 172).

В античном обществе Давыдов признает факт такого психологического явления, как раздвоение индивида, которое объясняется распространенным в рассматриваемое время убеждением в существовании двух «сфер человеческой деятельности» (44, 153). Одна из этих сфер считалась подвластной индивиду, так как являлась результатом его свободной воли, другая же – зависимой лишь от воли богов или судьбы.

Давыдов относительно первой сферы человеческой деятельности приводит слова Сократа в изложении Ксенофонта Афинского: «...вообще, кто вопрошает богов о том, что можно знать посредством счета, меры, веса и тому подобных вещах, тот... поступает нечестиво» (44, 153). Исследователь приходит к выводу, что «в этой эмансипации определенной сферы человеческой жизнедеятельности из-под власти богов, то есть из-под абсолютного произвола родовых традиций, и состоял первый шаг, который совершил становящийся индивид» (44, 153).

Так называемая вторая сфера человеческой деятельности очень ярко вырисовывается в сюжете трагедии. С самого начала Эдип ведом злым роком, и, как мы уже упоминали, своими отчаянными попытками его избежать, только способствует свершению predeterminedных событий. Ведь не обратись юный Эдип к оракулу по поводу своего происхождения, он бы не узнал уготованных ему страшных бед, и тогда, скорей всего, не покинул бы свой дом и не столкнулся бы с кровными родителями. Страшная эпидемия, поразившая Фивы, оказы-

вается лишь дальнейшим звеном в роковой цепи событий. Эдип снова обращается к оракулу и открывает страшную для себя истину<sup>9</sup>.

Итак, раздвоение индивида в результате его мировоззренческой установки на существование двух сфер человеческой деятельности порождало в нем внутренний конфликт, который, так или иначе, нуждался в разрешении. То есть, по мысли Давыдова, возникала необходимость в примирении этих двух антагонистических сфер, которое, само собой, могло состояться лишь соответственно с утверждающимся мировоззрением раннерабовладельческого полиса. «А для этого сама реальная проблема должна была принять совершенно конкретную – пластически – телесную, образно-зримую форму» (44, 154). Это означало, что данная, неподвластная, неподконтрольная человеку «вторая сфера» должна была стать его же собственной неотъемлемой частью, то есть необходимо было, чтобы «общественные, непредвиденные и неподконтрольные индивиду результаты его деятельности обрушились на его же собственную голову» (44, 154). Именно это происходит с Эдипом. По Давыдову, именно поэтому Эдип берет на себя известную вину, в которой, были повинны боги, а не он. В свою очередь, как мы уже отмечали ранее (см. 1.2. «Бесмертие Эдипа»), добровольное признание своей вины означало для героя его слитность, полное добровольное согласие с традициями общинно-родового целого, ведущими «персонажами» которого являлись боги. «Вопрос о примирении

---

<sup>9</sup> Эпизод в трагедии эпидемии в Фивах имеет под собой реальную историческую основу. Для справки скажем, что во время кровопролитной Пелопоннесской войны, когда жители Афин по разработанному выдающимся афинским деятелем Периклом плану укрылись от спартанцев в стенах города, афинян поразила эпидемия. А. Кравчук в своей историко-художественной хронике «Перикл и Аспазия» пишет, что еще ранее смертельная инфекция с теми же симптомами свирепствовала в Египте и в близлежащих к нему странах, а также поразила жителей острова Лемнос. «Однако нигде не отмечалось такой высокой смертности, как в Аттике» (73, 247). «Вот в эти-то мрачные дни войны и эпидемии Софокл работал над своей драмой «Царь Эдип» (73,248). (Прим. авт.)

индивида со своей общественной сущностью выступал, таким образом, как вопрос о примирении его со своими собственными богами...» (44, 154). Однако в рассматриваемый период единства индивида с общественно-родовым целым уже не было, так как уже утвердилась раннеполисная система классовых отношений. По мнению Давыдова, аллегорическая идея трагедии «Эдип-царь» – это, прежде всего, трагедия изжившей себя формации. А сам сюжет, в этом смысле, является ни чем иным, как «воспоминанием, или «поминками» «о безвозвратно утраченном» (44, 156). «Но подобно тому, как «поминки» (...) выполняли (...) функцию примирения с актом смерти (...), точно также и эти трагедии – «воспоминания» должны были «примирить» грека с реальным фактом утраты его «материнского лона» – общинно-родового целого...» (44, 156).

Процесс утверждения новой социально-общественной формации сопровождается и изменением в мироощущении социума психологического восприятия индивидуальной судьбы. С уходом общинно-родовых отношений личность больше не воспринимается как часть этого целого, и начинает приобретать индивидуальную значимость и ценность. Ломка старой социально-общественной системы, трансформация общественного сознания создают иное, сопереживательное отношение человека к страданиям и смерти ближнего. Таким образом, в самосознании человека «освобождается место» для трагедии. Однако в новом отношении индивида к трагической судьбе другого – есть одна особенность: не сама гибель героя в трагедии воспринимается трагически, а та череда событий, которая неизбежно ведет к трагической развязке. «Смерть получала трагическое значение только в связи со всем путем, который с неизбежностью вел к ней» (44, 171). А эта самая роковая неизбежность и заключалась в самораздвоении индивида, то есть в разрыве между ним и «его «делом» (44, 171). (Эдип не виновен, но череда неизбежных роковых обстоятельств

приводит его к трагическому финалу). «В этом расколе и заключался самый глубокий источник трагедии – то «зерно» трагического конфликта, из которого развернулись все трагические коллизии» (44, 171). Единственным путем к устранению этого противоречия могло быть только «примирение» «реального «дела» индивида и теми общественными нормами, по которым он сознательно строил свою деятельность» (44, 171). И, приходит к выводу Давыдов, «только на этом пути можно было бы найти решение «пресловутого «эдипова комплекса», который – вопреки Фрейду – имеет чисто социальную причину» (44, 171).

Психоаналитическая версия толкования софокловской трагедии Фрейдом сводится, в общей сложности, к тому, что «Эдипов комплекс» заложен глубоко в подсознании человека (см. выше 1.2 «Бессмертие Эдипа»). «Удивительно, – пишет Фрейд, – что трагедия Софокла не вызывает у слушателя по меньшей мере возмущенного протеста...» (182, 332). По версии ученого, зритель в процессе узнавания сюжета открывает в себе те затаенные, где-то в области подсознательного, желания, которые совпадают с характером эдиповых преступлений в трагедии. «Слушатель реагирует (...) на тайный смысл и содержание сказания. Он реагирует так, как будто путем самоанализа обнаружил в себе Эдипов комплекс и разоблачил волю богов и оракула как замаскированное под возвышенное собственное бессознательное» (182, 332). Далее Фрейд утверждает, что если даже человек и смог «вытеснить свои дурные побуждения в бессознательное», то все равно, он никак не бывает полностью освобожденным от навязчивого чувства вины «от неизвестной ему причины» (182, 333), которая на самом деле берет свое начало именно в этом Эдиповом комплексе.

Как мы также уже говорили выше, Эдипов комплекс Фрейд считает «ядром неврозов» (182, 338) (см. 1.2). Описывая симптомы Эдипова комплекса у ребенка мужского

пола, ученый заявляет: «Скажут, что этого мало по сравнению с деяниями Эдипа, но на самом деле достаточно, в зародыше это то же самое» (182, 333). В подкрепление своей версии об Эдиповом комплексе в подсознании человека Фрейд приводит в пример факт строжайших запретов на инцест в диких племенах: «...в таком неумолимом запрете законом и обычаями не было бы необходимости, если бы против инцестуозного искушения существовали какие-либо надежные естественные ограничения» (182, 336). Также, как мы уже говорили ранее (1.2.), два известных преступления Эдипа – близкие отношения с собственной матерью и убийство отца – это те самые преступления, которые отвергает «первая социально-религиозная организация людей – тотемизм» (182, 337).

Бессознательные комплексы человека проявляются в его снах. «Давно оставленное в сознательной жизни (...) ночью оказывается еще существующим и в известном смысле дееспособным» (182, 339). В подтверждение этой своей мысли и прямой связи ее с трагедией Софокла «Эдип-царь» Фрейд ссылается на слова матери – жены Эдипа Иокасты:

Иокаста

Чего бояться смертным? Мы во власти

У случая, предвиденья мы чужды.

Жить следует беспечно – кто как может...

И с матерью супружества не бойся:

Во сне нередко видят люди, будто

Спят с матерью; но эти сны – пустое,

Потом опять живет беззаботно (161, 157).

Исследователь В. Ярхо видит аллегорический смысл содержания трагедии Софокла – в естественных мировоззренческих модификациях социума, иначе говоря, трансформации его развивающегося самосознания (200, 189-213).

Сущность концепции Ярхо состоит в том, что «действия Эдипа являются ужасным преступлением» не по причине «оттесненных в область подсознательного детских» влечений

(Фрейд), а потому, «что за ними лежит преодоленная человечеством и отвергнутая общественным сознанием практика» (200, 212). То есть, два страшных преступления Эдипа уходят своими корнями в историческое прошлое человечества, когда имела место полигамная система браков. Трансформация общественного мировосприятия, возросшее общественное сознание приводит к тому, что полигамия заменяется экзогамией (запретом на групповые браки) и постепенно устанавливаются моногамные брачные отношения. Эта переломная ступень в мировоззренческой эволюции человечества отражается в его начальных творческих проявлениях – в мифах. Конфликт двух мировоззрений изображается трагически, что вполне объяснимо типичной человеческой психологией тяжелого расставания с прошлым. Ярхо приходит к выводу, что «мотив инцеста в сказании об Эдипе отражает запретность половой области между родителями и детьми, возникшую в сознании древнейших предков греков классического периода» (200, 208).

Что касается мотива убийства сыном отца в трагедии, то и здесь Ярхо находит историческую подоплеку. В ситуациях групповых браков первобытного общества, а также в силу древнейшего обычая слишком «радужного» приема женской гостя из другого племени, сыновья не всегда могли знать своих родных отцов. Ярхо считает, что именно последний факт послужил основой к фольклорным сюжетам разных народов о поединке отца с сыном, не ведающих о том (Рустам и Сохраб, Хильдебранд и Хадубранд, Илья и Сокольник (см. 200, 209).

«Из всего сказанного следует, – делает вывод Ярхо, – что в мифе об Эдипе объединились генетически разновременные мотивы, восходящие к различным стадиям развития «брачных» отношений в первобытном обществе» (200, 212).

Герменевтическое толкование сюжета софокловской трагедии «Эдип-царь» показывает, насколько в нем глубоко и всесторонне раскрываются особенности конфликта и эволю-

ционно-мировоззренческих модификаций (трансформации) личности и общества в переломные периоды истории (полигамия-моногамия, первобытно-общинный строй – рабовладельческая формация), а также сложнейшие подсознательные психоаналитические процессы человека.

Нравственно-психологическая проблема героя трагедии определяется конфликтом его внутреннего «Я» – старанием жить по законам богов и людей – с независящими, навязанными ему судьбой (богами), обстоятельствами. Вспомним, что и правителем Фив он был положительным:

Ты раньше дал нам счастье – дай и ныне! (161, 122) – просят его граждане города.

Эдип очень хотел быть в согласии с богами. Одного лишь себя он считал виновным в трагических событиях, а не злую судьбу и недобрых богов...

### **1.10. В согласии с богами**

*(к проблеме понимания конфликта в античном обществе)*

Понимание такого социально-психологического явления, как конфликт очень глубоко отражает специфику мировосприятия общества определенной эпохи.

В основе сюжета трагедии Софокла «Антигона» лежат несколько конфликтов: конфликт между нравственностью, совестью индивида и законом, олицетворяющим власть правителя; конфликт, порожденный так называемым родовым сознанием, пережитками матриархального прошлого, заключающимся в столкновении права рода с законом государства (брат покойной царицы и зять царя Эдипа Креонт – глава рода); конфликт между царем Креонтом и ненавистным ему, уже погибшим к началу действия трагедии, сыном Эдипа Полиником.

Креонт, который после произошедшей с мужем его сестры Эдипом трагедии был провозглашен царем Фив, издает приказ, по которому воспрещается надлежащим образом предать земле виновника междоусобной войны сына прежнего правителя Полиника. Сестра Полиника Антигона осмеливается ослушаться царя и все же хоронит брата, за что сама подвергается казни. Вслед за нею – череда смертей: ее жених и сын царя Креонта Гемон, а также жена Креонта кончают жизнь самоубийством. В последней сцене трагедии – сожалеющий о содеянном Креонт:

Увы мне! Другому, раз я виноват,  
Нельзя никому этих бед приписать (162, 227).

Как же можно истолковать смысл трагедии с точки зрения общественной психологии и особенностей умонастроения раннеклассического греческого общества? Автор историко-художественной хроники «Перикл и Аспазия» А. Кравчук пишет, что многие афиняне увидели в Креонте своего предводителя, многократно избиравшегося стратегом, выдающегося политического деятеля Перикла. Они говорили: «Креонт, холодный и бездушный блюститель интересов государства, – не кто иной, как Перикл. Именно поэтому уже в начале трагедии он назван стратегом, хотя на самом деле был царем» (73, 175).

Также интересен тот факт, что после постановки в театре в 442 году до н.э. «Антигоны», когда трагедия получила первую награду, афинские свободные граждане выбирают самого Софокла на пост стратега. И если Перикл, имея на то полномочия, никак не препятствовал выдвижению Софокла, то все равно последний факт не изменил отношения к нему автора трагедии – он не разделял политики знаменитого афинского предводителя.

Устоявшееся умонастроение античного социума, определенное совокупностью социально-чувственных элементов (в которых преобладали религиозные чувства) с точки зрения поднятой в трагедии проблемы означало, что нет ничего более

страшного для души человека (его тени), чем не быть достойно погребенным после смерти. Также нет большей провинности перед богами, чем не предать земле труп даже самого заклятого врага. Это означало самое ужасное, что только могло случиться с простым смертным – нарушение согласия с бессмертными небожителями. И дело даже не в простых этических нормах, существующих, по понятным причинам, до сих пор. Данный факт, в случае своего свершения, больше оказывался неприемлемым для окружающих, нежели для самого несчастного, чем, возможно и был обязан своим существованием данный нравственный закон. Тем не менее, особенности мировосприятия социума, как всегда, требовали от богов (в дальнейшем, от Бога) таких законов для людей, в которых последние сами больше всего нуждались.

Вот как это выглядело с точки зрения данной проблемы в рассматриваемый исторический период: с одной стороны, тень не погребенного ожидали очень серьезные проблемы в загробной жизни, с другой же, как мы уже говорили, считалось большим непочтением к богам не схоронить тело даже своего самого злейшего врага. Не все, даже самые мстительные и коварные, могли решиться на такое. Так, когда после смерти своего сына Геракла Алкмена жестоко убивает его мучителя Эврисфея, несмотря на общую ненависть и презрение к уже убитому царю «афиняне не оставили без погребения побежденного врага. Он был похоронен в Аттике, у святилища палленской Афины» (78, 316). Когда, в гомеровской «Илиаде» Ахеллес, движимый страшным горем утраты Патрокла, надругался над телом его убийцы Гектора, и затем, бросил «ниц распростерши во прахе», то содеянное было противно «на оное с неба взиравших» самим небожителям. Они (кроме Геры, Посейдона и Афины, которые имели свои счета с «ненавистною Тройей»), «Тело похитить зоркого Гермеса убеждали» (38, 397). Отец же Гектора, гордый царь Приам, во имя погре-

бения своего сына, униженно склоняется перед своим лютым врагом Ахеллесом:

Старец, никем не примеченный, входит в покой и Пелиду  
В ноги упав, обымает колена и руки целует, –  
Страшные руки, детей у него погубившие многих (38, 408).

И Приам озвучивает Ахеллесу сущность своей страшной психологической муки:

Я испытую, чего на земле не испытывал смертный:  
Мужа, убийцы детей моих, руки к устам прижимаю!» (38, 409)

Когда афиняне под предводительством Мильтиада разбили войско персидского царя Дария на равнине под Марафоном (490 г. до н.э.), они предали земле и тела погибших врагов (73,33). Так требовала не только естественная профилактика эпидемий, но и нравственный закон, обеспечивающий согласие со своими богами. Также, когда был предательски убит заклятый враг Александра Македонского и всего эллинского мира персидский царь Дарий Кадамон, греческий завоеватель, после длительной погони за побежденным врагом обнаруживший его труп, устроил тому достойные его царскому сану похороны. «По свидетельству Арриана, Александр устроил своему мертвому недругу, которого многократно оскорблял при жизни, настоящие царские похороны. Тело Дария отправили в Персеполь для захоронения в царской усыпальнице рядом с его предками» (144, 193).

Антигона в разговоре с покорной решению Креонта сестрой Исменой раздраженно говорит:

«...А ты, коль хочешь,  
Не чти законов, чтимых и богами» (162, 183).

Или:

«Закон богов, не писанный, но прочный.  
Ведь не вчера был создан тот закон» (162, 196).

Тиресий  
Нет, смерть уваж, убитого не трогай.  
Иль доблестно умерших добивать? (162, 217)

Прах обесчещенный, не погребенный;  
На это права нет ни у тебя,  
Ни у богов, и их противно воле (162, 219).

О том, как воспринимают данные события жители Фив, то есть каково мировосприятие раннеклассического античного социума по данной, поднятой Софоклом, проблеме, читаем:

Гемон  
А я повсюду слушаю – и слышу,  
Как город весь жалеет эту деву,  
Всех менее достойную погибнуть» (162, 205).

Взгляд на роль народа в государстве, пусть слегка поэтический и патетичный, проявляется в споре отца (Креонта) с сыном (Гемоном):

Гемон  
Не государство, где царит один.  
Креонт  
Но государство – собственность царей!  
Гемон  
Прекрасно б ты один пустыней правил! (162, 207).

Креонт был жестоко наказан судьбой за то, что посмел нарушить одно из условий согласия с богами, обойти их закон, направленный, в конечном счете, на благо людей. Но это в трагедии. В реальности же так происходило далеко не всегда. А. Кравчук рассказывает о событии, когда некие «креонты» из-за родовой вражды расправились с предками Перикла, выбросив из гробов их прах (73, 12).

То есть месть, порой, может быть сильнее страха нарушить главное условие существования античного человека – согласие с их богами.

Драма «Персы» Эсхила, героического участника битв при Марафоне, у Саламина и под Платеями, была поставлена в 472 году до н.э. Этой постановкой Эсхил был обязан еще юному тогда Периклу, который стал хорегом (говоря современным языком – спонсором) хора в трагедии.

Конфликт, являющийся сюжетной и идейной основой в трагедиях Эсхила («Прометей прикованный», «Персы», «Молящие») – лишен какого-либо «глобального» смысла, он более узок и скоротечен. Как верно отметил критик И. Духин, «у Эсхила трагедийность выростала не из конфликта героя с обществом и даже – шире – не из конфликта его с бытием. Мир большинства его персонажей не трагичен, трагично лишь положение, ситуация, в которой они оказались. Конфликт, чаще всего разрешается гармонией, восстановлением мирового «равновесия» (55, 286).

В рассматриваемую нами эпоху – эпоху ранней классики<sup>10</sup>, мы имеем дело и с феноменом ощутимой модификации мировосприятия, когда на смену наивного, антропоморфного представления о богах приходит нравственно-этическое понимание их сущности. Как верно отметил С. Апт, «наивно-антропоморфная гомеровская религия, где боги отличались от людей только бессмертием и сверхъестественным могуществом, а вообще-то вели себя как добрые или злые люди, сменилась теперь, когда человек стал мерилom вещей, более сложным религиозным сознанием» (11, 13).

«Персы» – «единственно известная нам «историческая» трагедия рассматриваемого периода (11, 13). В ней мы видим конфликт, столкновение двух совершенно разных культур – восточной и западной. Лишенный демократических принципов деспотический уклад жизни древней Персидской империи был, вполне понятно, глубоко чужд афинянину Эсхилу, в родном городе которого процветали немалые для того времени демократические свободы (которые, как и понятно, никак не

---

<sup>10</sup> По классификации истории античности академиком А. Лосевым.

касались ни рабов, ни метеков (чужестранцев). «Персия для поэта не просто конкретный политический враг, но и воплощение менее гуманного, чем в родных Афинах, общественно-го устройства, но и прототип при изображении внешнего врага как угрозы самым глубоким корням греческой цивилизации» (11, 15). Когда приходит весть, что сын Дария Ксеркс потерпел от греков сокрушительное поражение в морской битве при Саламине, то в трагедии звучат следующие слова:

В страхе не будут люди  
Падать наземь...  
Люди язык за зубами  
Сразу держать перестанут:  
Тот, кто свободен от ига,  
Также и в речи свободен (198, 57).

Конечно же, последние строки – это основа миропонимания греческого и, в частности, афинского свободного социума, уже в то время отвергавшего тиранию и довольно успешно борovéhoся за демократический уклад жизни. (Подробнее – ниже). (Именно коренящееся глубоко в мировосприятии грека рассматриваемого периода неприятие тирании явилось причиной одного из самого абсурдного способа голосования – «остракизма»).

Действие трагедии происходит в Персии, в Сузах. О поражении персидского войска узнает от гонца Атосса, жена покойного уже царя Дария и мать затеявшего бесславный поход на Афины Ксеркса:

Все персы, силой молодой блиставшие,  
Отваги безупречной, рода знатного,  
Вернейшие из верных слуг властителя  
Бесславной смертью пали – на позор себе (198, 52).

Затем появляется тень Дария, которая в процессе беседы с Атоссой порицает попавшего в беду и сгубившего «силой молодой блиставших персов» – сына Ксеркса. И уже потом появляется сам злосчастный горемычный Ксеркс, опозоренный и

униженный, боящийся «взглянуть старикам в глаза» (198, 67).

Конечно же, нельзя не почувствовать, что автор трагедии – патриотично настроенный афинянин. Это видно и из текста, который отражает характерное мировосприятие грека. Так, сами персы называют себя варварами, когда как таковыми их называли эллины:

Атосса

Увы, на персов и на всех, кто варваром

На свет родился, море зла нахлынуло! (198, 52)

Греческая оценка событий проглядывает и в словах Атоссы, когда она сожалеет о походе персов против Афин во главе с ее сыном:

Все время сны мне снятся по ночам с тех пор,

Как сын мой, войско снарядив, отправился

Опустошать и грабить Ионийский край (198, 44)

Персидский гонец, рассказывающий Атоссе о печальных для его соотечественников событиях, обнаруживает специфическое восприятие эллина:

Есть возле Саламина остров маленький,

К нему причалить трудно. Там по берегу

Крутому часто водит хороводы Пан (198, 53).

Или:

Ксеркс

О Зевс, пусть бы рок унес и меня

В ту темную ночь... (198, 67)

Сама битва при Саламине в трагедии описывается довольно подробно. Эсхил был объективен, когда писал о превосходящих силах противника («О нет, числом – в том нет сомнения – варвары сильнее были» (49). Это подтверждает и историк Кравчук (см. 73, 55).

Оценивая события глубокой древности с позиции современности, А. Кравчук победу афинян над персами ставит в заслугу отцу афинского флота Фемистоклу. На военном совете этот стратег горячо пытался убедить всех не отступать,

но безуспешно. Даже бесстрашные спартанцы видели в этом единственный путь к спасению. Все, кроме Фемистокла были недальновидны: он был убежден, что только в проливе Саламина можно потопить вдвое превосходящий по численности персидский флот. Тогда Фемистокл прибегнул к хитрости: он подослал к персам раба, который смог их убедить в том, что греками будет сделана попытка увести свои корабли далеко от Саламина. Персы поверили. И преградили флотом выход из залива. «Коль скоро греки не хотят сражаться по своей воле, я заставлю их это сделать», – думал Фемистокл (73, 55).

Эсхил следующим образом передает в трагедии это событие: устами еще не оправившегося от испуга персидского гонца, раб, посланный Фемистоклом в стан врага, характеризуется «каким-то греком из воинства афинского», «демоном» и «злым духом», который был «всех этих бед началом» (198, 50).

Лейтмотивом во всей трагедии проходят одна из строф хора:

Но какой способен смертный  
Разгадать коварство бога?  
Кто из нас легко и просто  
Убежит из западни? (198, 41)

В своем поражении персы винят богов, то есть видят его причину в нарушении согласия с ними:

Нет, мы слабей в сраженье этом не были,  
Но бог какой-то наши погубил войска  
Тем, что удачу разделил не поровну (198, 50).

Также, когда тень Дария сокрушается об опрометчивости сына Ксеркса, осмелившегося пойти против греков (еще один пример эсхилловского субъективизма), истинным виновником безумного поступка царя в его словах, обращенных к Атоссе, выступает демон.

И могуч же этот демон, если свел с ума царя! (198, 61)

Следующие слова Дария характеризуют специфическое представление о языческом боге:

«Но того, кто сам стремится к яме, бог уж подтолкнет» (198, 62). То есть согласие с богами легко нарушить глупостью и сумасбродством. Интересно то, что речь идет о греческом Зевсе, которого в очередной раз персы обвиняют в своем поражении. В этом снова проглядывает мировосприятие Эсхила – грека, который распространяет свои божества и на «варваров».

Тень Дария

Такого разоренья в Сузах не было,

С тех пор как Зевс-владыка ниспослал закон (198, 63).

Греческое мировосприятие Эсхила, субъективная оценка истории Греко-персидских войн просматривается также в словах Дария, когда тот говорит о нарушении его народом той важной части душевной гармонии с окружающим, что также обеспечивает вожделенное согласие с богами:

И за гордыню горе ожидает тех,

Кто в Грецию явившись, позволял себе

Кумиры красть святые или храмы жечь.

До основанья алтари разрушены,

С подножий сбиты и разбиты статуи.

Так вот, не меньшим злом за это воздано

Теперь злодеям будет (198, 64-65). (То есть персам).

Далее, залогом согласия с богами Дарий считает отсутствие «заносчивости дерзкой» (198, 65), которая, увы, была присутствующа (разумеется, в трактовке Эсхила) его неразумному сыну.

Регулярно приносить жертвы умершим, в восприятии античного социума, важно не только для их теней, но и для обеспечения такого важного обстоятельства, как мир и согласие с бессмертными небожителями. В трагедии Эсхила этот ритуал совершает персиянка Атосса:

Атосса

...я из дворца пришла

Пешком, чтобы того, кем сын мой зачат был,

Почтить надгробной жертвой...» (198, 57).

Итак, достижение вожеленного согласия с богами, то есть состояния бесконфликтности, а также, наоборот, образование конфликтов в разных сферах человеческого миропонимания (личные, социальные, с воображаемыми высшими силами) тесно связаны с особенностями мировоззрения общества, которые, в свою очередь, обусловлены потребностями и нуждами того же общества.

### **1.11. Кто ты, всеведущая Пифия?**

*(к особенностям мировоззрения античного социума)*

Когда лакедемоняне возмечтали завоевать Аркадскую землю, то вначале осмотрительно спросили Пифию об успехе предприятия. Вот что изрекла им Пифия:

Просишь Аркадию всю? Не дам тебе, многого хочешь!  
Желудоядцев – мужей обитает в Аркадии много,  
Кои стоят на пути. Но похода все ж не возбраняю  
Дам лишь Тегею тебе, что ногами истоптана в пляске,  
Чтоб плясать и поля ее тучные мерить веревкой (36, 30).

Так оно и случилось. Лакедемоняне потерпели поражение, и пленники «как рабы, должны были, отмерив участок поля тегейцев мерной веревкой, обрабатывать его» (36, 30).

Когда царь Лидии Крез стал испытывать на правдивость всех известных оракулов, и для этого разослал послов в Дельфы, Абы, Фокиду, Додону и т.д. с вопросом: что он, Крез, делал в определенный день, то Пифия ответила:

Число морские песчинки и ведаю моря просторы,  
Внятен глухой язык и слышны мне речи немого.  
В грудь мою запах проник облаченной в доспех черепахи,  
В медном варимой котле меж кусками бараньего мяса.  
Медь распростерта под ней и медною ризой покрыта (36, 22).

Оказалось, что лишь Пифия смогла ответить верно на поставленный Крезом вопрос. Он без свидетелей, в назначенный день, совершил ряд действий, о которых, в виду их абсурдности, догадаться было невозможно, а именно: «Он разрубил черепаху и ягненка и сам сварил их вместе в медном котле, а котел накрыл медной крышкой» (36, 22).

У того же хитроумного Креза был сын, немой от рождения. Не надеясь уже на исцеление ребенка, отец отправил послов в Дельфы. Пифия изрекла:

Многих народов властитель, о мидянин, Крез неразумный!

Не пожелай ты услышать вождя лепета сына

В доме твоём: лучше б навеки устам его быть неотверстым!

В оный ведь день, для тебя роковой, возгласит он впервые!

И снова случилось так, как предрекла всеведущая Пифия: когда Крезу грозила смертельная опасность от не узнавшего его воина, сын от страха обрел дар речи и воскликнул: «Человек, не убивай Креза» (36, 40).

Это были свидетельства Геродота. У Светония Транквила же примеры по поводу всеведения Пифии несколько другого характера.

Римскому императору Нерону в Дельфах был дан лживый ответ: роковым Пифия предначертала для слишком пекущегося о своей судьбе цезаря – семьдесят третий год жизни, когда как в действительности он умер на тридцать втором (149, 168). Ошибка Пифии оказалась губительной для несчастных римлян. Собравшийся «вечно» здравствовать император удвоил усердие в своих кровавых гонениях на народ. Как пишет Светоний, Нерон «проникся такой верой в свое вечное и исключительное счастье, что после кораблекрушения, в котором погибли все его драгоценности, он с уверенностью заявил друзьям, что рыбы ему их вынесут» (149, 168).

Миф: как-то Аполлон, мстя за свою мать дракону Пифону, убил его из своего серебряного лука золотыми, «не знающими

промаха» (78, 45), стрелами. На месте захоронения дракона – в Дельфах, Аполлон основал святилище (об этом упоминалось выше), где и стала проричать людям волю небожителей всеведущая Пифия. Тут-то кончается миф и начинается обыденная реальность. Мировосприятие древнего социума допускало слепую веру в сказанное оракулами, и жрецы легко манипулировали умонастроениями людей. Очень часто пророчества дельфийской Пифии были не точны и расплывчаты, давая тем самым немало пищи для размышлений истолкователям. Н.Кун пишет: «Аполлон известен как предсказатель будущего – во всем древнем мире славилось его святилище в Дельфах, где жрица – Пифия давала предсказания, составленные жрецами так искусно, что их можно было толковать двояко» (78, 43). Так, царю Лидии Крезу перед войной с Персией Пифия поведала, что если он перейдет реку Галис, то царство будет уничтожено. Крез начинает войну, и, конечно же, первым делом переходит реку. Предсказание Пифии сбылось – царство действительно было уничтожено, да только не вражеское, а Креза... (78, 43); когда Афинам стали угрожать несметные полчища персов, главным мероприятием напуганных греков стало паломничество в Дельфы. Сначала Пифия однозначно говорила о бегстве афинян из родного города как единственном средстве спасения: «Несчастные, почему вы еще здесь? Оставьте дома, гордые стены вашего города и убегайте на край света» (73, 46). Затем, уступая настойчивости послов, не желающих вернуться с подобным ответом в Афины, Пифия дала иной, но противоречивый ответ: «Только деревянные стены не будут разрушены (...) Божественный Саламин, ты обречешь на гибель потомство жен во время сева либо сбора урожая» (73, 46). Мы уже писали о том, как выдающийся политический деятель Фемистокл своей мудростью и находчивостью способствовал победе греков над персами. Многие истолковали пророчество как снова указание на побег, только на кораблях, «деревянных стенах», и только

Фемистокл думал иначе: не бежать надо «в деревянных стенах», а сражаться на них. Более того, он усмотрел в словах Пифии предсказание победы над персами у острова Саламин. Победы потому, что Саламин был назван Пифией «божественным» (73, 46).

В мифе «Персей», как мы уже говорили выше (см. 1.6. «Судьба» в мировосприятии античного социума), царю Аргоса Акрисию было предсказано оракулом, что он падет от руки своего внука Персея. Как ни старался избежать предсказанного предусмотрительный царь, на какие только ухищрения и уловки не пускался (здесь имеет место распространенный сюжет у разных народов, когда потенциальных жертв заключают в ящик (сундук, челн) и бросают в бурное море) – все равно не ушел он от печальной судьбы. Как известно, настоящее имя Геракла – Алкид. Это прорицательница Пифия дала ему имя Геракл, под которым он совершил свои великие подвиги и был принят после смерти в сонм богов (78, 245). Злую шутку сыграла Пифия с правителем Пандиона Эгеем, который, по причине своей бездетности, отправился в Дельфы за советом. «Оракул дал Эгею неясный ответ» (78, 335). Царь долго ломал над ним голову, пока, наконец, при помощи славящегося своей мудростью царя Арголиды Питфея, не понял его смысл – у него все же будет сын, которому, к тому же, суждено стать величайшим героем Греции. Так оно и случилось. И здесь «неясный ответ» Пифии оказывается полным коварства, во-первых, потому что долгожданный сын Эгея Тесея на самом деле – не его сын, а сын бога Посейдона, а во-вторых, именно этот прославленный герой оказывается нечаянным виновником смерти царя.

Правда, самому Тесею с предсказаниями таинственной пророчицы везло намного больше – перед путешествием на Крит, после щедрой жертвы Аполлону-Дельфинию, Пифия указала герою его покровительницу в этом опасном мероприятии – Афродите (см. 78, 342-343).

В мифе «Кеик и Алкиона» Пифия косвенно оказывается виновницей трагических событий. Царь Кеик, измученный страхом из – за страшных предзнаменований, оставляет свою любимую жену и отправляется в Дельфы к святилищу Аполлону за советом. Только цели он не достигает – становится жертвой кораблекрушения. Не вынесла вести о гибели мужа Алкиона. Она бросилась в волны моря, отнявшего жизнь у Кеика (см. 78, 358-361).

Роковую роль, как мы знаем, сыграла Пифия в судьбе царя Эдипа. Именно из дельфийского святилища пришла весть в Фивы о том, что эпидемия в Фивах прекратится только в том случае, если будет найден убийца прежнего царя.

Нам Аполлон повелевает ясно:

«Ту скверну, что в земле взросла фиванской,  
Изгнать, чтоб ей не стать неисцелимой» (161, 124).

Также именно пророчество Пифии царю Фив Лаю о том, что его сыну суждено его убить, побудило последнего совершить естественный, с точки зрения мировосприятия языческого социума, поступок: ребенок был изувечен, удален из дома и брошен умирать голодной смертью.

Был Лаю божий глаз, – сама не знаю,  
От Феба ли, но чрез его жрецов, –  
Что совершится рок – и Лай погибнет  
От нашего с ним сына... (161, 147).

Также злосчастный Эдип с самого начала прибыл в Фивы по причине предсказания Пифии – это она открыла любопытному юноше, усыновленному коринфскими гражданами Полибом и Миропой, что он будет виновником смерти своего отца и мужем своей матери. Таким образом, Пифия является важным незримым действующим лицом трагедии, главной составной фабульного развития произведения.

Кто же такая всеведущая жрица Пифия?

В самой дальней стороне дельфийского святилища находилась скала, из расщелины которой пробивались тлетворные

испарения. Здесь-то и сидела, вдыхая одурманивающие газы, жрица, в полубреду произнося бессвязные, лишенные здравого смысла слова. Жрецы же в соответствии со своим разумением интерпретировали этот бессмысленный поток речи «всеведущей» дельфийской Пифии.

Вот как описывает священные Дельфы А.Кравчук: «Казалось, Дельфы, затерявшиеся среди глухой тишины скальной котловины, совершенно отрезаны от мира. Почти вертикальные пики Парнаса возвышались на севере и востоке. Сразу же за обрывистым оврагом, с юга, выросла огромный массив горы Кирфида. Только с запада открывался вид на глубокую долину, поросшую серебристо-зелеными оливами, и поблескивающую вдали гладь моря» (73, 17).

Этот край – был важнейшим культурным, политическим и духовным центром не только всех греческих полисов, но и соседних народов. Как простые люди, так и важные посольства приходили сюда за пророчествами всеведущей Пифии, здесь же устраивались не менее тогда популярные, чем Олимпийские, Пифийские игры, организовывались политические переговоры и принимались политические решения. Во всей этой политической и культурной жизни Дельфов жрецы являлись главными закулисами действующими лицами, в руках которых была сконцентрирована истинная идеологическая и политическая власть.

По мифу, жрецы в Дельфах появились следующим удивительным способом: основавший после победы над Пифоном святилище в Дельфах Аполлон увидел с высокого откоса мирно дрейфующий критский корабль. Обернувшись Аполлон дельфином, нагнал корабль, затем засиял перед ним лучезарной звездой. Приведя корабль в Дельфы, Аполлон сделал моряков первыми жрецами своего священного святилища (см. 78, 46).

Итак, жрецов привел в Дельфы когда-то сам Аполлон, поэтому сами они являлись неотъемлемой священной частью этого святилища.

Однако из истории известны случаи, когда «священство» этих волеизъявителей богов с Пифией во главе носило достаточно сомнительный характер. Так, когда политические интриги афинского деятеля Мегакла привели к тому, что он вынужден был бежать из родного города, то он ударился в откровенные аферы. Мегакл поселился в Дельфах недалеко от святилища, и с тех пор пророчества Пифии удивительным образом стали соответствовать политическим интересам изгнанника. Всеведущая Пифия твердила всем без разбора, что политический противник Мегакла Писистрат неугоден всем богам без исключения (см. 73, 17-18). Также, во время политической борьбы двух афинских родов – Писистратидов и Алкмеонидов за Афины (тираны Писистратиды правили городом, Алкмеониды были изгнаны), последние совершили с провозвестницей небожителей весьма человеческую сделку. Они, по свидетельству Геродота, «подкупили Пифию деньгами» (36, 324) с тем, чтобы она всякий раз приходившим к ней по своим делам спартанцам возвещала волю богов – освободить Афины от тиранической власти Писистратидов. Окончилась подобная «сделка» находчивых Алкмеонидов с «прорицательницей» Пифией – кровопролитной войной спартанцев с афинянами и изгнанием Писистратидов из города – «ведь они (спартанцы) считали веление божества важнее долга смертным» (36, 325). «Так-то афиняне освободились от тиранов» (36, 326).

Также, по свидетельству историка Ф.Шахермайра, дельфийская Пифия «вознесла хвалу» Александру Македонскому как «непобедимому богу» (190, 346). Правда, незадолго до его кончины.

Итак, мироощущение древнего социума, по большей части, не допускало какого-либо сомнения в «пророчествах» оракулов, что, как и понятно, располагало к неограниченным возможностям кучки людей – жрецов манипулировать большой и малой политикой всей средиземноморской ойкумены.

Безыскусственное, по-детски наивное мировосприятие древних, которое веками формировалось жизнью среди их антропоморфных богов, со всей исчерпывающей полнотой раскрывается в одном, описанном Кравчуком, эпизоде. Перед Марафонской битвой афиняне были серьезно напуганы превосходящей их по численности персидской армией. За помощью к спартамцам на Пелопоннес срочно был отправлен бегун Фитиппид, который, якобы, по дороге «увидел фигуру, скачущую по камням с ловкостью горного козла» (73, 30). Пан, ибо это был, без сомнения, он, упрекнул атлета в том, что не видит от афинян достаточного почитания, но, несмотря на это, помощь осажденным жителям города все же обещал. Афиняне разгромили персов без помощи спартамцев, но благодаря козлоному божеству с рогами.

Нисколько не усомнившись в словах Фитиппида (а может, глубокая вера в богов действительно «спроецировала» образ Пана через подсознание – в сон), жители Афин, с тех самых пор «марафонского бега» атлета, стали выказывать рогатому божку, достойные зависти остальных небожителей, небывалые почести и поклонение. «Это значит, что рассказу Фитиппида афиняне поверили и делали все для того, чтобы божественный покровитель пастухов и гроза нимф больше не имел поводов для недовольства» (73, 34).

Таково было наивное, радужно-доверчивое мировосприятие этих древних людей, воображавших себя живущими в компании с множеством разнообразных, антропоморфных, зооморфных и миксантропических божеств.

Проблеск трансформации мировосприятия социума, который сильно пошатнул, рожденный воображением древних язычников антропоморфный, взаимосвязанный с человеческим, мир бессмертных небожителей, происходит в середине V века до н.э. Философ Анаксагор выдвигает умопомрачительное

предположение: «Наш мир создали не боги, а Разум, приведший в движение хаотично перемешанную материю; тогда-то и началось разделение первородных элементов» (73, 97).

А может, это вовсе не проблеск единобожия, а всего лишь признак зарождающегося эллинизма с его рационализацией личности, когда социально-чувственное умонастроение, в котором, как мы говорили, преобладают религиозные чувства, сменяется на так называемое умонастроение рациональное, с преобладанием чувств нерелигиозных.

С точки зрения философской мысли, классический период античности характеризуется следующими достижениями: в так называемый досократовский период космос осмысливался интуитивно, как совокупность физических элементов (88, 193). В средней классике Сократ трактовал чувственно – материальный космос уже не интуитивно, а дискурсивно, интеллигибельно, то есть рассудочно. Он «требовал признания также и таких общих понятий, без которых не могли бы возникнуть и частичные, условные и случайные понятия» (88, 59). Именно с Сократа начинается диалектическое понимание идеи и материи. В зрелой классике основным постулатом теории Платона является «диалектика идеи и материи как абстрактно-всеобщих категорий» (88, 63). Также Платон понимал построение чувственно-материального космоса следующим образом: он происходит из ума и необходимости (материя), что образует в своей совокупности (космос, ум и необходимость) диалектическую триаду (88, 65). «Платон хочет объединить досократовскую интуицию ранней классики и дискурсивный метод средней классики. Зрительная видимость и мыслительная рассудочность объединяются у него в нечто целое» (88, 67). Как известно, эйдологизм («эйдос» – идея) лежит в основе учения Платона. Его (Платона) идея уже не наивно – описательно, но с мыслительной необходимостью, а именно чисто диалектически, объединяется с материей» (88, 66-67).

В поздней классике Аристотель подходит к идее в «ее текуче-сущностном становлении» (88, 69): «...всякая общность только тогда имеет для Аристотеля значение, когда она действует, становится, движется сама и приводит в движение материальные вещи» (88, 69). Это текуче-сущностное становление идеи заключается в целостном наличии, совокупности ее энергии, силы и потенции, а также порождении «зрительно-смыслового облика вещи» (88, 69). В этом «целостно-порождающем виде» энергия и потенция становятся энтелехией (так Аристотель называет энергию и потенцию идеи).

Аристотелю также принадлежит учение об уме – перводвигателе, который на фоне особенности классического понимания космоса как живого и разумного существа рассматривался пределом «всех чувственно-элементных оформлений» (88, 194).

Мировоззренческая трансформация античного социума инициирует новый этап его духовно – психологического состояния. Наступает эпоха эллинизма.

## 1.12. Эллинизм

Завершение классического периода античности и вступление древнегреческого социума в эпоху «эллинизма» знаменуется, как мы говорили, рационализацией и «интеллектуализацией» общественного устроения. Меняются общественные условия и устои, исчезают старые родовые связи, развивается частная собственность, углубляется самопредставление личности и восприятие окружающего мира. Осознание общественного долга и личной свободы как важных факторов жизни в государстве становится существенной чертой возросшего самосознания. Однако все эти чувства, зарождающиеся на пике развития рабовладельческой формации, еще не означали то состояние общественной психологии, которое на оп-

ределенном этапе своего развития предполагает трансформацию социально-религиозного мировосприятия и утверждение монотеистического мировоззрения. Мироощущение социума еще принимает пестрый, населенный миксантропическими и персонифицированными существами, идиллический, чудесный мир.

Известный фатализм судьбы, как мы знаем, всегда был присущ миропониманию грека. Однако теперь к этому пришивается и другое чувство – личной ответственности за события: «...хотя поэты и писатели продолжали еще призывать людей терпеливо сносить несчастья и подчиняться воле богов, они уже высказывали мнение, что при личных несчастьях не следует сетовать только на судьбу, но нужно исходить из внутренних свойств человека» (57, 114). Например, в драме Менандра (342-292 г. до н.э.) «Брюзга» герой Сострат, несмотря на «препятствия судьбы» решительно отстаивает свое счастье (подробнее ниже). Также у ранних стоиков вместо наивной веры в судьбу выдвигается ее понимание как некой «философской категории» (88, 88). То есть налицо явная трансформация мировосприятия социума, проявляющаяся в постепенной замене социально-чувственного умонастроения умонастроением рациональным. «Этот момент психологии греческого общества интересен еще и потому, что в нем обнаруживается грань перехода от одного вида чувственного ансамбля к другому» (57, 114).

Эллинистический период Лосев характеризует как век субъективного индивидуализма, но не в смысле абсолютизации субъекта, которого нет и не могло быть на протяжении всего длительного периода существования античности: «...внеличностный характер (античной философии) целиком оставался нетронутым и во все века античного эллинизма, и поэтому субъективно человеческие и субъективно-индивидуальные интересы философии данного периода несколько не

нарушали общеантичного внеличностно-объективного и чувственно-материального космоса как абсолюта» (88, 79).

Ключом к пониманию специфики философского мировосприятия эллинизма, по Лосеву, является понятие иррелевантности, указывающее на «такой смысл вещи, который нейтрален к ее реальному существованию» (88, 80), то есть не претендует ни на объективность, ни на субъективность (88, 82). Лосев приводит примеры: яблоко можно сорвать с дерева, разрезать и съесть, но того же самого нельзя сделать с его идеей («ввиду ее иррелевантности») (88, 83); таблица умножения используется для счета разных, совершенно различных предметов, но никакого отношения к характеру этих предметов она не имеет» (88, 81). То есть в эллинизме начинает анализироваться смысловая, идейная значимость вещей, которая, хоть и сродни их значимости чувственной, но, тем не менее, вовсе не одно и то же с ней (см. 88, 81).

\* \* \*

В период раннего эллинизма стремительно возшла, воссияла и быстро потухла звезда великого завоевателя Александра Македонского, оставив неизгладимый след в истории и мировоззрении людей всего цивилизованного мира. В.Тронский цитирует слова Маркса, которые мы находим целесообразным здесь привести: «Высочайший внутренний расцвет Греции совпадает с эпохой Перикла, высочайший внешний расцвет – с эпохой Александра» (173, 188). Историк Г.Роджерс пишет: «Александр со своими македонцами повернул ход истории в другом направлении» (144, 150).

Об этой эпохе социально-общественной и мировоззренческой трансформации Ф. Шахермайр писал: «Гении и демоны человеческого духа вложили в создание расцветающей эллинской культуры все, чем они располагали: радость и страсть, любовь и ненависть. Это было время, когда зарождалось все новое, создавались небывалые шедевры, политические идеи

воплощались в отважных подвигах, знание выросло в науку, ремесло и техника получили дальнейшее развитие» (190, 9).

### **Пленник своей эпохи**

Образ Александра Македонского в описании историков раскрывает многие особенности мировосприятия древних. Мир, полный своенравных, требующих кровавые жертвы богов, был миром и находящегося в полном с ним согласии Александра Великого. Роджерс пишет, что если «некоторые интеллектуалы того времени сомневались в существовании греческих богов и богинь, то Александр не разделял эти сомнения» (144, 84). Так, в честь Зевса и муз царь искренне приносит жертвы богам в Дионее (см. 144, 84), ставит алтари Зевсу, Афине и Гераклу при высадке в Азии (см. 144, 86), после победы в битве при Иссе снова приносит жертвы богам (144, 125) и т.д. И даже смертельная лихорадка не останавливает Александра – он совершает жертвоприношения «до последнего вздоха» (190, 346). На протяжении всех своих великих завоеваний Александр верил, что «боги одобряют его действия и направляют их» (144, 86). Не чужды были ему и страх перед дурными предзнаменованиями, и вера в пророчества. Однажды Александр, находясь на Фаросе, за неимением мела, наметил план будущего города ячменной мукой, а налетевшие птицы склевали её. Полководец истолковал происшествие в естественном духе своего времени – ему померещился дурной знак. Царю заметно полегчало, когда предсказатели истолковали неприятный инцидент совсем в противоположном смысле: «Основанный им город (...) будет процветать и кормить людей самых различных стран» (144, 148). Дурное предзнаменование предшествовало и убийству соратника Александра – Клита (144, 225) – во всяком случае, так это было воспринято людьми той далекой эпохи. Мироощущение через призму раз-

ного рода чудесных явлений было, по большей части, свойственно языческому мировоззрению (рудимент этого мироощущения проявляется и в эпоху монотеизма). Сам македонский царь, находясь в плену у сказочно-языческой психологии своего времени, часто цитировал Еврипида: «Тот прорицатель лучше, кто сулит добро» (144, 336).

Мир мифов с многочисленными богами и героями Александра, в пределах которого формировалось его мировоззрение, повлиял на многие его поступки и деяния. Так, дитя своего времени, великий завоеватель был убежден в своей «кровной» принадлежности к самому эгидодержавному Зевсу. Это приводит полководца в Сиву, к оракулу Зевса. Оазис Сива находился между долиной Нила и клерурхией (населенной греческими колонистами) Киреной. Как рассуждал в пределах своего мировосприятия Александр, Персей и Геракл «в свое время» вопрошали и почтительно внимали советам Зевса – Амона: «Персей по пути к Горгоне, а Геракл во время своих путешествий в Ливии и Египте, где он искал Антея и Бусирида» (144, 142). Когда Александр выступает с войском в Азию, он пребывает в полной уверенности, что до него лишь три сына Зевса побывали на этой благодатной, но чужой земле: Персей, жаждущий убить Медузу, Геракл, исполняющий нескончаемые поручения Эврисфея и веселый Дионис. Александр был четвертым (см. 144, 86). Так великий полководец представлял события в мире, который для него был миром богов и героических историй. «Он не сомневался в том, что бессмертные, которых он безгранично любил, сделают для него все, о чем бы он ни попросил. Он считал, что Асклепий спас его от смертельной болезни, Афина научила искусству ведения войны, Посейдон даровал успехи на море, но прежде всего Александр считал своим покровителем Зевса» (190, 152).

Искренне верящий в своих богов, язычник Александр воспринимал верховного бога Зевса – отцом всех людей, который, между тем, приближает к себе только лучших. «Алек-

сандр, безусловно, верил, что он принадлежал к «лучшим людям», особо приближенным к Зевсу» (144, 150). Вместе с тем, гениальный македонский политик был ведом и вполне земными целями. Он надеялся, по получении статуса сына Амона, упрочить свою власть и обеспечить признание своих притязаний на господство над всем цивилизованным миром. Культ Амона облегчил бы его задачу духовного слияния восточной и греческой культур (подробнее ниже), говоря словами Шахермайра, помог бы «перекинуть мост между восточной авторитетностью и греческой демократичностью» (190, 152).

Бога Амона, тождественного и египетскому Ра, и греческому Зевсу, представляли в Сиве миксантропически – с бараньей головой и человеческим телом. Рудиментом первобытных верований в системе обрядов в честь бога Амона – был фетиш омфалос («пуп земли», подобный дельфийскому). Эту реликвию, помещенную в ладью, во время обрядового ритуала несли размеренно двигающиеся жрецы, на которых в эти священные минуты, якобы, нисходила воля божества. От воли божества зависело направление движения жрецов, от положения ладьи с фетишем – божественный статус самого фараона.

Шахермайр пишет, что подобный ритуал был принят и в святилище Амона в Фивах, в результате которого волею богов царица Хатшеспут была лишена власти, а фараон Тутмос III объявлен законным фараоном. «Мы не знаем, наклонилась ли тогда ладья в знак признания нового фараона, но достоверно известно о том, что она останавливалась около него» (190, 154).

Пленник мировоззрения своей эпохи, Александр, впрочем, как и подавляющее большинство его современников, вряд ли сомневался в том, что жрецы способны изъяслять волю его любимых богов. Он верил в мифы о Персее и Геракле, он верил в миф о том, что боги говорят через жрецов.

## **На коленях перед владыкой**

*(к проблеме специфических особенностей мировоззрений древних социумов Запада и Востока)*

Во все времена мироощущения народов Востока и Запада характеризовались отличительной друг от друга, неповторимой самобытностью. В данном параграфе работы мы исследуем данную проблему на примере двух ведущих культур древности – персидской и греческой, которые смогли противопоставить друг другу две половины мира и долгое время вершили судьбы Великой истории Великих держав. Так продолжалось до тех пор, пока не пришел тот, кто усмирил и Европу, и Азию, кто пожелал всех своих подданных увидеть на коленях. Это был Александр из Македонии, сын Филиппа и Олимпиады, по заслугам прозванный Великим.

Эллины и персы – два народа, долгое время воевавшие между собой за безраздельное господство над всем известным культурным миром.

Две, совершенно различные культуры столкнулись в многовековой борьбе, различные настолько, что даже после завоеваний Александра Великого взаимопроникновение этих культур было совершенно невозможно.

Чем же характеризовалось мировосприятие древнего грека, которое так разнилось от мироощущения древнего перса?

Все дело в том, что миропонимание древнего эллина безоговорочно включало в себя понятие о демократии, которое, несмотря на то далекое от нас время, чем-то напоминало нынешнее (см. выше 1.10 «В согласии с богами»).

Для доказательности сказанного обратимся к некоторым особенностям государственного правопорядка Афин эпохи преддверия завоеваний Александра Македонского.

V век до н.э. В Афинах уже в те времена городом-государством управляли руководители той партии, которая на народном голосовании избиралась ведущей. А. Кравчук в своей

историко-художественной хронике «Перикл и Аспазия пишет: «Афинский народ не был пассивной массой, ожидающий чьего-то озарения, он каким-то образом и сам выражал свои желания» (73, 23). Или: «Из поколения в поколение они (афиняне) воспитывались в убеждении, что «исегория», свобода слова, является фундаментом демократии» (73, 154)<sup>11</sup>. Партии же приходили к власти путем острой политической борьбы. В рассматриваемый нами период серьезные политические силы в Афинах представляли две противоборствующие партии – одна защищала интересы неродовитых, но богатых людей, другая, наоборот, аристократов (эвпатридов), и необязательно богатых. Важные решения принимались на собрании всех граждан – экклесиях. Тут же надо оговориться (и как мы отмечали уже выше), что, конечно же, демократические свободы не касались метеков (чужестранцев) и рабов. Чуть позже стратегом Периклом был введен даже закон, по которому в политической жизни могли принимать участие лишь чистокровные (по отцу и матери) афиняне.

Когда власть захватил Писистрат, представителям обеих партий пришлось на время распрощаться с мечтой о власти. А народу об истинной свободе. Ибо в душе каждого грека жила ненависть к тирании, воплощением которой и явился Писистрат. Несмотря на подобную ненависть, тирания оставалась тиранией, «трусливая покорность составляла ее основу» (73, 14). Однако даже тираны рано или поздно уходят «со сцены». После Писистрата в Афинах воцарился сын народного героя Мегакла – Клисфен. С него и начинается «золотой век» Афинской демократии. «Можно с уверенностью сказать, что демократия, народовластие, начинаются в Афинах со времен Клисфена» (73, 23).

Афинский городской совет состоял из пятисот членов, которые избирались от каждой филы (родовые союзы) по

---

<sup>11</sup> В комедиях, на потеху зрителей высмеивались вожди и важные политические деятели, что никак не преследовалось властями. (См. Кравчук, с. 154).

пятьдесят человек. В течение года каждые пятьдесят человек становились временным правительством, и каждый день по жребию выбирался новый притан – глава правительства и государства. Пританами очень часто созывались народные собрания, в которых имел право принимать участие любой гражданин, «не запятнавший себя бесчестьем» (73, 24). В период притании (то есть в период правления пятидесяти человек от определенной филы) созывалось от одного до четырех народных собраний. Эти собрания обладали неограниченными полномочиями, вплоть до избирания и снятия с постов чиновников, решений вопросов, касающихся судеб города, войны и мира и т.д. Каждый член собрания имел право голоса и право на речь с трибуны.

Однако Клисфен оставил в силе закон, по которому политически бесправными оставались метеки и рабы. «Чем больше реальных выгод и привилегий давала демократия, тем неохотнее она делилась ими с чужаками» (73, 125). Также все виды демократии не распространялись на все население Афин, потому что по-прежнему существовало разделение афинских жителей на четыре класса по имущественному признаку; четвертый класс – беднота (феты) хотя и допускались в народные собрания и к голосованию, но не имели права на членство в Ареопаге и на высшие государственные посты.

Демократические нововведения были сделаны несколько позже Периклом в области функционирования народных судов. Он разработал целую новую систему, которая сделала почти невозможным взяточничество в суде. (Расчет гениального государственного деятеля был очень прост: он увеличил количество членов трибунала до нескольких сотен, а в трибунале по политическим делам – и того в несколько раз больше, верно рассчитав, что подкупить такое количество судей будет невозможно даже самому богатому гражданину Аттики) (см. 73, 108).

Вот, в общих чертах, описание демократических основ афинского общества, которые уже существовали в V веке до

н.э. Хотя структура афинской демократической системы и имела свои «изъяны», тем не менее, можно с уверенностью сказать, что она являлась величайшим достижением древнего античного социума.

В IV веке до н.э., точнее в 336 году в соседней Македонии к власти приходит юный Александр Аргеад. Завоевания македонского царя положили конец афинской демократии.

Македонцы считали себя греками особенными, а возможно и не греками вовсе, и глядели свысока на своих ближайших сородичей. То же можно сказать и об афинянах, фиванцах, спартанцах и др.: «...эллины не признавали македонян своими родственниками, как, впрочем, и македоняне греков...» (190, 11).

Быт македонцев очень отличался от эллинского. Македония была больше земледельческо-крестьянской страной, здесь не было «ни политиков, ни вождей партии, ни ораторов, ни демагогов» (190, 11). Представители же высших кругов, по большей части, были заняты охотой на водившихся в лесах медведей и кабанов, и после – роскошными пиршествами. «С незапамятных времен македоняне превыше всего ценили шумные пирушки и попойки; греки пренебрегали развлечениями подобного рода и предпочитали свободный дух и утонченные радости своих симпозиумов» (190, 343).

Цари Македонии, хоть и обладали огромной властью, но общепризнанно считались «*primi inter pares*», что означает «первые среди равных». Личные приближенные царя, гетайры, были не ограничены в доступе к своему владыке, постоянно окружали его, защищали в бою и принимали участие в его трапезах. Более того, гетайром, то есть представителем первой знати, мог стать, по решению царя, даже чужеземец. Если чужеземец удостоивался пожалованного царем надела, он уже становился, как минимум, полноправным македонцем.

Также фактом является то, что македонским крестьянам жилось не так уж плохо. Подати были невелики, а свобода личности оставалась их основным жизненным кредо: «...эти

люди не считали уплату податей бесчестьем и чувствовали себя свободными» (190, 15). Крестьяне образовывали класс так называемых свободных общинников, которые во время войны были рядовыми воинами – пехотинцами, имевшими право участвовать в общевойсковом собрании. Это общевойсковое собрание представляло собой реальную демократическую силу, потому что большинством голосов обладали преобладающие массы простых людей. Общевойсковое собрание могло не только решать важные текущие вопросы, но даже, в случае оправданной необходимости, избрать нового царя и вынести справедливый приговор низверженному.

Когда Александр Македонский, после ряда кровопролитных битв, разгромил персов (битвы при Иссе, Гавгамелах), он долго преследовал персидского царя Дария III Кодамона, который бежал сначала в Арбелу, а затем в Мидию. Александр с войском ворвался в Арбелу, но царя там уже не было. Здесь Завоеватель был признан и провозглашен царем Азии. Затем Александр с триумфом вошел в Вавилон, где «унаследовал» дворцы, сокровища, и самое главное, блистательный гарем Дария. Александр отнесся милостиво к вавилонянам, в чем не последнюю роль сыграло и их покорное к нему отношение. Затем Сузы. И только потом – столица Персии Персеполь, которую Македонский сравнивал с землей. Мужчины были убиты, женщины угнаны в рабство, дворцы разрушены. Дария к тому времени уже не было в живых. Александр стал единовластным владыкой Востока и Запада.

Став властелином Европы и Азии, Александр очень своеобразно подошел к своему новому статусу. Отношение к покоренному им великому народу было даже не просто гуманным, но не исключало и определенной доли преклонения перед ним. Александр не только стал облачаться в пышные пестрые персидские одежды и заставлял то же самое делать своих приближенных, не только в состав охраны дворца ввел персидских воинов, но попытался навязать грекам персидский

придворный церемониал, в том числе акт «проскинезы», что на греческом означает коленопреклонение перед властелином. Историки называют эту политику царя «ориентализацией», то есть «адаптацией царя и его армии к восточным обычаям» (144, 239). Александр целенаправленно проводил эгалитаристскую политику между Западом и Востоком.

Сам смысл акта проскинезы был бесконечно чужд «равным первому», или решающим на войсковом собрании «быть или не быть» царю – избалованным демократией, грекам.

Остается только объяснить, что означал этот акт для перса, каковы были, в этом смысле, особенности мировосприятия жителя экзотической, но деспотичной Азии.

Прежде всего, на Востоке царь никогда не мог быть «первым среди равных», а был единовластным, недосыгаемым, деспотичным владыкой, в представлении азиата, бесконечно возвышающимся над всем остальным миром. «Благополучная жизнь неограниченной деспотии, ее роскошь и великолепие, отсутствие критики со стороны подданных привели к постепенному вырождению царской власти, двора, сатрапов и всей системы в целом» (190, 77). Когда Александр претворял в жизнь свою политику по ориентализации греческой армии, он, прежде всего, заимствовал у персов применение порки. Шахермейер пишет, что в покоренных странах Александр, подражая восточным правителям, «не гнушался даже членовредительством» (190, 221).

Восток, как говорят, дело тонкое. На фоне страшной деспотии, неограниченного единовластия, жестоких телесных экзекуций и совершенного отсутствия не только каких-либо намеков на демократию, но и, как будто, потребности в таковой – экзотическая красота всего, что творит рука человеческая, уникальная неподражаемость манер и обычаев, самобытная, притягательная культура и совершенно особенное мироощущение.

Коленопреклонение, поцелуй кончиков пальцев или простирание ниц перед владыкой – в общем, все то, что входило у греков в понятие проскинезы – было неотъемлемой частью не только придворного церемониала азиатов, но и доказательным действием различия нижестоящего и вышестоящего. Как верно пишет Шахермайер, «больше чем кто-либо жители Азии до самого последнего времени склонны были страстно и даже с каким-то восторгом подчеркивать различия между высшими и низшими» (190, 222). Важной деталью в понимании сущности проскинезы азиатом являлось то, что низкий поклон для него, а то и коленопреклонение и падение ниц перед господином не означали собственное унижение, а скорее проявление правильного воспитания и вежливого поведения. То есть акт коленопреклонения на Востоке, в своей сути, выражал не состояние униженности его исполняющего, но олицетворял собой демонстрацию особого достоинства последнего. Есть точка зрения, что не вышестоящие требовали подобных действий (проскинезы) от нижестоящих, а последние добровольно избирали такой стереотип поведения. Как пишет Шахермайер, «требование определенной дистанции между высшими и подданными шло не от высших, а сами подданные выражали таким способом свое отношение; (...) поклоняющийся сам возвышался в акте поклонения и оказывался причастен к тому величию, перед которым благоговейно склонялся (190, 222). Рассуждая таким образом об особенностях мироощущения человека – представителя древнего восточного социума, Шахермайер все же пытается быть справедливым и делает оговорку: «Подобная логика не ограничивалась одним Востоком, но там она была особенно ярко выражена...» (190, 222).

Есть и другие особенности мировосприятия восточного и европейского социумов, которые говорят об их самобытности. Ритуал проскинезы, представляющий собой, по утверждению Шахермайера, симбиоз иранской и египетской традиций, означал, по своей сути, лишь... величие царя, и никак не более.

(см. 190, 222). Ибо миропониманию восточных народов рассматриваемого периода (речь идет о Персии, Нововавилонском царстве, Ассирии), в отличие от греческого, была чужда идея обожествления смертного: «...владыки считались любимцами богов, их благочестивыми избранниками» (190, 222), но ни как не самими богами.

Как мы знаем, мировоззрение древнего грека допускало обожествление человека: «...у греков творец, гениальный человек почитался если не богом, то существом, преисполненным богом и руководимым им» (190, 324) (см. выше 1.4. «Проблема бессмертия в мифологическом мировосприятии»). Однако, эллины, по большей части, обожествляли героев, а не царей. И не так часто. Македонцы же правящих царей не обожествляли вовсе. Лишь после смерти их могли превознести как героев.

Итак, мировоззрение персидского социума не допускало идеи обожествления смертного. Древний перс очень реалистично представлял себе грань между человеком и незримым божеством, когда как античному, окруженному антропоморфными богами, греку путь смертного в небожители казался немногим проще.

Известная демократия имела место в Греции даже в их отношении к своим богам. Шахермайр пишет, что абсолютным авторитетом в Греции не обладали даже боги. («Потому что здесь вообще не признавали ничего абсолютного, все подлежало критике») (190, 326). Критика богов доходила даже до того, что в философии и науке бесцеремонно выдвигались все новые и новые доводы по поводу сомнительности их существования. Отношение к богам было более чем амбивалентным, вера в них разбавлялась известной долей скептицизма. Таково уж было мироощущение древнего грека. Боги подвергались всевозможным «тестам» на реальность, фактическую действительность, характер и степень силы, и даже дееспособность. И они, как выразился Шахермайр, «ничего не могли поделать с

сомнениями, колебаниями, критикой отдельных верующих» (190, 326).

Зато у перса не существовало ни похожих сомнений, ни даже внутреннего права на подобное. Он был далек от такого образа мыслей так же, как столица Персии Персеполь была далека от центра античной культуры – Афин. «Сколь отличен был от Греции Восток: там подобных проблем не существовало!» (190, 326).

Итак, грек – демократ до мозга костей, сумевший претворить в жизнь немало демократических принципов и на определенном этапе развития мировоззрения критически подошедший к проблеме своей веры в незримых богов. Персу свойственно безоговорочное приятие факта незыблемого превосходства божества и властелина. Для него являлось непреложной истиной, что властелин – любимец богов и ставленник их на земле. Именно поэтому авторитет земного владыки был незыблем, а власть его безгранична. Персидскому царю не нужны были небеса, ему вполне хватало своего земного рая.

Когда Александр, после того, как в Египте, в храме Амона, был объявлен сыном Зевса, пожелал быть признанным всем покоренным им миром – живым богом, греки весьма своеобразно, не без доли иронии, отреагировали на это. Ведь мы знаем, насколько противоречиво было отношение эллинов к своим богам – их любили, почитали, уважали, даже боялись. То есть греческие боги имели все, кроме самого главного: «безоговорочного признания» (190, 326).

Зачем Александру был нужен этот апофеоз? Кроме того, что гениальному полководцу вскружили голову его необычайные воинские успехи, он также имел вполне понятное желание получить то, чему удостоились и менее, по сравнению с ним, великие герои греческих мифов. Но здесь был еще и политический расчет: великому завоевателю уже давно был тесен его титул, потому что он к тому времени был уже Владыкой мира.

Почему же Александр решительно пытался ввести проскинезу среди своих соотечественников, которые совершенно по-иному, чем азиаты, оценивали этот ритуал? Как пишет Роджерс, «большинство греков и македонян все равно воспринимали бы ее как оскорбление своего чувства гражданского достоинства. Коленопреклонение и простирание ниц несовместимо с их представлением о свободе» (144, 239-240). Шахермайр: «жителям Востока падение ниц казалось естественным; македонянам и грекам представлялось нелепостью преклонять колена перед другим человеком, когда они и перед богами-то склонялись редко» (190, 222).

Одна из наиболее общепринятых версий настойчивого внедрения Александром среди греков проскинезы состоит в том, что, будучи уже владыкой Азии, он имел право ожидать от новых подданных тех же почестей, что они оказывали его побежденному предшественнику Дарию Кодамону. Однако среди покоренных народов, как известно, были и греческие городогосударства, а признание разных ритуалов в одних и тех же актах выражения почтения владыке означало принижение одних подданных и попустительство другим. Кроме того, как мы уже говорили, Александр целенаправленно проводил политику «ориентализации», поэтому вполне естественно, что он пытался внедрить проскинезу среди своих соотечественников.

Александр предвидел, что греки будут сопротивляться его нововведению, то есть не станут «кланяться ему так, как это считалось принятым у «рабов» или «варваров» (144, 240). Походный историк Александра – Каллисфен, он же – любимый племянник Аристотеля, посмел громогласно воспротивиться проскинезе. Он бесстрашно бросил в лицо своему владыке: «Вернувшись в Элладу, ты и эллинов, свободнейших из людей, заставишь кланяться тебе в землю?» (144, 238)

Шахермайр верно подметил: «...даже добрая воля не способна соединить различные формы мировоззрения – стремле-

ние к абсолютной власти и человеческое достоинство, которое дарует свобода» (190, 230).

Акция Александра по внедрению среди греков проскинезы провалилась. Греки, с легкой руки Каллисфена, отстаивали свои убеждения, но историк дорого заплатил за свое открытое сопротивление царю. Он был жестоко замучен и умерщвлен уже ставшим очень деспотичным Александром. Есть версия, что в покрытой мраком смерти Македонского повинен сам Аристотель... Возможно, он отомстил своему ученику за своего племянника Каллисфена.

Вполне справедливо здесь замечание Шахермайра: «Царь вовсе не следовал персидским примерам в тех случаях, когда в этом не было необходимости. Александр самостоятельно создал свою важнейшую идею космополитизма, обосновав ее и пытаясь полностью реализовать» (190, 78).

То, что Александр мечтал быть признанным богом – неоспоримый и очевидный факт. Возможно, попытка ввести проскинезу среди эллинов объяснялось, отчасти, его желанием принимать почести, равные богам.

Отказ от акта проскинезы в ситуации с Александром в истории Греции был не единственным. Роджерс рассказывает, что когда спартанцы с дипломатической миссией предстали перед лучезарным ликом персидского царя Ксеркса, свой решительный отказ совершить проскинезу они объяснили так: «Не в обычае у нас падать ниц и поклоняться человеку» (144, 236). Ксенофонт, опять-таки, в утверждении того же Роджерса, находил несовместимым этот персидский ритуал с «представлением о свободе гражданина» (144, 236).

Итак, в центре апофеоза Александра оказался вопрос о восточном коленопреклонении, который был решительно отвергнут греческим пониманием о демократических свободах. Скорее всего, великий завоеватель так и не понял, что своей политикой ориентализации он не объединил, а, наоборот, столкнул два совершенно противоположных, несовместимых

и прекрасных мира. Апофеоз Александра и проскинеза – обусловленное одно другим, два несбывшегося желания царя. Хотелось бы закончить анализ данной проблемы словами гордого, смелого, погибшего за свои общеэллинские убеждения, Каллисфена: «Люди, здороваясь, целуют друг друга, но божеество пребывает высоко над нами, и прикасаться к нему кощунственно» (144, 237).

### 1.13. Боги еще живы

С наступлением и развитием эпохи эллинизма происходит, как мы говорили, постепенная трансформация мировосприятия социума – умонастроение с ансамблем социально-чувственных элементов постепенно сменяется на умонастроение с ансамблем элементов рациональных.

Этот примат рационального умонастроения над социально-чувственным проглядывает в произведении Менандра (342-292 г. до н.э.) «Брюзга». (Упоминалось выше). Герои в этой бытовой драме сами являются творцами своих судеб, и боги не имеют никакого отношения к достижению их целей.

Сострат

Впадать в отчаянье

Не должен человек, в котором разум есть:

Усердьем и трудом всего решительно

Достигнуть можно. Я живой пример тому:

Женитьбы, о какой и не мечтал никто,

Добиться удалось мне за один лишь день (93, 545)

Героям сопутствуют удачные стечения обстоятельств, которые подталкивают к благоприятному финалу. Так, когда с брюзгой Кнемоном случается неприятность (проваливается в колодец), то это печальное для него обстоятельство служит большой удачей влюбленному в его дочь Сострату:

Сострат  
Друзья, клянусь Деметрой, и Асклепием,  
И прочими богами, никогда еще  
Не видел я, чтоб кстати так и вовремя  
Стал человек тонуть. Какой счастливый миг (93, 535).

В словах другого героя драмы явно чувствуется снижение роли судьбы в свершающихся событиях, эта роль сводится к какому-то определенному, минимально ограниченному моменту:

Горгий  
По-моему у всех людей решительно,  
И у счастливцев и у неудачников,  
Какой-то свой рубеж есть, поворот судьбы,  
И удаются все дела житейские (93, 514).

Однако несмотря на утвердившееся общественное умонастроение с ансамблем рациональных элементов, в сюжете драмы, что еще вполне естественно для эпохи эллинизма, в немалой степени присутствуют элементы языческого мировоззрения. То есть, если герои в произведении освобождены от давящей воли небожителей, то все же герои пока что не свободны от самих небожителей.

Пьеса открывается монологом бога Пана, который обитает в святилище неподалеку от места развития действий:

...та пещера, из которой вышел я,  
Сльвет великим храмом нимф у жителей (93, 501)...

В пьесе ощущается незримое присутствие, рожденного воображением древних, волшебного, населенного миксантропическими и персонифицированными существами, мифологического мира. Так, дочь Кнемона, нуждаясь в воде, которую должна принести в дом, восклицает:

У вас воды взяла бы, нимфы милые,  
Да помешать стесняюсь тем, кто, может быть,  
Приносит жертву там! (93, 510).

Герои драмы непрестанно приносят жертвы богам:

Гета  
Уж как заведено: как Пэанийского  
Во сне увидит Пана, так и жертву мы  
Приносим сразу (93, 521).

Однако создается впечатление, что эти жертвоприношения совершаются без прежней глубокой веры в богов, словно по традиции:

Сострат  
...Мать жертву богу принести какому-то –  
Не помню уж, какому – собралась (93, 514)...

Брюзга Кнемон по поводу совершающихся жертвоприношений замечает:

Кружки и ларцы у них  
Не для богов, а для себя. Лепешку бы  
Да ладану принести – и жертву полностью  
Бог примет из огня. Так нет, богам суют,  
Что несъедобно, – желчь<sup>12</sup>, от костреца кусок,  
А остальное сами жрут (93, 523-524).

Итак, постепенная трансформация мировоззрения социума делает индивида все менее зависимым от воли незримых богов, хотя, как мы говорили, сами небожители еще крепко владеют воображением древних. И если стоики все еще ратуют за неотвратимость рока, то эпикурейцы объясняют судьбу случайностью, а скептики, приближаясь к релятивизму, вообще отрицают способность человека на суждения по вопросам мирозерцания. Как пишет И.М. Тронский, «...греческое общество утратило веру в свою способность управлять ходом жизни», (173, 191), а языческие боги теряли свою способность управлять человеком.

О том, что идея о богах была уже не в состоянии удовлетворить умы, говорит и тот факт, что в античном обществе все больше распространялись различные мистические культы. Однако традиционная религия сохраняет свой государственный

---

<sup>12</sup> Желчь символизировала горечь жизни

статус, как пишет Тронский: «Рабовладельческая община продолжала нуждаться в религии как идеологической скрепе «граждан»...» (173, 192).

Психология древнегреческого социума постепенно подготавливала себя к монотеизму. Трансформация мировосприятия общества приводит к конфликту между изживающим себя языческим мировоззрением и подсознательной нуждой обрести единого, ясного и близкого Бога. Не случайно один из героев романа «Сатирикон» Петрония (I в. н.э.) иронически замечает: «Наша округа полным полно богов-покровителей, так что бога здесь легче встретить, чем человека» (128, 244). Но тоска по «юности» античности прорывается сквозь призму симптомов зарождения нового мира: «В прежние времена, когда царствовала нагая добродетель, цвели благородные искусства, и люди соревновались друг с другом, чтобы ничто полезное не осталось скрытым от будущих поколений» (128, 293).

I век новой эры – век обретения людьми принципиально новой религии, которая была подготовлена веками все нарастающей борьбы между старым, политеистическим мироощущением человечества и постепенно пробивающимся сквозь его взрослеющее самосознание – монотеистическим мировоззрением. Однако язычество медленно уступало дорогу новой религии, боги не хотели умирать, настойчиво пытаясь доказать человечеству свое бессмертие, представление фатальной предсказуемой судьбы до конца не изжито, до средневекового провиденциализма еще очень далеко. То есть человек очень часто продолжал оставаться в плену у судьбы, ее воображаемых знаков, примет, предзнаменований. Подобный феномен берет начало с самых ранних истоков развития общества и останется еще долго неотъемлемой частью его мироощущения.

Снова приведем в качестве примера произведение Гая Светония Транквилла «Двенадцать цезарей» (I-II в. н.э.), в котором рождение или смерть каждого царя непременно сопровождается каким-нибудь предупреждающим мистическим

явлением. Так, убийству Юлия Цезаря предшествовал ряд «зловещих» примет: при расчистке места для строительства зданий потревожили могилу с неблагоприятным пророчеством; посвященные цезарем богам лошади ...не ели и проливали слезы (см. 149, 34); при жертвоприношении некий гадатель посоветовал «остерегаться опасности» (149, 35); в курию Помпея влетела птичка «с лавровой веточкой в клюве» (149,35) и т.д. Одновременно с этим и Цезарю, и его жене снятся страшные сны – предзнаменования (149, 35). Пророчество о венценосной судьбе Гая Октавиана Августа, по Транквиллу, свершилось еще до его рождения: молния ударила в стену города Велитры, а это означало: «гражданин этого города когда-нибудь станет властителем мира» (149, 73). (Предсказание было воспринято общественностью настолько серьезно, что «устрашенный сенат запретил выкармливать детей, которые родятся в этом году...») (149, 73). Более того, Октавий и Аттия, родители Августа, еще до рождения сына часто видели сны о его великом будущем. Но самым точным предзнаменованием будущего царствования Октавиана считалось следующее происшествие: еще ребенком находясь в усадьбе деда, он с истинно царским величием приказал замолчать расшумевшимся лягушкам. «С этих пор, – без тени иронии заключает Светоний, – лягушки там больше не квакают» (149, 74). Уже взрослый цезарь Август, находясь в плену у мировоззрения своего времени, был крайне суеверен, «сновидениям, как своим, так и чужим, относящимся к нему, (...) придавал большое значение» (149, 72), разбирался в ауспигиях (определении воли богов по полету и крику птиц), а также в гаданиях во время жертвоприношений по внутренностям животных (149, 75).

Во времена правления Нерона «хвостатая звезда, по общему поверью грозящая смертью верховным властителям, стояла в небе несколько ночей подряд...» (149, 166). Но, оказывается, существовало и средство от напасти: «...обычно цари

откупались от таких бедствий какой-нибудь блистательной казнью, отвращая их на головы вельмож...» (149, 166). Как раз кстати были разоблачены два заговора против тирана – Пизона и Винициана. Последовала очередная волна кровавых репрессий, при чем не щадились ни родственники виновных, ни их дети (см. 149, 166). В проскрипции (в списки лиц, подлежащих арестам) угодили даже друзья и случайные знакомые осужденных.

И все же, несмотря на усердные старания, цезарю «откупиться» не удалось. Хвостатая звезда неспроста зависла над Римом, Нерона ждал бесславный конец. Характерно для Светония, что любое роковое событие в жизни правителя он мистически связывал с прошлыми его отрицательными деяниями. Когда в Галлии под предводительством Юлия Виндекса началось губительное для тирана восстание, весть об этом «он узнал в Неаполе в тот день, в который когда-то убил свою мать» (149, 168).

Эпизодов – примеров слепой веры в пророческий глас невидимых божественных существ у Транквилла очень много. Дитя своего времени, он искренне верит в ситуации, когда великие мира сего оказываются бессильными марионетками в руках неумолимой, но предсказуемой судьбы.

В период поздней античности, в амбивалентном мире язычества и единобожия живет и творит римский писатель – язычник Апулей (II в. н.э.). Он поднимает в своем романе «Метаморфозы, или Золотой осёл» нравственно-этические проблемы, ставит вопрос о моральном состоянии индивида и общества в целом.

Апулей прослеживает путь нравственного падения человека и его возрождения. Аллегория пребывания героя романа Луция в обличие осла (в древности, осел – символ сладострастия) – красноречиво говорит о чувственной сущности героя. «Низменные формы человеческого существования воплощены в образе осла» (134, 18). Когда человек, по мысли автора,

является бездумным рабом своей чувственности, он становится и рабом неблагоприятной к нему слепой судьбы. Развратный и не в меру любопытный Луций, как мы говорили, приобретает животное обличие. В облике осла он испытывает различные бедствия – терпит побои, подвергается унижениям, сносит оскорбления (см. 12, 397-398), попадает к разбойникам (см. 11, 398 и далее), едва не погибает (см. 12, 459, 480, 482). Сквозь все эти невзгоды проглядывает образ неумолимой судьбы: «Но жесточайшая судьба моя, от которой не смог я убежать, куда б ни бежал, и гнева которой не смог смягчить перенесенными уже бедствиями, снова обратила на меня слепые свои очи...» (12, 475). Как бы не пытался Луций вырваться из сковавшей его цепи неблагоприятных событий, всюду ему противостоит «злосчастная судьба» (12, 399). Отчаявшийся герой в конце концов приходит к фатальному умозаключению: «...Фортуна никогда не позволяет человеку, родившемуся в несчастливый час, сделаться удачником, и роковое предназначение божественного промысла невозможно отворотить или изменить ни благоразумным решением, ни мудрыми мерами предосторожности» (12, 481). Однако, по мысли автора, тот, кто, пройдя всевозможные испытания, очистится от чувственной скверны и достигнет тем самым духовного совершенства, «справляет победу над судьбой» (173, 448). Находящегося на истинном пути нравственного перерождения героя читатель видит в конце романа, в восьмой и девятой книгах, когда тот, будучи еще в облике осла, не может смириться с аморальными проявлениями чувственной сущности других людей и разоблачает виновных (см. 12, 479, 495). Уже духовно совершенный Луций находит себе приют возвышенного спокойствия в лоне богини Исиды, становится адептом ее религии. Жрец Исиды во время посвящения героя говорит ему такие слова: «Вот, Луций, после стольких всевозможных страданий, после великих гроз, воздвигнутых Судьбою, пережив величайшие бури, достиг на-

конец ты спокойной пристани Отдохновения, алтарей Милосердия. Не впрок пошло тебе ни происхождение, ни положение, ни даже сама образованность» (12, 233).

На идее нравственного падения и возрождения личности построена в романе вставная новелла – «Купидон и Психея». Не случайно имя главной героини новеллы – Psyche, что значит – «душа». Апулей аллегорически описывает падение души из-за человеческих слабостей и затем ее возрождение через непосильные трудности.

Психея идет на поводу у своей брэнной человеческой природы – она чувственна и любопытна, а, оказавшись жертвой заговора своих завистливых сестер, решается на страшное преступление. Обманувшая доверие «представителя» высших сфер, бога Купидона, она низвергается на грешную землю. «А Психея, как только поднялся он (Купидон), обеими руками ухватила за правую его ногу (...), но наконец, устав долгое время быть висячей спутницей в заоблачных высях, упала на землю» (12, 426). Какие только невзгоды, низринутая с высоты (а была она женой самого крылатого бога любви), не претерпевает Психея. Трудные странствия в поисках мужа выпадают на ее нелегкую долю, она доходит и до загробного мира, «проникает в чертоги Прозерпины» (12, 440), куда попадает, как многие мифологические герои, через мыс Тенар на полуострове Пелопоннес (см. «Проблема бессмертия...» данной работы). Ревнивая мать Купидона Венера изобретательно придумывает Психее все новые и новые испытания. Однако сила духа и любовь к мужу героини, в конце концов, помогают ей преодолеть препятствия, хотя «возрождение души» и происходит с трудом; Психея еще не раз оказывается жертвой своего главного порока – любопытства.

В награду за страдания Психея в конце концов возносится богами на Олимп. «Пусть никогда Купидон не отлучается из объятий твоих, и да будет этот союз во веки веков» (12, 441).

Эта очистившаяся в испытаниях от пагубных пороков душа достойна блаженства «во веки веков».

Итак, через мучения, боль и страдания апулеевские герои, Луций и Психея в итоге достигают духовного совершенства, предоставляя всему остальному миру переживать выпавшие на его долю тяготы переломной эпохи медленного крушения язычества и укоренения монотеизма.

Процесс мировоззренческой трансформации, когда попоран авторитет богов, но сами боги «еще живы», отразился в романе Апулея в эпизоде о странствующей шайке разбойников, «толпе отбросов» (12, 476), выдающих себя за священнослужителей и аморально манипулирующих с целью наживы верой людей в богов и прорицания жрецов. «Многочисленные жертвователи» (12, 478) обильно снабжали обманщиков деньгами и всякого рода снедью. Даже какое-то «первое лицо города» – человек, «особенно чтивший (...) богиню (...), выбежал (...) навстречу и, по данному им когда-то обету, предложил богине гостеприимство, (...) всех разместил внутри ограды просторного своего дома...» (12, 479).

Как видим, в период мировоззренческой трансформации религиозное мироощущение социума было двух типов: одни искреннее верили в богов, приносили им жертвы и устраивали жрецам жертвенные пиры (см. 12, 481), другие же, не страшась гнева божественного сонма, манипулировали святыми чувствами верующих.

Первые века новой эры отмечены множеством разнообразных религиозных направлений, иначе – так называемым синкретизмом. «Самой главной особенностью этого синкретизма как раз была полная неуверенность в ценности чисто античных достижений и попытка использовать такое совершенно неантичное явление, как христианство, в те времена восходящее» (88, 200).

С постепенным утверждением монотеизма в синкретизме начинает проявляться интуиция личности, когда как в антич-

ной философии, как мы уже отмечали ранее, имело место внеличностное, вещественное понимание окружающего мира, богов и людей (гностицизм)<sup>13</sup>.

### 1.14. Монотеизм – феномен конвергенции

*«Между религией народа, с одной стороны, и действительным укладом его жизни – с другой, всегда существует отношение компенсации; иначе религия не имела бы никакого практического смысла. Это правило подтверждается всюду, начиная с высоко моральной религии персов и уже в древности известной моральной сомнительности персидских обычаев и вплоть до нашей «христианской» эпохи, когда религия любви потворствует величайшему в мировой истории кровопролитию» (199, 182).*

Трансформация общечеловеческого религиозного архетипа приводит к тому, что политеистическое мировоззрение западного и восточного (Ближний Восток) социумов, в конце концов, вытесняется монотеистическим (язычество – христианством – I в. н.э., зороастризм – исламом – VII в. н.э.). «...Существует единство человечества как совокупности всех людей в пространстве-времени, имеющих телесное и духовное сходство и обитающих в пределах одной планеты, а точнее – биосферы, области жизни. Это обстоятельство привело со временем к тому, что, в конце концов, огромную популярность и авторитет приобрел монотеизм» (13, 390).

---

<sup>13</sup> Гностики в своих учениях объединили определенные каноны христианской религии и черты верований языческих религий Вавилона, Персии, Египта, Индии и, конечно, Греции.

## Трансформация социальных стереотипов в контексте религиозного мировоззрения. Смерть богов

*«Мицению и позору хотим мы предать тех, кто  
не подобен нам...»*

Ф. Ницше (117, 96)

История социума характеризуется вполне естественными модификациями социальных стереотипов, иначе говоря, мировосприятия в процессе смены религиозных систем.

Ломка древних, глубоко укоренившихся в сердцах людей духовных устоев, так отличавшихся от выдвинутых историей новых нравственно-этических законов монотеистической религии, не могла не происходить с максимальной ощутимостью для общества, не говоря уже о том, что мощные языческие верования античности повлияли (и до сих пор влияют) на ход исторического и эстетического самосознания человечества.

Приведем отрывок из древнегреческого мифа «Кипарис»:

... «На острове Кеос /.../ был олень, посвященный нимфам. Прекрасен был этот олень. Ветвистые его рога были вызолочены, жемчужное ожерелье украшало его шею, а с ушей спускались драгоценные украшения. /.../ Кипарис водил оленя на поляны с сочной травой и к звонко журчащим ручьям...» (78, 361) и т.д.

Это было радужное, эстетическое мирозерцание древних. Девственная, первозданная природа радовала глаз эллина, и ему, обладающему наивной, склонной к эстетизации мира душой, оставалось только ее воспевать.

Интересно в этом плане мирозерцание эллина Лонга: «... Была там пещера нимф в скале огромной, внутри пустой, снаружи закругленной, самих же нимф изображения из камня высечены были: ноги босые, руки нагие, кудри вились по пле-

чам, пояс на бедрах, в глазах улыбка. (...) Вход в пещеру как раз посредине громадной скалы лежал; был тут и ключ, ручей текущий образуя; перед пещерой свежий луг простирался, и на нем, влагою питаюсь, густая нежная трава росла» (85, 171). В этих строках можно увидеть и эстетическое, безыскусственное мировосприятие, и невольное провозглашение гедонизма, обусловленных свободой от давления аскетических, нравственно-этических запретов монотеистической религии последующей эпохи.

Как мы уже говорили, восприятие древних было богато неповторимыми особенностями, и некоторые из них были не столь невинны и радужны. Эстетическое мирозерцание, любовование первозданной красотой природы и женской красотой, наивное, и потому открытое провозглашение гедонизма, нравственных и моральных свобод уживались со страшными явлениями, которые допускала и принимала психология древнего язычника. «Детство человечества», само собой, характеризовалось свойственным этому периоду «максимализмом». Для исчерпывающего раскрытия данной проблемы нам необходимо снова обратиться к мифу, повествующему о становлении Зевса «главным» богом. Мы уже говорили о явлении теоматии, легшей в основу старой как мир ситуации – борьбы за власть и страха «конкуренции», говорили о том, как Крон, свергнувший до этого своего отца Урана, страшно боялся «закона бумеранга», и, как известно, проглатывал своих новорожденных детей, а также говорили, как Зевсу повезло больше других, и он, когда настал его час, не задумываясь, низверг своего отца в тартарары и занял его место. С точки зрения особенностей языческого мировоззрения в данном случае нам важно отметить: Зевс в мифологии считается образцом чести и справедливости.

Приведем здесь также в пример миф о том, как обманутая жена царя Фракии Терей – Прокна из мести к суженому убивает своего сына (подробнее ниже). Миф о жестокой Медее,

не щадящей своих детей также из чувства мести, известен всем (также подробнее ниже). Или же миф о сыне Зевса и смертной женщины – Тантале (упоминалось выше), который, возгордившись и решив проверить «всеведение» богов – олимпийцев, не нашел иного способа, как умертвить своего сына Пелопса и приготовить из него «экзотическое блюдо». Страшный сюжет с элементом каннибализма также имеет место и в мифе «Атрей и Фиест» (см. выше, 1.7. «Особенности мифологического мировосприятия социума»). И так далее.

Приведем шумерский миф о том, как божество Тиамту породила сыновей, но затем, по самой нелепой причине решила их убить. И только бесстрашие одного из них – бога Энлиля нарушило планы Тиамту: он убил ее первым.

Обратимся также к сюжету произведения Лонга «Дафнис и Хлоя». Главный герой здесь – Дафнис – подкидыш, чудом вскормленный козой и усыновленный несвободной семьей. Когда же выяснилось, что его настоящие родители – свободные и богатые люди, добровольно когда-то отказавшиеся от него и пытавшиеся обречь его на голодную смерть, потому лишь, что сыновья у них уже были, то ни повествующий эту историю автор, ни окружающие героя люди, ни даже сам уже взрослый Дафнис не выказали не только возмущения, но даже удивления. Новоявленные родители (которые, скорее всего, потому и согласились принять найденыша, что их другие сыновья безвременно скончались) – также были счастливо признаны. И все, как говорится, стали жить да поживать ...

Подобные особенности мировосприятия древних мы бы назвали «вынужденным приятием отрицательного». Где-то там, глубоко в душе, на уровне подсознания древний человек восставал против вечного как мир, многогранного как солнечные блики, Зла, но это пока шло вразрез с его еще тусклым, только просыпающимся разумом. И, да не будет звучать парадоксально, именно этот подсознательный протест обусловил формирование того эстетического, светлого, чистого мирово-

сприятия, которое, в свою очередь, создало основанное на высокой эстетике античное искусство.

Древний эллин стремился к поэтизации окружающего, такого непонятного ему мира. Наивное, безыскусственное, но эстетическое восприятие выражалось не только в передаче тончайших особенностей красоты природы, человека и т. д., но и в поэтической аллегоризации сказочных, мифических событий. Снова обратимся к древнегреческой мифологии, выражающей, как известно, самые ранние представления эллинов об окружающем мире. Так, из крови случайно погибшего от руки стреловержца Аполлона героя Гиацинта вырастает алый нежный цветок – Гиацинт. В прекрасный ароматный цветок превращается залюбовавшийся на свое изображение в чистом пруду – Нарцисс. В змея превращается легендарный основатель Фив – герой Кадм. Прекрасный юноша, случайно убивший любимого оленя и пожелавший, поэтому, страдать вечно, превращается в кипарис. В ласточку с кровавым пятном на груди обращается претерпевшая измену мужа и убившая ему в отместку своего ребенка дочь царя Афин Пандиона – Прокна. Таких примеров можно привести довольно много, но самое интересное, что, как мы говорили уже ранее, и боги у этих людей в этически – нравственном плане мало, чем отличались от последних. Безыскусственное мирозерцание древних создало антропоморфных, склонных и к порокам, и к гедонизму, богов. Представление древних не могло создать нечто большее, чем оно было на самом деле, а это значит, что образ жизни и характеры их богов оказались точной копией образа жизни и характеров их создавших. Олимпийские боги правили миром, решали судьбы людей, мелко и крупно грешили, ссорились между собой, мстили друг другу и людям, но все равно несли в себе ту неповторимую прелесть и очарование, что породили основанное на высокой эстетике и торжестве чистой, прекрасной любви античное искусство.

Ницше усмотрел причину происхождения эстетически-радушной античной культуры в амбивалентном отношении грека к действительности. Как пишет К.Юнг, «он (Ницше) видит темный фон, на котором написан златозарный радостный мир Олимпа» (199, 178). Ницше: «Чтобы иметь возможность жить, греки должны были, по глубочайшей необходимости, создать этих богов». «Грек знал и ощущал страх и ужасы существования: чтобы быть вообще в силах жить, он принужден был заклонить себя от них блестящим порождением грез – олимпийцами. Необычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем познанным Мойра, коршун великого друга людей – Прометея, ужасающая судьба мудрого Эдипа (...) – непрестанно все снова и снова преодолевалось греками при посредстве этого художественного междумирья олимпийцев, или, во всяком случае, прикрывалось им и скрывалось от взоров» (199, 179).

Казалось, весь мифологический мир, рожденный воображением эллина, оживает в окружающем его мире реальном. В девственных, густых, душистых лесах обитали прекрасные нимфы – дриады, в кишаших разноцветной рыбой чистых, прозрачных реках жили нимфы – наяды, на крутых отрогах гор прятались от любопытных человеческих глаз нимфы – ореады.

Боги живы и мифы казались реальностью. Среди этой красивой и нетронутой природы, на зеленых сочных лугах, меж кустов и деревьев с роскошной и душистой листвой пасутся многочисленные стада, а прекрасные пастухи и пастушки с искусно смастеренными их же руками свирелями, чувствуют себя спокойно и защищены, так как покровительствует им «пастуший» бог Пан<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пан, сын Гермеса и Пенелопы, бог лесов, покровитель пастухов; изображался с бородой, с копытами вместо ног и с рогами. Статуи его встречались часто, в лесах и на лугах, население приносило ему бескровные жертвы. Считался изобретателем пастушьей свирели.

Однако защищенность эта весьма относительна, когда дело касается любовных инстинктов антропоморфного бога Пана. Козлоногий и уродливый, не знает он удержу ни в мести, ни в любви, от него страдают порой не только прекрасные пастушки, но и сами нимфы.

«Пан (...) – влюбчивый бог и неверный: любил он Питию, любил он Сиригу. Вечно он пристаёт к дриадам лесным, не дает прохода нимфам, стада стерегушим. Сам он небрежно относится к клятвам...» (85, с. 201), – говорит пастушка Хлоя возлюбленному пастуху Дафнису, когда тот, уверяя ее в верности, вздумал поклясться Паном.

Миф о том, как Пан изобрел пастушью свирель – сиригу, мы встречаем и у Лонга в его «Дафнисе и Хлое», и у Татия в его «Левкиппе и Клитофонте». Снова и снова мы поражаемся фантазии эллина, проявляющейся, как мы назвали, в поэтической аллигоризации сказочных, мифических событий.

«...Когда-то давно сирига была не флейтой и не тростниками, она была прекрасной девушкой. Влюбленный Пан преследовал ее в любовном беге, но густой лес укрыл уносящуюся от него прочь девушку. Пан уже было настиг ее и простер вперед руку (...) девушку скрыла в себе земля, а вместо нее родила тростники. От гнева и обиды Пан срезал тростинки (...). Он собрал все срезанные тростинки, как части ее тела, соединил их вместе, (...) стал целовать свежие срезы, словно раны девушки (...) сирига зазвучала» (169, 151-152).

«... Некогда эта наша свирель была не свирелью, песни орудьем, а девой прекрасной...» и т.д. (85, 199).

Или же: миф о прекрасной пастушке Питии, чье мелодичное пение привлекло козлоногого, рогатого и несчастного Пана, приводящего только в дикий ужас своих возлюбленных. И здесь он не добился взаимности, но, как и повелось, снова навлек на любимую девушку несчастье. Она превратилась в сосну (557).

Дафнис рассказывает Хлое такую легенду: сизая голубка, печально распеваящая на дереве песню, также была когда-то красивой пастушкой, которая сама умолила богов стать птицей, лишь бы избежать наказания за утерянных в стаде коров (см. 85, 181).

А между тем, сластолюбивый козлоногий покровитель пастухов – бог Пан почитался ими. Повсюду в лесах и на пастбищах можно было наткнуться на его изваяния.

«...С наступлением дня не забыли Пана почитать, (...) и, сделав вином возлиянье, восхвалив бога, они (Дафнис и Хлоя) принесли козла в жертву, (...) мясо, сварив и зажарив, тут же на лужайке на листья они положили, а шкуру вместе с рогами прибили к скале у статуи Пана – пастуший дар пастушьему богу...» (85, 198).

Это была жизнь среди очеловеченных богов, ничем не превосходящих простых смертных (разве что своим бессмертием), обусловленная непосредственным мироощущением, незапятнанной скверной взрослой жизни. Так, Ату присутствовала в пантеоне как богиня лжи, и этому факту присуща детская, наивная прямота, вследствие которой она громогласно признавалась именно таковой.

Рассказ старика Филета в «Дафнисе и Хлое» о том, что он воочию видел крылатого белокурого забавного мальчугана с колчаном стрел за плечами, не вызывает сомнений у слушателей. Похоже, что старик его действительно видел.

«... Бог это, дети, Эрот, юный, прекрасный, крылатый; потому-то он юности радуется, за красотой гоняется и души окрыляет. /.../ Царит он над стихиями, царит над светилами, царит над такими же, как он сам, богами – такой власти вы не имеете даже над своими козами и овцами. Цветы эти – дело рук Эрота; деревья эти – его созданые. По воле его реки струятся, и ветры шумят. Видел я быка, охваченного страстью, – словно оводом ужаленный, он ревел; /.../ И сам я был молод и любил ...» (85, 188).

(...) Нет от Эроса лекарства ни в питье, ни в еде, ни в заговорах, разве только одно – поцелуи, объятия...» /85, 188/.

Подобная тяга эллинов к любви ничего общего не имеет с чем-то духовным. Это – открытое и настойчивое провозглашение гедонизма и стремление к наслаждению телесной красотой, равной чуть ли не их богам. (Почти все античные боги одинаково прекрасны и телом и чело́м (Аполлон, Афродита, Афина Паллада, Гермес и др.) или, как и требует того «детский» максимализм, уродливы до умопомрачения (Пан).

Жизнь древних эллинов среди своих антропоморфных богов делала ее легче, свободнее и счастливее. В праздник Диониса, когда устраивались всенародные вакхические шествия, самый последний из рабов присоединялся к сонму веселой ватаги бессмертных олимпийцев. Этому помогало и выжатое точилом, искрящееся виноградное вино, и то самое «детское», светлое, непосредственное эллинское мирозерцание, что никогда более не повторится в последующие эпохи.

«...В честь Диониса каждый год в определенный день справляют праздник.

(...) Уже было выпито немало вина, /.../ и Эрот и Деонис – жестокие божества, (...) приводят душу в состояние безумия и любовного исступления. Эрот жжет душу своим огнем, а Дионис подливает в этот огонь горячие вещества в виде вина, ведь вино – это пища любви ...» (169, 40).

Модификации социальных стереотипов, подготовленные веками изживающей себя политеистической системы, в конце концов, приводят к завершению эпохи торжества «младенчества». Этот процесс знаменуется естественными, тяжелыми «симптомами» «переходного возраста». Агония умирающих богов болезненными импульсами отдается в душах эллинов, а взрослеющее самосознание постепенно приводит их к монотеистической религии. В права вступает христианство, выдвинувшее в противовес эллинскому гедонизму, неповторимому в своей светлой, прямой, гармоничной эстетике античному ис-

кусству – суровый свод аскетических законов. Вот слова одного из героев романа Д.Мережковского «Смерть богов (Юлиан Отступник)»:

«О, какие мы теперь стыдливые и уродливые», – восклицает Оптатиан, с болью глядя, как рушится старый античный мир, порожденная им красота и в права вступает аскетическая, отрицающая эллинскую свободу души, гедонизм, античное искусство и поэзию новая, еще не понятая религия, – «мы боимся угрюмой и жалкой наготы своей, прячем ее, потому что чувствуем себя нечистыми. А прежде! – Ведь все это когда-то было, Юлиан! Спартанские девушки выходили на палестру голые, гордые, перед всем народом. И никто не боялся искушения. Чистые смотрели на чистых. Они были как дети, как боги. – И знать, что этого больше никогда не будет, не повторится на земле эта свобода и чистота, и радость жизни – никогда!» (94, 99-100) В противовес этой идиллической картине Мережковский рисует образы монахов в темных сутанах, «с бледными строгими лицами» (94, 100). «Два монаха шли рядом, равнодушные к красоте мраморных изваяний античных богов». «Лица их были угрюмы. Они желали одного – разрушить все эти Капища демонов» (94, 100).

Монахи, предки которых с трепетной любовью и пониманием подлинной красоты создавали античную культуру, теперь безжалостно ее уничтожают: Храм Деметры-Изиды-Астарты, «таинственной богини земного плодородия, могучей и любвеобильной Кибелы, матери богов, облепили монахи, как большие черные мухи кусок медовых сот: монахи ползли по белым выступам, карабкались по лестницам с пением священных псалмов, разбивали изваяния; летели осколки нежного мрамора, казалось, он страдает, как живое тело» (94, 71).

Смерть богов – это смерть всего, олицетворяемого ими: погибает сказочная философия, попирается античное искусство и поэзия, безжалостно уничтожаются посвященные когда-

то богам, но теперь обезлюдившие, зеленые, тенистые священные рощи.

«... В Дафнийской роще было темно. (...) Лавры трепетали судорожно черными ветками, протянутыми к небу, как молящие руки. Титанические стены кипарисов шумели, и шум этот был похож на говор гневных стариков» (94, 249-250).

«... Озаренное солнцем, исполинское изваяние Аполлона Дафнийского возвышалось посередине храма; тело – слоновая кость, одежда – из золота...» (94, 249-250).

И эта совершенная красота, равно, как и обитель ее – умиротворенная, радующая глаз густотой и красками зелени тенистая роща – никому не нужны, опустевшие аллеи и гроты для молений молчат в своем одиночестве. Мало подобной печальной участи прежних богов – людям, они уничтожают их последний оплот на земле – то, что некогда сами им посвятили.

Монахи убивают без разбора, и также «во славу Отца и Сына и Духа Святого» (94, 251), с лицами, в которых проглядывают и фанатизм и мнимое благочестие, попирая первую и самую главную заповедь Христову – «не убий».

Очень яркая по смыслу сцена в романе, когда «под торжественные звуки церковного пения» (94, 257) гибнет в огне от рук монахов храм Аполлона, а с ним и вся красота, эстетическая прелесть античного мира: «... часть деревянной крыши рухнула прямо на исполинское изваяние Аполлона. Кумир упал с подножья (...) А древний псалом Давида, во славу Бога Израилева, возносился к ночному небу (...) «Да постыдятся служащие истуканам...» (94, 259).

Здесь же от рук воинствующих монахов погибает и маленький хранитель рощи – белокурый красивый мальчик Эвфорион, олицетворивший у Мережковского жизнь и смерть бога любви Эроса:

«... прислонившись щекою к руке, он (Эвфорион) как будто дремал легким сном. (...) Таким должен быть Эрос, сын богини любви, побитый камнями галилеянин» (94, 256-257).

Наверное, глубокий смысл имеет деталь, что Эвфорион, символизирующий одного из «ведущих богов» уходящего мира, имеет порок – глухонемому.

Гибнет и так любимый некогда людьми бог Дионис, не устраиваются более вакхические шествия в его честь, предаются забвению непосредственность, веселость, легкость, свобода и торжество любви, что вселял в души эллинов этот вакханальный, неповторимый своей первозданной откровенностью праздник вина<sup>14</sup>.

Умирает и пастуший бог Пан. Лишь на отдаленном, затерянном где-то в море острове еще сохранилась античная идиллия:

«... Из-за темных скал выступали тихие зеленые лужайки. Там паслись козы и овцы». Пасли их отрок и девушка, «должно быть, дети бедных пастухов. За ними, в кипарисовой роще, белел мраморный Пан с девятиствольною флейтой» (94, 303).

«Солнце спускалось все ниже. (...) Последние лучи !/, с грустью и нежностью, озаряли остров. Теперь отрок с девушкой подошли к жертвеннику Пана, чтобы совершить возлияние вечернее» /94, 304/.

И пророческие слова одного из героев романа. «... Когда-нибудь люди откопают святые кости Эллады, обломки божественного мрамора и снова будут молиться и плакать над ними; отыщут в могилах истлевшие страницы наших книг, и снова будут, как дети, разбирать по складам древние сказания Гомера, мудрость Платона. Тогда воскреснет Эллада!» (94, 304).

А между тем последние Дафнис и Хлоя склонялись перед изваянием Пана; они посвящали ему вечерний дар – козье молоко, смешанное с медом. Затем пастух заиграл на флейте, которую заглушило церковное пение с проходившего мимо острова корабля. И «последний луч солнца потух на камнях

---

<sup>14</sup> О том, как трансформировался архетип «дионисийского начала» в человеке в последующие века – ниже.

блаженного острова». (...) «Надвигалась ночь !/ и буря». (94, 306). Боги умерли, а вместе с ними и то светлое, по-детски чистое мирозерцание, которым были счастливы только Эллины.

\* \* \*

Со смертью богов в безвозвратное прошлое уходит античный мир, а на смену ему приходит эпоха, вошедшая в историю под незавидным названием мрачного Средневековья.

Безусловно, монотеизм принес с собой более прогрессивное понимание сущности бытия. Но одновременно с этим были вытеснены из жизни наивно-радужное восприятие мира, безыскусственное, гедонистическое отношение к нему, эстетически-прекрасная его оценка. Прекрасная культура, искусство оказываются надолго погребенными под обломками античного мира.

Ничто не вечно на земле... Тем более «детство», которое и проходит быстро, и оставляет о себе самые красочные воспоминания в последующей жизни. Человечество никогда не забудет античность.

Эпоха монотеистического Средневековья доказала всю неспособность несовершенной человеческой природы воспринять и претворить в жизнь поэзию и красоту религиозной гуманистической идеи.

## ЧАСТЬ II

### НА СТРАЖЕ ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМА

*(к особенностям эволюционно-мировоззренческих модификаций европейского социума эпохи Средневековья)*

#### 2.1. Заря и расцвет

*(к истории христианства)*

*В шатре, на походной постели, от геройски полученной во время яростной битвы раны, умирает юный, но уже великий, победоносный кесарь. Тот самый кесарь, который осмелился отвергнуть уже победившего Христа и попытался вернуть к жизни олимпийских богов. Тот самый, кого молва нарекла Отступником...*

*Обратив тускнеющий взор на Восток, он ждал чего-то. Зная, что недалеко его час, он уверенно сказал: «– До восхода не умру» (94, 292). Держался всю ночь, несмотря на дикую боль и кровопотерю. С силой духа, слабым голосом пробормотал: «Расскажите, возлюбленные, врагам и друзьям моим, как умирают эллины, укрепляемые древнею мудростью». Наконец, блеснул первый луч солнца и осветил сумрак. Кесарь Юлиан вдохнул свежий воздух полной грудью. «Пусть галилеянин торжествует. Мы победим – потом, и с нами солнце! – Смотрите, вот оно!» (94, 293)*

*Восходило яркое солнце христианства, тускнел взор умирающего последнего язычника... Но что-то в этом солнце он увидел такое, что заставило его воскликнуть: «С нами солнце! Уж не увидел ли он в ярких лучах его – возрождение, то Возрождение, которому суждено было озарить сумрак*

*Средневековья спустя тысячу лет? «Взор его потух. (...) Лицо императора, в сиянии солнца, было похоже на лицо уснувшего бога» (94, 293).*

Интересен печальный в истории факт: человек умудряется свести к отрицательному самую прекрасную идею, мысль или постулат, которые постепенно, по мере своего утверждения, приобретают самую ужасную, чудовищную форму.

Факт неизбежной трансформации прекрасной, в высшей степени гуманистической идеи, положенной в основу какой-либо идеологии (в данном случае, религии), на определенном этапе развития последней – во зло в самом страшном своем проявлении – неоспоримая истина.

Доказать это утверждение мы сможем, если проследим основные вехи развития одной из самых распространенных и мощных религий человечества – христианства, оперируя древним памятником письменности – Новым Заветом, романами Д.Мережковского «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», Г.Сенкевича «Куда идешь», а также исследовательским трудом Мурада Аджи «Полюнь половецкого поля».

Не будем повторять общеизвестное о том, как пришло в мир христианское учение – все знают библейские сказания об ожидаемом еще с ветхозаветных времен безгрешном, человеколюбивом Мессии, который явился во спасение всех и отдал себя последней жертвой во имя спасения каждого.

Основные заповеди Христа, в своем моральном смысле (отрицание зла, безнравственности, требование альтруизма, душевной чистоты, праведности и т.д.), мало чем отличаются от положений, легших в основу других ведущих религий (ислам, буддизм и др.):

– «Не убивай; кто же убьет, подлежит суду»; /от Матф. 5:21/ (118,1097)

– «Не прелюбодействуй»; / от Матф. 5:27/ (118, 1098)

– «Собирай сокровища не на земле, а на небе»; /от Матф. 6:19-20/ (118, 1100)

– «Не лицемерь»; / от Матф. 6:2/ (118, 1099)

– «Не судите, да не судимы будете»; / от Матф. 7:1/ (118, 1101)

– «Берегитесь лжепророков»; / от Матф. 7:15/ (118, 1101)

и заповедь, вносящая особый, неповторимый колорит в христианскую идеологию, явившаяся подспорьем и предметом крайних интерпретаций у некоторых теологов:

– «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас (...), молитесь за обижающих вас»; /от Матф. 5:44/ (118, 1098), «...кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» /от Матф. 5:39/. (118, 1098).

За амфитеатром «доносился скрип повозок, на которые складывали окровавленные останки христиан – мужчин, женщин и детей, – чтобы вывезти их и бросить в путикулы. (151, 467). На ужасные зрелища массовых казней первых христиан, «обхватив руками свою белую, трясушуюся голову», со слезами бессилия на глазах, взирал Апостол Петр. «Господи! Господи! Кому отдал ты власть над миром? – сокрушался он об одном из самых кровожадных императоров Рима – Нероне. – «И Ты еще хочешь основать в этом городе свою столицу!» (151, 467).

Ибо Рим издревле считался «колыбелью» христианства, хотя, оказывается, есть и совершенно иная точка зрения, имеющая место в переворачивающем с ног на голову историю и стереотипы наших взглядов, труде Мурада Аджи «Полынь половецкого поля».

«В сознании миллиардов людей Европа – оплот христианства, – пишет он. – И кажется, что так было всегда, ибо именно религия сложила ту культуру, которая вот уже полторы тысячи лет называется европейской» (3, 195).

Как принято считать, первым главой Церкви в Риме был апостол Петр. Мурад Аджи же выдвигает смелое предположе-

ние, что Петра вообще в Риме не было (потому что, во-первых, «нет доказательств», во-вторых, «Христос тоже об этом не говорил», в-третьих, в подробнейших Посланиях Павла также нет ничего об этом) (3, 196). Более того, Мурад Аджи вообще ставит под сомнение дату возникновения Церкви в Риме, и находит сведения о ней лишь в IV веке (3, 196). Это спустя 300 лет после прихода Мессии!

В известном романе Г.Сенкевича «Куда идешь» отражена одна из самых общепринятых версий истории возникновения христианства: где-то из глухих, сырых катакомб, аренариев, пробиваются к небу дружные голоса первых христиан, молитвы, пения, крики «Осанна!» во славу Спасителя вселяют в их души надежду, радость и любовь.

Мурад Аджи называет эту «историю про божественный росток, который вроде бы пробился из катакомб Рима – ловко придуманной» (3, 125).

Прав Мурад Аджи или нет, решать честным историкам, однако в нашем объективном исследовании мы вынуждены уделить подробное внимание версии исследователя. Причину этой «выдумки», как, впрочем, и многих других, Мурад Аджи видит в том, что у европейцев были серьезные мотивы к тому, чтобы изменить, фальсифицировать свою историю.

«Какие события, – задает вопрос исследователь, – заставили Европу только в IV веке /!/ услышать божественное слово Христа?» (3, 197).

Ответ сногсшибателен, ибо идет вразрез с любым школьным учебником: «В IV в. Европа добровольно отвернулась от своих прежних богов», так как была «поставлена на колени», исповедующими древнюю религию «тенгрианство», тюрками – кипчаками (3, 197). Из этого тенгрианства европейцы, якобы, и почерпнули элементы того христианства, которое мы знаем. (Так как в Европе христианской религии в ее нынешнем виде не существовало. Отсутствовал не только символ веры, но и канон) (см. 3, 199).

1. Не было символа – креста. Крест с собой принес Аттила, а Мессия нес на Голгофу Т-образное подобие креста (3, 199);

2. То христианство, которое все же имело место в Риме и вышло из его «недр», аренариев – так называемые жидовствующие христиане, отличающиеся крайним консерватизмом, на протяжении многих веков терпевшие страшные гонения и обосновавшиеся в конце концов, в малом количестве, опять-таки по утверждению Мурада Аджи - в Бакинской губернии, в селе Привольном (см. 3, 201). «То есть, – приходит к удивительному выводу исследователь, – не из катакомб Рима выросло традиционное христианство. Оттуда распространились по свету лишь секты жидовствующих христиан» (3, 204). И еще более шокирующий вывод: именно поэтому в «Риме отсутствовал институт папства и именно поэтому в IV в. пришлось срочно придумывать его историю!» (3, 204);

3. Тенгрианство – религию кипчаков, Мурад Аджи считает источником, откуда европейцы в IV веке почерпнули свои религиозные традиции:

во-первых, тенгрианство – первая монотеистическая религия, древнее христианства, провозглашающая «господство духа над предметом» (3, 212);

во-вторых, тенгрианство «как и всякая оформившаяся религия располагало и иерархиями небожителей, и священнослужителями, проповедниками, и, самое важное, письменно и устно закрепленным каноном» (3, 212).

Все это, якобы, было заимствовано христианами, «у которых тогда еще не было своих обрядов» (3, 212).

Далее экскурс в историю исследователем:

«Римский император в IV в. пошел на вынужденный шаг. (...) Выбирая между жизнью и смертью, он выбрал «кипчакский вариант христианства». Вот почему, вся Европа была разорена, кроме Рима» (3, 214).

4. Мурад Аджи считает, что иконы появились у кипчаков еще задолго до возникновения христианства. (Икона, по тюркски, «конкретный предмет и действие над ним») (3, 218).

5. «Аминь» – слово, которым оканчивается любая христианская молитва. Только, по утверждению Мурада Аджи, этим заканчиваются и наиболее ранние тенгрианские молитвы (см. 3, 220).

6. Христианский «псалтырь» ("псак" – корона (тюрк.), «алтарь» – «восходить») (тюрк.) – списан, якобы, с более древнего тенгрианского. «Ведь перекрестившийся христианин осеняет себя не чем иным, как тенгрианским аджи, у которого в отличие от латинского креста все стороны равны» (3, 222).

Конечно, нельзя назвать утверждения Мурада Аджи как голословными, так и бесспорными, только в романе Генрика Сенкевича «Куда идешь», как мы уже говорили, отражена традиционная версия возникновения христианства.

Казалось бы, глотком свежего воздуха являла собой зарождающаяся религия в развращенном, пресыщенном похотью и цирковыми кровавыми бесчинствами, Риме.

Вот выдержка из описания Сенкевичем очередной оргии римских патрициев, с императором Нероном во главе, в одном из великолепнейших триклиний его огромного дворца:

«...Пир все больше превращался в попойку, в разнузданную оргию. Сирийские девушки, прежде участвовавшие в вакхических плясках, рассыпались среди гостей. (...) Вителлий свалился под стол. Обнажившаяся до пояса Нигидия приникла своей пьяной девичьей головкой к груди Лукана ...(...) Домиций Афр, гнусный старый доносчик, (...) обняв сирийскую танцовщицу, принялся целовать ее беззубым ртом (...) При виде этого консул Меммий Регул засмеялся (...) и закричал: «Кто говорит, что Рим гибнет? Ерунда!» и т.д. (151, 75-77)

Или:

«...Лупанарии<sup>15</sup> на берегу озарились ярким светом, на их террасах показались изящные группы обнаженных красавиц – жен и дочерей из знатнейших римских семейств. Призывными окриками и бесстыдными жестами они манили к себе пирующих. (...) Всех охватило безумие, никто не знал, куда девался император, кто тут сенатор, кто всадник, кто плясун ...» (151, 273).

А в это время из глубоких, темных и сырых аренариев к небу возносились дружные молитвы первых христиан. «... Была в этом пении мольба о свете, смиренная просьба о спасении заблудших во мраке. Подняв кверху головы, люди словно видели кого-то там, в вышине, и воздетые их руки призывали Его сойти на землю» (151, 176).

Разверзли сырой воздух слова первого ученика Христа – апостола Петра, который наказывал собравшимся «...отречься от богатств и наслаждений, возлюбить бедность, чистоту нравов, истину, терпеливо сносить обиды и гонения, повиноваться вышестоящим и властям, чуждаться обмана, предательства и клеветы... » (151, 178).

И вот восприятие услышанного одним из убежденных язычников:

«Он (Виниций) (...) уже знал, что, по учению христиан, Бог един и всемогущ; когда же теперь он услышал, что Бог этот есть высшее благо и высшая истина, то невольно подумал, что рядом с таким демиургом Юпитер, Сатурн, Аппалон, Веста и Венера похожи на жалкую, шумливую ватагу, участники которой проказничают то вместе, то порознь» (151, 180).

Искренняя вера христиан вносила во многие языческие души смятение и изумление, граничащие с тихим восторгом и восхищением.

«В побледневшем лице, приоткрытых губах, в поднятых к небу руках и глазах (молящейся девушки Лигии) было что-то экстатическое, неземное. И Акта вдруг поняла, почему Лигия

---

<sup>15</sup> Публичные дома в древнем Риме.

не может стать ничьей наложницей. Перед бывшей любовницей Нерона как бы приоткрылся уголок завесы, скрывавшей мир, совершенно отличный от того, к какому она привыкла» (151, 83).

И вот парадокс: жестокие, кровожадные нравы древнего Рима оказались не более жестокими и кровожадными, чем в грядущие века гегемонии христианства. Сначала их, первых верующих во Христа, на заре возникновения их религии, подвергали бесчеловечным гонениям, пыткам и массовым казням на потеху беснующейся толпе, требующей «хлеба и зрелищ». Непонятное пока учение, распространяющееся из римских катакомб подобно «эпидемии», вызывало в народе предрассудки и суеверия. Христиан несправедливо, но убежденно обвиняли во всех самых пагубных, мерзких и нелепых грехах, вплоть до умерщвления детей. И нетрудно было, снедаемому параноидальной манией ко всякого рода извращенческим жестокостям, императору Нерону перенести гнев и злобу народа, направленных вначале на него за ужасное его злодеяние (факт, по роману Сенкевича, бесспорный) – организацию страшного пожара в Риме, длившегося девять дней и унесшего тысячи жизней – на и без того преследуемых и ненавидимых квиритами<sup>16</sup> христиан.

По Корнелию Тациту, Нерон вовсе не был виновен в этой общенародной трагедии. Как пишет древнеримский историк, во время пожара «Нерон находился в Анции и прибыл в Рим лишь тогда, когда огонь начал приближаться к его дворцу» (170, 296).

Само собой здесь напрашивается мнение другого древнеримского историка – Гая Светония Транквилла, который весьма поэтично связывает поговорку, якобы услышанную в разговоре Нероном: «Когда умру, пускай земля огнем горит!» – с его циничным ответом: «Нет, – пока живу!» (149, 167). «И этого он достиг, – с гневом пишет далее Светоний. – Словно

---

<sup>16</sup> Квирит – свободный римский гражданин. (Прим. авт.)

ему претили безобразные старые дома и узкие кривые переулки, он поджег Рим настолько открыто, что многие консуляры ловили у себя во дворах его слуг с факелами и паклей...» (149, 167).

Так было или иначе, опять-таки, разбираться историкам, но то, что ответственность за катастрофический пожар в Риме была возложена язычниками на кротких, коленопреклоненных перед Господом, первых христиан и их семьи – достоверный факт.

Вот, что пишет об этом, естественно, разделяющий мнение таких же как он сам, язычников, Корнелий Тацит; он искренне убежден, что именно «на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары ...» (170, 298). «... Нерон, чтобы побороть слухи о своей причастности к пожару приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами...» (Сам Тацит называет христианство – «зловредным суеверием») (170, 298).

И все же некое сострадание и справедливость чувствуется в словах древнего историка: «... казалось, что их (христиан) истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона» (170, 298).

А в императорских садах пылали кресты, на которых живьем сгорали тысячи христиан, тех самых, что волею судьбы не стали жертвами диких зверей на арене цирка, под бешеные крики ошалевшей от запаха и вида человеческой крови толпы. Одних язычников ввергало в изумление то, что христианае, погибая в диких мучениях, но верные своему смиренному Богу, умудрялись успеть простить своих врагов, других – что под угрозой неминуемой смерти они решительно отказывались сражаться друг с другом в цирке на потеху толпе. Обнявшись и с мученическими слезами на глазах, они безропотно и достойно отправлялись к Всевышнему...

Что же случилось, что эти смиренные и всепрощающие христиане через несколько веков ввергли Европу в мрачную, еще более жестокую эпоху инквизиции?.. Пылали такие же костры, но погибали на них уже не те мученики.

Эпоха так называемого расцвета христианства (а иначе – торжества невежества и обскурантизма, то есть факта сведения к отрицательному наигуманнейших религиозных идей) – ознаменована нарушением всех заповедей Христовых столпами Церкви.

– «Не убий»;

– «Не судите, да не судимы будете»;

– «Любите врагов ваших...» и др.:

невежество и мракобесие столпов инквизиции и простых монахов не знали границ. Это было время, когда не проходило дня, чтобы по городу не плыл едкий запах гари от обгорелых тел людей, осужденных инквизицией, когда «исчезла граница между явью и бредом» (96, 218).

Страшный парадокс в том, что, поправ гуманного Бога, основной заповедью которого было «не убий», столпы церкви, словно сговорившись, творили нечто полярно противоположное. И леденела кровь у каждого при слове «инквизиция».

Интересна характеристика образа главного инквизитора в романе Мережковского «Воскресшие боги («Леонардо да Винчи»). «Главный инквизитор, фра Джорджио был старичок /.../ добрый, тихий и простой, кротчайший из людей на земле, великий бессребренник, постник и девственник» (96, 216).

Обычные пытки, вроде испанского сапога и раскаленных клещей представлялись просто сказочным удовольствием по сравнению с изощренными выдумками большого разума «кротчайшего из людей» главного инквизитора, «опытного полководца войска Христова» (96, 218). Характерна деталь, что глаза его горели тем же дьявольским огнем, что и у, порой, действительно повинных в страшных преступлениях «ведьм», которых он допрашивал: «...у старого инквизитора

глаза горят точно таким же сладострастным огнем, как у ведьмы» (96, 216).

В характеристике персонажа автором романа можно увидеть тонкую психологическую подоплеку подобных извращений: Фра Джорджио не был полноценным человеком. Среди столпов инквизиции человек с подобными отклонениями также не был исключением.

С большим пониманием особенностей мировосприятия социума Средневековья изображает Мережковский специфический дух той эпохи, насквозь пронизанный ужасом и отчаянием, «дышащий» запахом гари и тлена, «слышащий» тихий шепот доносов и громкие выкрики «Еретик!». «Безумие, которое царствовало в застенках инквизиции среди жертв и палачей, распространялось по городу» (96, 217). Доносам не было предела, и тюрьмы буквально «ломались» от переполнивших их обвиненных.

Но самое при этом необъяснимое было то, что, несмотря на подобные меры, число продавшихся дьяволу росло неизменно, и «бесы как будто умножали козни свои» (96, 217). И если «ведьма», быть может, все еще искала примирения, то инквизитор, раздувая огонь вражды, не оставлял ей надежды (96, 219)...

– «Собирайте сокровища не на земле, а на небе»:

в инквизиторских застенках томится очень богатая девушка, сирота, тронувшаяся умом и возводившая на себя поклеп о сатанинской одержимости. Пожалуй, это был единственный случай в истории инквизиции, когда столпы бесчинствующей церкви пытались спасти свою жертву. «Святые отцы знали, что если бы несчастная осталась в живых, то пожертвовала бы богатства инквизиции» (96, 216).

\* \* \*

Мы еще вернемся в нашей работе к исследованию феномена инквизиции как важного этапа в трансформации религиозного мировоззрения средневекового социума. Сейчас же подведем итоги проблеме трансформации в высшей степени гуманистической идеи, положенной в основу определенной религиозной идеологии, на определенном этапе развития последней – в самые отрицательные проявления.

Единственно, что во все времена не поддается метаморфозе – это пороки и добродетели человечества. Они неизменны и однообразны, они упорны и постоянны. На примере процесса зарождения и развития одной из мировых религий – христианства, мы показали факт временного регресса великой и красивой идеи на определенном этапе ее развития. «Заря» в данном случае ярче и прекраснее «расцвета», то есть прочного утверждения христианства как господствующей религии в Европе и некоторых других странах, сопровождаемого, увы, самым явным отходом от гуманных и светлых догм, заповеданных Христом.

## **2.2. Цена «нежности» Медеи**

*(к трансформации гуманистического начала  
в мировоззрении социума)*

Трансформация общественного мировосприятия социума в плане роста самосознания и гуманности имеет в истории длинный и достаточно тернистый путь. Человечество претерпевало значительные метаморфозы не только в сокрушительные периоды смены религиозных формаций в результате ломки общественного мировоззрения. Приход монотеизма на смену политеизму был также подготовлен определенным этапом в развитии самосознания человечества. А было время, когда гедонистическое начало преобладало над аскетическим, говоря фигурально, языческие боги своим фривольным весельем

«заглушали» законничество души и тела грядущего монотеизма. Каждый из данных периодов эволюции социума характеризуется своей спецификой общественного мировоззрения.

В данной части работы мы будем говорить лишь о некоторых особенностях мировоззрения древнего и средневекового человека, нашедших отражение в мифах и средневековых эпохах. Это особенности, касающиеся самого сокровенного, казалось бы, нерушимого и святого, того, что, в общем, отличает человека от меньших братьев его. Речь идет об отношении человека к «плоти и крови своей» – к своим детям, патологическое проявление которого мы условно назовем «Медеевым комплексом».

В данном исследовании мы уже упоминали о мифе, в котором Медея из мести мужу Ясону убила своих сыновей. Этот миф известен всем, и своим впечатляюще – кровавым сюжетом стал «притчей во языцех» в тех случаях, когда речь идет о каком-либо противоестественном выражении человеческих эмоций, переходящих в дикий, ужасный поступок, связанный по смыслу с семантикой мифа.

Эта легенда, как и почти все легенды мира, вероятно, имеющая под собой реальный «стержень», являет собой самый страшный пример человеческой жестокости, который лишь частично может быть оправдан соответствующими особенностями психологии, мировосприятия древнего.

Сказал однажды некто: «Мсть сладка!» Но если у крови солоноватый вкус, не является ли это самым первым доказательством того, что это не так?

Миф о Ясоне, Медее и их несчастных детях нашел свое отражение в известной трагедии Еврипида «Медея».

Еврипид с самого начала вводит зрителя в тревожную обстановку, в которой разворачиваются действия трагедии. Кормилица сыновей Медее в своем монологе произносит следующие слова:

...Дети даже  
Ей (Медее) стали ненавистны (...)  
Мне страшно, как бы  
Шальная мысль какая не пришла  
Ей в голову (56, 234).

Предчувствуя беду, кормилица всеми своими силами  
пытается ее предотвратить:

О дети... Там мать (...)  
Подальше  
Затайтесь, милые. Глаз  
Не надо тревожить ее... (56, 237)

И стоны и проклятья самой, жаждущей дикой мести, Медеи:

О, горе! (...)  
Бессильные стоны! Вы, дети...  
О, будьте ж вы прокляты вместе  
С отцом, который родил вас! (56, 237)

Горе и обида Медеи понятны – она дорожит своим мужем Ясоном, ради спасения которого когда-то предала отчий дом. И теперь этот великий герой больше не любит Медею, женится на царской дочери, а ее и их общих детей отправляет в изгнание.

Медея жестоко наказывает обидчиков. Но от ее руки гибнут еще и невинные дети:

... Ты убиваешь их  
И любишь. О, как я несчастна, жены! (56, 278)

Содержание древнегреческого мифа «Прокна и Филомела» (миф также упоминался выше) еще более впечатляет своими изощренно-жестокими чертами. Здесь оскорбленная жена царя Фракии Терейя Прокна мстит своему мужу за измену с ее сестрой Филомелой. Терей коварной хитростью, а затем силой добился давно задуманного над невинной девушкой, а за тем совершил над ней еще более страшное злодеяние – изувечил ее.

Но ничто не сравнится с жестокостью и коварством разъяренной женщины. Миф, во всяком случае, очень ярко это показывает. Объединившись с сестрой Прокна... убивает своего малолетнего сына. И Медея по сравнению с ней кажется просто невинным агнцем, так как Прокна идет много дальше. Опуская некоторые натуралистические детали мифа, скажем только, что она готовит из тела своего ребенка страшное блюдо его отцу. Под конец трапезы, когда Терей, присытившись, потребовал позвать своего любимого сына, прямо ему в лицо летит голова несчастного мальчика (см. 78, 323-327).

Характерен с точки зрения рассматриваемой нами проблемы мировосприятия древнего финал страшного мифа. Никто не наказан! То есть наказан за содеянное один лишь несчастный отец, потерявший сына, и, мало того, вкусивший его плоть. Ему даже не удастся отомстить женщинам за смерть ребенка – сами боги на их стороне, женщины спасаются тем, что обращаются в птиц. И птицы, в которых они обратились, также считаются очень даже милыми созданиями – это ласточка и соловей. Таким образом, миф, по содержанию, близок к тому, чтобы оправдать подобную месть. «Око за око, зуб за зуб». И пусть цена мести будет самая высокая.

Другими словами, данный миф представляет собой синкретическое объединение специфических черт психологии древнего: 1. Мечь, превосходящая по силе своей крепость кровных уз, даже самых, что ни на есть близких; 2. Каннибализм, берущий начало из относительно не такого уж для рассматриваемого времени далекого первобытного прошлого; 3. Пережитки матриархата, когда мстящая за сестру женщина приносит в жертву сына и тем самым наносит беспрецедентный по жестокости удар его отцу.

Тот же мотив, как мы бы назвали, «рудимента матриархата» имеет место и в мифе о бесстрашном, непобедимом героине Мелеагре, (78, 354-356) сломить которого помогло лишь материнское проклятие. Мелеагр был сыном царя Кали-

дона Ойнея и Алфеи. Совершив множество подвигов, он стал любимцем своего народа и своих родителей. Однажды в пылу очередной битвы Мелеагр нечаянно убил своего дядю, брата Алфеи. И куда же девалась беззаветная любовь матери к сыну? Оказалось, что любовь к брату – куда сильнее, и за его убийство надо было мстить.

В горьких слезах женщина молит богов о смерти сына и насылает на него страшные беды. Мелеагр же глубоко страдает – не может он простить своей матери желание ему смерти. В конце концов Мелеагр погибает в бою, но не от вражеского оружия, а от стрелы Аполлона, настигшей его потому, что слышали боги проклятия Алфеи своему сыну.

Этот миф вскрывает две особенности психологии древних: как мы уже говорили, это явные черты бесспорного матриархального права, когда брат считался самым ближайшим родичем женщины, и месть за него касалась и ее собственного сына; вторая особенность отчасти представляет собой отражение первой, отчасти же раскрывает простоту и наивность мировосприятия древних: богам было достаточно мольбы и проклятий Алфеи, чтобы, так сказать, «не разобравшись», покарать блестящего героя.

Мотив жестокого убийства с элементами канибализма своих детей во имя мести мужу оказывается живуч и в Средние века. Истоки этого факта снова берут свое начало в родовом сознании, в еще живых матриархальных тенденциях. Достаточно обратиться к скандинавскому эпосу «Старшая Эдда». Развитие сюжета произведения и трагическая развязка нанизываются на одну стержневую нить: проклятие, что сопутствует владельцам несметных сокровищ нибелунгов. Сначала гибнет славный рыцарь Сигурд, муж королевы Гудрун, затем очередные владельцы этого сокровища – Гуннар и Хегни. Интересен тот факт, что для Гудрун вообще не стоит вопроса о мести за своего мужа виновникам его гибели – своим братьям Гуннару и Хегни. Оно и понятно – муж не является членом ее

рода. Зато королева жестоко мстит за смерть своих братьев своему второму мужу – королю Гуннов Атли, что является для нее первым долгом чести и совести. Мстит способом, столь излюбленным древними и средневековыми сюжетами: она убивает своих малолетних сыновей (которые, заметим, также не являлись членами ее рода, но считались членами рода Атли) и плоть их, точнее сердца подмешивает в медовый напиток несчастного отца. И лишь затем, когда тот насыщается, она без капли сожаления, с неописуемым злорадством сообщает ему о своем страшном злодеянии:

Конунг, прими	С медом ты съел
В палатах твоих	Сердца сыновей –
От Гудрун зверенышей,	Кровавое мясо,
В сумрак ушедших!	Мечи раздающий! (164, 315-316)

Как считает критик А. Гуревич, «этот чудовищный поступок», впрочем, как и последовавшие за ним другие – умерщвление мужа и собственное самоубийство, «тем не менее имеют определенную логику: они не означают, что Гудрун была лишена чувства материнства. (...) Просто, родовое сознание вообще господствует в песнях о героях» (40, 20).

Рассказ о подобном же преступлении имеет место и в другом произведении Средневековья – «Младшей Эдде» исландского скальда XIII века Снорри Стурлусона (см. выше, 1.3 «Феномен эвгемеризма в мировосприятии древнего социума»).

Как мы уже говорили, «Младшая Эдда» является своеобразной переработкой «Старшей Эдды». Мы видим тех же героев, узнаем, за определенным исключением, уже известный нам сюжет. Снова перед нами предстают события, которые происходят вокруг «проклятого золота», снова мы поражаемся доблести и отваге воинов, коварству и жестокости женщин, снова переживаем гибель от рук завистливого предателя доблестного рыцаря Сигурда и опять содрогаемся от преступной мести Гудрун. Мы удивляемся тому, насколько не подвержены трансформации и метаморфозам в веках обычные

человеческие пороки – трусость, предательство, коварная хитрость, зависть и ложь.

Когда уже известный нам по «Старшей Эдде» король гуннов Атли убивает братьев своей жены Гудрун – Гуннара и Хегни, та мстит своему мужу уже известным нам способом. Только фантазия Стурлусона оказывается еще более изощренной в жестокости. К сожалению, без дословной передачи текста трудно будет оценить особенности мировосприятия средневекового человека с точки зрения рассматриваемой проблемы. «Немного погодя Гудрун убила обоих своих сыновей и велела сделать чаши из их черепов, оправив те чаши в золото и серебро. Тогда устроили тризну по Нифлунгам, и на пиру Гудрун подала Атли мед в тех чашах, и он был смешан с кровью мальчиков. А сердца их велела она изжарить, чтобы конунг их съел. И когда все это было сделано, она ему все поведала, не скупясь на злые слова» (158, 77).

На наш взгляд, «комплекс Медеи» проявил себя в данном произведении с особой кульминационной силой. После расправы над своим и без того жестоко наказанным мужем, Гудрун (правда, после слабой и неудавшейся попытки самоубийства) вновь вступает в брак, в котором преспокойно производит на свет еще троих сыновей.

Однако здесь хочется оговориться, что представители сильного пола в эпосе показаны, с точки зрения рассматриваемой нами проблемы, не многим лучше. Так, Ермунрекк Могучий без колебаний казнит своего единственного сына и наследника Рандвера из-за того, что тот стал ему очень серьезным конкурентом в женитьбе на прекрасной дочери Сигурда – Сванхильд. Повесив сына, он вдруг пожалел свой безнаследный теперь трон, и, недолго думая, с понятным полудиким пылом викинга, направил свою ярость – нет, не на себя, грешного, а на невинную девушку Сванхильд, невольную ставшую причиной рокового раздора между отцом и сыном. «Они

(Ермунрекк и его люди) пустили на нее (Сванхильд) лошадей и растоптали копытами насмерть» (158, 77).

И снова в свои губительные права вступает месть. Это мстительная Гудрун не может успокоиться, и рок, порожденный именно «Медеевым комплексом», а не видимой причиной в сюжете – «проклятым золотом», вступает в свою силу. Гудрун направляет своих троих сыновей – Серли, Хамдира и Эрпа против убийцы Сванхильд – Ермунрекка. Трагический финал – Серли и Хамдир из ненависти к своей злой матери убивают ее любимца Эрпа. «Они были так сердиты на свою мать за то, что она провожала их с речами, полными ненависти, что им хотелось бы причинить ей наибольшее зло» (158, 78). Серли и Хемдир также погибают в схватке с Ермунрекком. «С ними погиб и весь род Гьюки и все его потомство» (158, 78).

В эпосе «Песнь о нибелунгах» имеет место тот же чудовищно – трагический мотив убийства матерью своих сыновей (на фоне общей схожести сюжета с двумя «Эддами...», подробнее ниже, 2.7.), но обусловлен этот мотив на этот раз уже отнюдь не родовым сознанием. В немецком эпосе мы наблюдаем коренную трансформацию мировосприятия общества, заключающуюся в абсолютном исчезновении матриархальных тенденций. Родовое сознание заменяется на нечто противоположное, когда женщина уже мстит не мужу за братьев, а наоборот, воздаст братьям за смерть мужа. Кримхильда (она же Гудрун в «Старшей Эдде» и «Младшей Эдде») ловкими интригами провоцирует кровавую схватку между своим вторым мужем Атли и убийцами ее первого мужа Зигфрида (Сигурда) – своими царственными братьями. Затем казнит, оставшегося в живых, брата Гуннара. Но, несмотря на отсутствие «родового сознания», Кримхильда все же губит своего малолетнего сына – но уже не из мести к его отцу Атли (в «Песне о нибелунгах» он невинен как овен), а лишь для того, чтобы разжечь страшную вражду.

Давно в ней жажда мести все чувства заглушила.  
Вражду любой ценой разжечь она решила  
И привести велела малютку – сына в зал.  
Кто женщину безжалостней когда – нибудь видал?

(126, 575)

Как совершенно справедливо замечает А. Гуревич, «...сопоставление исландских песен с немецким эпосом показывает, какие большие возможности для самобытной поэтической интерпретации существовали в рамках одной эпической традиции» (40, 21).

Приведем также в качестве сопоставительного примера (Запад-Восток) тюркский дастан «Деде Коркуд»<sup>17</sup> (подробнее – ниже), в котором, также как и в «Песне о нибелунгах», мы наблюдаем определенные тенденции отсутствия мотива «родового сознания». Жена здесь – целиком и полностью является членом «клана» своего мужа, и родственники по крови уже не имеют для нее «родового» значения. Не имеют настолько, что в одночасье могут стать ее врагами в случае, если таковыми явились ее мужу. В «Песне о Кан-Туралы, сыне Канлы-Коджи» удалой джигит Кан-Туралы преодолел три труднейших состязания и, тем самым, заслужил право на дочь гяура – таговора Сельджан-хатун. Едва став его невестой, девушка, спасая своего жениха, недолго думая, обнажает свой меч против представителей своего клана. Теперь она называет их врагами (47, 100), и, что особенно примечательно – гяурами<sup>18</sup> (47, 102). «Этих гяуров, что приходят, много; будем сражаться, будем биться...»<sup>19</sup> (47, 101).

Итак, «медеи» всех времен и народов. Порождены ли эти образы страстью человека к впечатляющим ум, душу и сердце

---

<sup>17</sup> «Деде Коркуд»: в тринадцати песнях-сказаниях описывается жизнь огузских племен, их быт, обычаи, междоусобицы и т.д.

<sup>18</sup> Гяур – иноверец, не мусульманин.

<sup>19</sup> Данные «не матриархальные» тенденции в восточном эпосе, вобравшем в себя ни один «слой» древней культуры, свидетельствуют об отражении в нем более позднего культурного пласта. (Подробнее – ниже).

кровавым, умопомрачительным сюжетам, когда противоестественное заставляет замирать душу, но, как ни парадоксально звучит, разжигает интерес, оправдывая, тем самым, аристотелевский тезис о странном тяготении человека к созерцанию отвратительных проявлений жизни? Или же, подобные проявления страшной жестокости, нашедшие отражение в древних мифах и средневековых эпосах, объясняются особенностями мировосприятия людей тех далеких эпох – неразвитостью морального самосознания и отсутствием нравственно – гуманистических идеалов?

Попытаемся разобраться в этом вопросе. Как мы показали, подобные «жуткие» сюжеты владели воображением людей и древности, и Средневековья – порождали себе подобные, пересказывались, изменялись, записывались, верно и целенаправленно продолжая вызывать интерес ума и трепет души человека. Понятно, что жестокость – неотъемлемая черта мировосприятия человека ушедших суровых времен. Но раз подобные сюжеты поражали воображение «аудитории», о чем, прежде всего, говорит их, измеренная веками, «жизнестойкость», значит, все-таки нравственные, гуманные начала в мироощущении социума, все же, преобладали над изуверскими и противоестественными!

Интересно, что этот же мотив убийства сына с фактом каннибализма у тюркских народов далек от сущности «комплекса Медеи». Этот мотив, хотя и имеет место, но проявляется совершенно по-иному.

Снова обратимся к дастану «Деде Коркуд».

Когда в «Песне о том, как был разграблен дом Салор-Казана» гяуры захватили в плен жену Казан-хана Бурлу-хатун, его сына Уруза и их многочисленных слуг, никто из «неверных» не мог определить, которая из женщин – жена хана. Уже известный нам мотив роковых взаимоотношений матери и сына становится обрамленным в совершенно иную форму: краеугольным камнем здесь является честь женщины, жены

Казан-хана, матери Уруза. Коварные гяуры, чтобы выявить Бурлу-хатун для последующих издевательств над ней, придумывают следующий способ: «Гяур говорит: «Ступайте, приведите сына Казана, Уруза: повесьте его за крюк, отделите кусок за куском от его белого мяса, приготовьте черное жаркое, поднесите сорока дочерям беков; кто не станет есть, это – та самая...» (47, 35) Дилемма, стоящая перед средневековой женщиной, для нее ужасна: «Поест ли мне твоего мяса, сын, или разделить ложе с гяуром нечистой веры, разбить честь твоего отца Казана?» Для женщины в равной мере ужасно и то, и другое. Она любит сына, и ясно, что даже в ситуациях, в какие попадали героини европейских эпосов, Гудрун или Кримхильда, никогда бы не поступила как последние. Решиться на страшное помогает ей, отчаявшейся и плачущей, сам Уруз, для которого, в данных обстоятельствах, дилеммы не существует: честь матери для него превыше всего. «Да засохнут твои уста, мать!... (...) ...не плачь надо мной! (...) Дай им, государыня –матушка, повесить меня на крюк (...) пока они будут съедать один кусок, ты съедай два – пусть гяуры тебя не узнают, чтобы тебе не разделять ложа с гяурами не чистой веры, не подавать им чаши, не нарушать чести моего отца Казана; берегись!» (47, 35-36).

О том, что «комплекс Медеи» все же чужд психологии племен, о которых рассказывается в дастане, говорит тот факт, что этого кошмара все же не происходит. Убить за честь, за правду – это в порядке вещей, но никак не из чувства обидчивости, безумной, злой мести. Вообще, в дастане мало душещипательных и извращенных интриг, какие мы наблюдаем в проанализированных ранее европейских эпосах, в нем больше чарующей простоты и наивного стремления к принятым в данном обществе моральным нормам, сводящимся, в общей сложности, к требованиям храбрости, верности, широте души и, в случае необходимости, к самопожертвованию.

Все же и здесь мы находим исследуемый нами мотив жестокости к сыновьям, когда последние «заслуживали» страшного наказания нарушением общепринятых моральных норм, то есть совершали низкие, недостойные поступки, как то: трусость, измена и т.д. Так, из дастана нам ясно, что отец имел право без осуждения на то племени убить своего сына, если он обманывал его великие надежды, оказывался недостойным чести носить его имя. Тот же Казан – хан, заподозрив Уруза в трусости (и несправедливо), восклицает: «Беки, нам дан неудачный сын; я пойду, возьму его от матери, разрублю его мечом, разрежу на шесть кусков; разделив на шесть кусков, брошу их; пусть никто больше на ровном месте не бежит, покинув товарищей» («Песнь о том, как сын Казан-бека Уруз-бек был взят в плен») (47, 73). Или в «Песне о Богач-Джане, сыне Дерсе-хана» мы видим, как отец Дерсе-хан, поддавшись обману и поверив в ложные обвинения завистников о том, что удалой сын его Богач-Джан совершил невероятно грешные поступки не только по отношению к другим людям, но и к собственной матери, решает его убить. «Пойдите, приведите его, я его убью» (47, 19). Сказано – сделано. Дерсе-хан безжалостно пускает в оклеветанного юношу стрелу. Спасает его чудо и любящая, преданная мать.

Отголоски исследуемой нами проблемы жестокости к сыновьям, само собой, уже без факта каннибализма наблюдаются и в новом времени. Нельзя здесь не вспомнить известный рассказ Проспера Мериме «Маттео Фальконе», когда корсиканец Маттео безжалостно расстреливает своего десятилетнего единственного сына, надежду всей семьи и наследника – за предательство.

Приведем также в качестве примера рассказ Януша Вишневского «Ночь после бракосочетания», герои которого напоминают бездушных, лишенных каких-либо человеческих эмоций, монстров. Речь идет о последних днях пребывания руководителей Рейха в бункере после поражения и капитуляции

фашистской Германии. Рассказ написан в форме дневниковых записей Магды Геббельс. Все вокруг – и люди, и даже стены бункера проникнуты *идеей* о величии Германии и беззаветной преданности ей. Несмотря на то, что там, на поверхности немецкой земли, над бункером взрываются советские снаряды, и фашистского режима больше не существует. Эта *идея* заставила матерей хладнокровно предать смерти собственных детей. Мало будет сказать, насколько бесчеловечной показывает Вишневский Магду Геббельс. Ибо даже животное скулит по своему умершему детенышу. Здесь же мы видим, ведомую лишь одной призрачной *идеей*, бесчувственную «машину», которую заботит лишь одно: чтобы шестеро детей, которых она «родила для Германии», «отошли достойно». В процессе страшной сцены их умерщвления, солдат, на которого была возложена эта «важная» миссия, не выдержал и выбежал вон из комнаты. «Слабак», – презрительно процедила сквозь зубы Магда. И ей пришлось продолжить самой. Старшая дочь, тринадцатилетняя Хельга все поняла. Она не хотела умирать. Матери пришлось повозиться. Она была расстроена только одним: Хельга «не отошла достойно». «Она, конечно, не расскажет ему (Иозефу Геббельсу), как повела себя Хельга» (30, 118). «Адъютант Йозефа получил приказание сжечь тела, но предварительно выстрелив из пистолета в голову, и убедиться, что они действительно мертвы» (30, 120).

Итак, на примере произведений разных веков и народов мы показали определенные особенности, присущие мировосприятию древнего и средневекового социума в плане его гуманистического начала. Увы, эмоции порождали убийства, никакие кровные узы не могли предотвратить преступления, общественность принимала проявления «Медеева комплекса» как почти естественный и не особенно ужасный факт. В плане трансформации мировосприятия социума с точки зрения самосознания и гуманности, здесь налицо следующее: человечество нового времени, как известно, не может без содрогания

воспринимать, ставшие уже единичными, проявления подобных явлений, «списывая» их в разряд ситуаций «нонсенс». Гуманистическое начало побеждает.

### **2.3. Гений и общество** *(к проблеме конфликта)*

*Прекрасная идея, превращающаяся во зло в умах, душах и деяниях человеческих...  
Вот она – истина.*

Проблема взаимоотношений неординарной личности и общества лежит в области исследования различных гуманитарных наук. Однако литература, на наш взгляд, наиболее глубоко, широко и эмоционально ее освещает.

Нет ничего нового в утверждении, что гениальная личность, как правило, остается непонятой, не принятой обществом своего времени. Гениальность – плохой проводник в дружбе, да и люди, возвышающиеся над остальными, не прощаются последними. И того хуже, если человек не только гениален, но и пытается утвердить свои убеждения наперекор общепринятым понятиям... Ему не позавидуешь...

В данной части работы разговор пойдет о нескольких таких личностях, и пусть не смущает читателя разность эпох и различие культур Востока и Запада – феномен конвергенции, обусловленный единым исконным общечеловеческим архетипом, порождает, как мы уже говорили, схожие явления у совершенно разных, независимых и отдаленных друг от друга, народов. Человек остается неизменным во все времена, независимо от того, какую религию он исповедует.

Очень показательно, что раннее название первого романа трилогии Д.Мережковского «Христос и Антихрист» – «Юлиан Отступник» – «Отверженный».

В одном из предыдущих параграфов настоящей работы мы уже говорили о кесаре Юлиане, молва которого «окрестила» Отступником. Скажем здесь подробнее.

Юлиан – римский император, правивший с 361 по 363 год. Для того, чтобы понять, как сформировалась такая противоречивая личность, как Юлиан, следует разобраться в характерных особенностях общественно-культурной формации того времени. Христианская религия, объявленная государственной предыдущим кесарем Константином и уже принятая подавляющим большинством народа, вступает в конфликт с сохранившимися «осколками» античного мира – с порожденными когда-то свободным состоянием души и тела – античной культурой и искусством. Духовное неприятие достижений ушедшего язычества, сковывающий человеческий дух – свод аскетических законов – с такими ценностями утвердившаяся монотеистическая религия готовила себя к вступлению в Средневековье.

Вынужденный носить монашеские одежды, чтобы выжить, еще дитя, будущий император Юлиан всей душой любил древних богов, ибо в душе был язычником. «Преодолевая монашеское лицемерие, пробуждалась в юноше кровь Константинова рода – целого рода поколений суровых, упрямых воинов» (94, 109).

Четвертый век. Античные боги умерли. И кто же осмелился попытаться вернуть их к жизни? Юлиан, который по этой причине вошел в историю как Отступник. Воспитанный в неволе как опасный наследник трона, он жил под постоянным страхом смерти от руки своего кровожадного дяди – императора Константина, того самого, что провозгласил в Риме христианство господствующей религией и, вероятно, взяв за основу главную заповедь «не убий», самым жестоким образом уничтожил отца Юлиана, а затем и его старшего брата.

«Осколки» античности еще не были до конца уничтожены. В Риме еще оставались приверженцы языческой веры от-

цов. И как оплот прекрасной, красивой, но мертвой религии – роши, посвященные богам.

«Это была она. Под открытым небом стояла посредине храма только что из пены рожденная, холодная, белая Афродита-Анадиомена, во всей своей нестыдящейся наготы. Богиня как будто с улыбкой смотрела в небо и море, удивляясь прелести мира, еще не зная, что это ее собственная прелесть, отраженная в небе и море, как в вечных зеркалах (...) Юлиан смотрел ненасытно (...) Вдруг он почувствовал, что трепет благоговения пробежал по телу его. И мальчик в темных монашеских одеждах опустился на колени перед Афродитой, прижав руки к сердцу» (94, 53).

Тема одиночества Юлиана в страшных для его тонкой, нежной, тянущейся к первозданной красоте души, условиях, проходит через весь роман. Начинается это одиночество с вопросов, которые задает угрюмый, покинутый всеми ребенок: «...зачем жизнь? Зачем эта вечная смена рождения и смерти? Зачем страдание? Зачем зло? Зачем сомнение? Зачем тоска по невозможному?..» (94, 66).

Обостряется это чувство одиночества страшной обидой, когда после долгих дней скрываемой от надзирателей кропотливой работы над деревянной триремой – игрушечным кораблем – Юлиан дарит его любимой девушке – первой детской любви, а та не понимает его глубокой души и смысла подарка и, насмехаясь, в своем невежестве и даже глупости, отвергает его.

«Ты ничего не понимаешь в искусстве!» – в сердцах бросает ей юный Юлиан и убегает. Утешение он находит в белом мраморном храме Афродиты. Лишь она согрела одинокого, всеми покинутого мальчика своим мраморным холодом... Благодарная молитва срывается с его уст: «Афродита! Афродита! Я буду любить тебя вечно! – и слезы падали на мраморные ноги изваяния» (94, 54).

Такова была клятва отрока в монашеских одеждах, и позже, уже юношей, он признается одной из героинь романа: «Я

ненавижу галилеянина» (94, 109). И вместе с тем прорывается в думающем юноше вопрос: «...отчего нет у меня божественной легкости жизни – этого веселья, которое делает такими прекрасными мужей Эллады?» (94, 171).

И, тем не менее, Юлиан вступает в конфликт с окружающим обществом, бросает ему вызов. Сначала многотысячному войску, признавшему его своим императором. Снимает с древка золотой крест и водружает серебряное изваяние бога Солнца... Преданное ему войско ошеломленно безмолвствует. «Антихрист», – отчетливо слышит он.

Победы за победами. Юлиан был гениальным полководцем. Но, желая воскресить богов-олимпийцев, а вместе с ними и языческое прошлое, он не только терпит крах, но и становится еще более одиноким.

Пытаясь возродить прежние обряды – вакхические шествия и эпикурейские празднества, Юлиан, можно сказать, остается единственным празднующим среди 300-тысячного населения Рима. Идут за ним лишь подкупленные пьяные легионеры и женщины сомнительной репутации из лупанариев – тоже за деньги. В самый разгар «веселья», похоже, единственно искренне веселящийся Юлиан вдруг узнает, что эти женщины – гетеры. Вполне обоснованное возмущение императора:

«– Как? Ужели допустил ты, чтобы блудница касалась нечистыми руками священнейших сосудов бога?

– Но ты ведь сам, благочестивый Август, повелел устроить шествие. Кого было взять? Все знатные женщины – галилеянки. И не одна из них не согласилась бы идти полуголой на такое игрище» (94, 188).

«Он (Юлиан) уже не замечал толпы; ему казалось, что он один, как человек, попавший в стадо зверей» (94, 189). Позже он так ответит тем, кто назовет его богов идолами: «Мы чтим не мертвый камень, медь или дерево, а дух, живой дух красоты в наших кумирах, образцах чистейшей божеской прелести» (94, 245).

«Юлиан, – скажет ему однажды некто умный, – ты хочешь совершить невозможное. Живого тела вороны не клюют, а мертвые не воскресают» (94, 192).

А толпа расправлялась с императором-язычником по-своему, приписывая ему невероятные жестокости, коих он не совершал. Во многом перед нею, этой толпой, был повинен чистый сердцем мечтатель Юлиан: он даже запретил кровавые зрелища в цирках, которые так рьяно посещали новоявленные римские христиане... «Овец Христовых гонит лютый волк-Антихрист, император Юлиан» (94, 231).

Вслед за своими богами гибнет и этот последний язычник. Вступив в конфликт с уже устоявшимся новым миром, он терпит сокрушительный крах. Великие деяния его – военные и религиозные – так и остались в его мечтах. Он «решился повернуть историю вспять, дерзнул возвратить обреченную велением времени великую, но умирающую культуру» (103, 12). Его последними словами были: «Пусть галилеянин торжествует» и «Я, как ты, о, Гелиос» (94, 293). Признав поражение, Юлиан все же не смирился.

Вполне естественно, что Юлиан, как историческая личность, вошел в знаменитую серию «Сто великих...», в книгу именно «Сто великих мятежников и бунтарей». Вот что о нем пишут авторы: «Христианские писатели того времени называли его гонителем верующих. Но это было не так. Юлиан в основу своей религии положил идею терпимости и ни в чем не ущемлял христиан. Он был против насилия и приказывал не только открывать языческие храмы, но и возвращал из изгнания епископов. И, тем не менее, за ним прочно закрепилась слава гонителя и хулителя христиан. Его нравственная беда усугублялась тем обстоятельством, что народ в целом не принял его стремления восстановить культ прошлого и равнодушно воспринял его реформы» (62, 47).

Историку Марцеллину, в последний день своей жизни Юлиан сказал следующие слова: «Я не сделал ничего такого,

в чем должен был бы раскаиваться, я смотрел на власть как на истечение божественного могущества, я старался сохранить ее незапятнанной, управляя государством с умеренностью и воюя лишь по необходимости» (62, 47).

Второй роман трилогии Д.Мережковского «Христос и Антихрист» – «Воскресшие боги» («Леонардо да Винчи») – посвящен эпохе Возрождения, возникшей «в противоречиях между монашеским суровым Средневековьем и новым, гуманистическим мировоззрением, которое вместе с возвращением античных ценностей принесли великие художники и мыслители этой поры» (103, 13).

Мрачное Средневековье подходит к концу, и наступающий Ренессанс постепенно освещает сумрачную эпоху, сначала подобно свечке, затем все ярче и ярче... Не случайно роман начинается с того, что из найденного в глине, пролежавшего там полторы тысячи лет медного Фавна отливают не что-нибудь, а церковный колокол. Древнее эллинское искусство продолжает кощунственно уничтожаться, но оно все равно будет заявлять о своем бессмертии через главные звуки средневекового города – колокольный звон...

Но нужен ли кому-нибудь такой звон? Мрак поселился в душах людей, затмил их разум, захватил сознание, овладел подсознанием. Мракобесие, ограниченность, невежество, неприятие ничего иного, непохожего и, не дай Бог, грозящего осветить их мутный, такой понятный омут. Многих страшат истина и знания, а некоторые под знаменем Бога хотят продолжать творить безбожные дела. Символика воскрешения богов в романе, воскресающего эллинского искусства, с его эстетической красотой, непосредственностью и гармонией, как нельзя лучше выявляет специфику, колорит, дух той темной поры.

В невежественных умах людей возникает ужасающий вывод: «...ныне сатана освобождается из темницы. Окончилась тысяча лет. Ложные боги, предтечи и слуги Антихриста, вы-

ходят из земли, из-под печати ангела, дабы обольщать народы» (95, 314).

В таком мире был вынужден жить и творить великий Леонардо да Винчи. Гениальный и одинокий, он постоянно удивлял людей своей жизнью. Д.Мережковский верно угадал образ, который должен был бы соответствовать непонятому окружающими и потому отверженному человеку: «Чуждый всем, один в толпе, обуянный ужасом» (Леонардо стоял в церкви и слушал фанатично-невежественную речь проповедника Савонаролы), «он сохранял совершенное спокойствие. В холодных, бледно-голубых глазах его, в тонких губах, плотно сжатых, как у человека, привыкшего к вниманию и точности, была не насмешка, но (...) любопытство» (95, 339). Леонардо что-то рисовал. Это была карикатура на Савонаролу в облике «старого безобразного дьявола в монашеской рясе (...), изможденного самоистязаниями, но не победившего гордыни и похоти...» (95, 340).

«Леонардо – человек (...) безбожный, и в науке его грех и соблазн» (95, 324) – вот устоявшееся и общепринятое мнение о нем его современников. Матери, находясь во мраке суеверия, не подпускают к нему детей, панически боясь сглаза, благочестивые знахарки впадают в граничащий с истерией ужас, лишь увидев его у постели больных... «С нами сила Господня! Матерь пресвятая Богородица!» – судорожно крестились они» (95, 424).

На самом же деле, просто как о человеке, можно судить о Леонардо лишь по одной фразе из дневника любимого его ученика Джованни: «Мастер заботится обо мне, как о родном: узнав, что я беден, не захотел принять условленной ежемесячной платы» (95, 437).

С исполинским спокойствием и снисходительностью, словно то были неразумные и малые дети, сносит гений злые выкрики толпы: «...гнездо твое проклятое спалим! Подожди,

доберемся до шкуры твоей, Леонардо, Антихрист окаянный!» (95, 435).

«Напыщенные и раздраженные» речи своих противников да Винчи игнорирует с выдержкой мудреца, осознающего всю безнадежную тщетность своих стараний утвердить торжество разума. «Только скучающий взор холодных глаз становился все равнодушнее» (95, 334). «...Только людям, достойным внимания, доказывай, что они ошибаются», – учил он любимого ученика» (95, 450).

Подвергнув анализу умом гения математические расчеты самого Колумба, Леонардо, пожалуй, единственный в то время, понял роковую ошибку мореплавателя. «Какое невежество! – в сердцах восклицает он. – Точно в темноте нечаянно наткнулся на новый мир и сам не видит, как слепой, не знает, что открыл; думает, Китай, Офир Соломона, рай земной. Так и умрет, не узнав» (95, 540). И – возглас отчаяния несчастного гения: «Как мало он знал, как много сделал! Я со всеми знаниями моими – неподвижен: надо быть зрячим, чтобы знать, слепым, чтобы делать?» (95, 540).

Когда, поддавшись влиянию общего настроения, от Леонардо ушел его любимый ученик, гений с горечью восклицает: «И ты с ними, и ты против меня!» (95, 571).

Когда же на его глазах грубые солдаты разбивают статую Колосса, плод многолетнего труда ваятеля, Леонардо молча сносит обиду (см. 95, 360-362).

Именем Бога невежественные мракобесы сжигают не тронутые тысячелетием остатки античного искусства, пытаются затушить слабые лучики его Восхода – «вольнодумные книги, начиная с Анакреона и Овидия». Находятся в опале и подлежат уничтожению любые произведения с «живой» мыслью – в пепел превращены «Декамерон» Боккаччо и «Морганте» Пульчи. По счастливой случайности уцелел томик Марцеллина о жизни Юлиана Отступника.

В невежестве погрязла Италия, и начинается оно с кощунственного варианта основной молитвы, заповеданной Христом – «Отче наш», которую, якобы, с целью исцеления больных, читают «благочестивые» верующие:

Отче наш, иже еси  
Семь волков, одна волчиха.  
На земле и небеси.  
Взвейся, ветер, наше лихо  
В чисто поле унеси (95, 525).

На самом же деле, в Новом завете молитва звучит так:

Отче наш, сущий на Небесах,  
Да святится имя твое, да будет  
Царство твое на земле и на небе  
Хлеб насущный подавай нам каждый день... и  
т.д. (От Матф.6:9-13) (118, 1099).

«Сила художника – в его одиночестве», – сказал однажды Леонардо. Но вряд ли в этом его счастье...

\* \* \*

Конец XIV – нач. XV вв. – один из тяжелейших периодов в истории нашей страны – на Азербайджан обрушились полчища двух самых беспощадных завоевателей – золотордынского хана Тохтамыша и Тамерлана. Это смутное время правления ширваншаха Ибрагима I нашло отражение в романе Исы Гусейнова «Судный день». Это было время также великого и несчастного гения – Насими.

Примкнув к движению хуруфитов, возглавляемому Фазлуллахом, поэт полностью проникся духом этого учения и отразил его в своем гениальном творчестве.

Град совершенства, я ль тебя узрю?  
Но сущностью своей так удивлю:  
Сокровища сокрыты в человеке,  
Я человека в нем и Бога сотворю (43, 197).

Мы еще вернемся к проблеме хуруфизма в творчестве восточных поэтов, в том числе и Насими много ниже, но здесь, для ясности смысла конфликта поэта с обществом коротко скажем об основных принципах этого религиозного течения: провозглашение «богочеловека», пантеистическое понимание мироздания (отождествление Бога и мирового целого), отрицание религиозного страха и замена его любовью и разумом («страх перед Богом, проповедуемый религией, сменяется любовью и стремлением к Нему через постижение разумом, этическое совершенствование» (77, 67), провозглашение свободы духа и веры в истину (Хакк – Бог-истина) – вот основные идеалы хуруфизма, ярким представителем которого был Сеид Али Насими.

Бесстрашный вольнодумец, певец свободы и справедливости, поэт оказывается в беспросветном одиночестве. Он – враг всей социально-политической системы общества, он «отлучен» и своими единомышленниками. Видно, были грешники и среди приближенных самого Фазлуллаха, ибо с того самого момента, как верный, честный Насими «преклонил колена на тюфячке халифа, он вызывал ропот и нарекания своих товарищей. Они то и дело жаловались на него Фазлу: «он безразличен к нашей символике...»; «он раскрывает наши тайны всему свету...»; «его проповеди откровенны и вредны...» – и добились в конце концов отлучения» (43, 73).

Поруганный, оклеветанный своими же единомышленниками, гений Насими бесконечно страдает. Непонятый и отвергнутый любимой женщиной, он переживает до боли знакомое чувство отчужденности и одиночества.

«Он был обвинен в вольнодумстве и ереси и зверски замучен в 1417 году» (64, 73).

Итак, гении чаще всего не вписываются в свое общество, не принимаются, отталкиваются, а порой – и довольно часто – уничтожаются им. И судьбы исторических личностей, став-

ших героями романов Д.Мережковского и Исы Гусейнова, как нельзя более трагично подтверждают эту печальную истину.

### **Конфликт – движущая сила прогресса (трансформация социально-психологических явлений в художественной литературе)**

Представление специфики психологии социума в знаменательные исторические периоды обострения социальных конфликтов и, как результата – смены социальных формаций и религиозных систем невозможно без понимания основных принципов теории трансформации элементарного социально-психологического явления в развитии человечества.<sup>20</sup>

В данной части работы мы будем опираться на вышеназванную теорию с тем, чтобы на примере художественных произведений показать особенности психологии социума и ее трансформации в критические периоды истории. Также данная теория поможет нам разобраться в сущности феномена социальных конфликтов – народных движений, направленных против существующей власти. Трансформация элементарного социально-психологического явления стала мощным «рычагом» в развитии истории человечества.

Исходным пунктом данной теории является представление наличия некоего так называемого «фильтра доверия и недоверия», через который у людей «проходит» любая слышимая ими информация. При этом надо учесть, что данный процесс «пропуска» информации через «фильтр» не обуславливает ее истинность или ложность. Любая информация, будь то вредная или полезная, может быть принятой, если этому соответствовала определенная степень доверия.

---

<sup>20</sup> Поршнев Б.Ф. «Контрсуггестия и история (Элементарное социально-психологическое явление и его трансформации в развитии человечества)»

Охарактеризуем социально-психологические явления, которые являются основными движущими факторами истории человечества.

Элементарное явление суггестии – это есть внушение, работа слова, при которой происходит полнейшее доверие к информации. «Суггестия в чистом виде тождественна полному доверию к внушаемому содержанию, в первую очередь, к внушаемому действию» (135, 14).

Считается, что суггестия в так называемом «чистом виде» имела место когда-то очень давно, на заре человеческой истории. В общей сложности, это доверие к сказанному кем-либо другим, отсутствие элементарной критики услышанного, покорность и согласие.

Однако суггестия не исчезла в ходе истории. Она трансформировалась – существует, хотя и в ограниченном виде, и поныне, например, в виде полного доверия определенных групп своим лидерам.

Теперь перейдем к характеристике того социально-психологического явления, которое делает человека – «человеком и дает ему историю» (135, 16). Это явление контрсуггестии. Потому что, как считает психолог Б.Ф. Поршнев, «достигшая своего расцвета в чистом виде суггестия даже с биологической точки зрения таит в себе катастрофу (135, 16).

Контрсуггестия – это, так сказать, торможение, отрицательная реакция на суггестию, негативное отношение к принуждающей силе слова. Интересно здесь высказывание Оскара Уальда: «Непокорность, с точки зрения всякого, кто знает историю, есть основная добродетель человека. Благодаря непокорности стал возможен прогресс, – благодаря непокорности и мятежу» (Цитируется по Поршневу Б., 135, 17).

Конечно же, феномен непокорности – это результат новой и, вероятно, самой важной ступени в развитии человечества (его психологической трансформации). Ведь причина появления контрсуггестии – это, прежде всего, развитие мышления.

Однако надо здесь заметить, что контрсуггестия чаще всего в истории – это не простая негативная реакция на внушаемую силу слова окружающих, но, в определенном смысле, ограничение этого послушания разными способами. Происходит отказ доверия большинству, кроме одного избранного. То есть, суггестия, как мы уже говорили, продолжает существовать, только в ограниченном виде. Получается, что данный образовавшийся «фильтр недоверия возможен только при условии противопоставления большинству людей кого-то определенного» (135, 22). Это и есть авторитет или лидер, наличие которого является показателем контрсуггестии.

Далее, мы дадим краткую характеристику третьему социально-психологическому явлению – контр – контрсуггестии.

Сущность этого явления в том, что оно направлено на охрану внушаемой силы слова, то есть суггестии, что одновременно означает негативную направленность против контрсуггестии.

С контр-контрсуггестией неразрывно связаны такие способы воздействия на массы, как «принуждение» и «убеждение».

«Принуждение», в свою очередь, включает в себя такие понятия, как «физическое насилие» и воздействие силой авторитета. «Насилие у раба подавляет непослушание, сламывает механизм контрсуггестии...» (135, 26) Авторитет же «окружен (...) святостью и священностью» (135, 26), он – объект исключительного доверия.

«Убеждение» имеет своим результатом то же, что и принуждение – согласие и покорность, которые, однако, достигаются добровольным, сознательным путем.

«Убеждение» также бывает двух видов. Во-первых, это убеждение так называемыми сверхъестественными способами. Этот тип убеждения имел место, в основном, в древнем и средневековом мире, и его сильнейшим оружием была письменная речь. Как и понятно, письменная речь имеет односторонний характер, который обуславливает неоспоримость пе-

редаваемых фактов. Также письменная речь обычно приписывается божественным авторам. Поэтому, в психологическом смысле, сила внушения подобных источников на простой народ чрезвычайно велика.

Другой вид убеждения – это доказанными фактами и научными данными.

То есть, все сказанное суммируется следующим: когда-то, чуть ли не на заре человечества имела место простая, в «чистом виде» суггестия. Полная суггестия означает отсутствие исторической эволюции человечества. Затем, с развитием мышления появляются и постепенно набирают силу разные формы контрсуггестии. Налицо ощутимый толчок в истории – человек начинает сомневаться, возмущаться, противодействовать внушаемому слову. Через этот «контрсуггестийный» конфликт происходит трансформация психологии социума, выражающаяся в смене мировоззрений, общественных устоев, социальных формаций, религиозных систем. С зарождением явления контрсуггестии неразрывно связано и явление ее «отрицания» – это контр-контрсуггестия выступает в роли «защитницы» суггестии, тем самым, противодействуя контрсуггестии. Последняя является, как бы «блокадой несогласия, блокадой непослушания, блокадой непокорности» (135, 26). То есть блокадой контрсуггестии и «рычагом» восстановления суггестии.

Итак, разобравшись в сущности социально-психологических явлений, мы теперь найдем наиболее яркие их проявления в художественных произведениях, отражающих критические, переломные периоды истории.

В романе Д. Мережковского «Смерть богов («Юлиан Отступник»)), как мы уже говорили, описывается процесс ломки старого, языческого мира и постепенного прихода ему на смену единобожия. Два противопоставленных друг другу мира настолько отличаются друг от друга, что неизбежный исторический перелом происходит мучительно медленно. И неуди-

вительно – как мы также уже говорили, гедонизму античности противопоставляется аскетизм христианства, внутренней свободе и эстетике эллинизма – свод запретов и ограничений новой веры. Античные боги, рожденные социально-психологическим явлением контр-контрсуггестии умирали медленно, в страшной агонии. (Когда контрсуггестия стала проявляться с наибольшей силой, контр-контрсуггестия перенесла авторитет, подвергшийся недоверию, в «ранг» недостижимых божеств. «Божественные» слова не должны были и не могли подвергаться какому-либо сомнению, недоверию, то есть контрсуггестии. «Психологической сутью веры всегда оставалось принятие неких слов без малейшего противодействия») (135, 27).

Перманентное, все нарастающее противостояние явлений контрсуггестии и контрконтрсуггестии однажды привело к тому, что античный мир начал рушиться. Пришло время, когда сомнению стала подвергаться основа мира эллинов – факт существования самих небожителей. Проявление, в данном случае, явления суггестии, заключающегося в неизбывной вере в существование богов, подтачивается контрсуггестией, когда эта вера подвергается сомнению. Сомнение это постепенно становится настолько сильным, что контр-контрсуггестия не может противостоять ломке всей существующей религиозной системы. «Боги твои – мертвецы, – говорит героиня романа Арсиноя, – от этой заразы, от страшного запаха тлена бегу я в пустыню»... (94, 218). На это другой герой романа, император Юлиан, говорит пророческие, если иметь в виду грядущие мрачное Средневековье и эпоху инквизиции, слова:

«– Все вы – мучители или мученики!» (94, 218)

Император Юлиан, историческая личность и герой романа Д. Мережковского, порождает серьезный конфликт. Вместо того чтобы, говоря на языке социальной психологии, взять на себя функцию контр-контрсуггестии, то есть быть правите-

лем-авторитетом, охраняющим силу «внушаемых слов» закона и новой религии (суггестию в ограниченном виде), он начинает действовать по законам контрсуггестии, то есть порождает недоверие к суггестии – христианским, уже принятым канонам, пытается восстановить уже погибший языческий мир. Налицо совершенно неожиданный конфликт незаурядной личности императора Юлиана с обществом, которое отказывается вернуться к навсегда ушедшему прошлому.

Другой лидер, посмеявшийся в романе вступить в конфликт с самим императором Юлианом, то есть с представителем власти – был христианский, популярный в народе отшельник, старец Памва.

Интересен образ старца, олицетворяющий в романе ортодоксальное, фанатичное до невежества понимание христианских истин и идеалов. «...Весь он оброс волосами; вместо туники, облекал его холщевый заплатаанный мешок, вместо хламиды – пыльный бараний мех... (...) Двадцать лет не мылся Памва, потому что считал опрятность тела греховной, веря, что есть особый дьявол чистоты телесной (...) где змеи и скорпионы гнездились на дне выжженных колодцев, жил он в одном из таких колодцев...» (94, 231).

Памва проповедует людям, дабы не была сломлена вера их гонениями Юлиана Отступника. Он убежден, что в скором времени «...Афродита, богиня любви, с маленьким сыном Эросом, будет трепетать в наготе своей перед лицом Распятого» (...), а «Зевс, с потухшими громами, и все олимпийские боги будут бежать от громов Всевышнего» (94, 231).

О многом говорит тот факт в романе, что самозабвенно внимают далеким от истинного смысла новой религии словам фанатика Памвы – представители «последних из последних» черни города – чистильщики клоак, медники, прядильщики и т.д. «На грубых лицах бродяг и чернорабочих выражалось злорадное торжество слабых над сильными, рабов над господами» (94, 232).

О том, как трансформировалось элементарное социально-психологическое явление в Европе намного позже, в средневековой период, можно наблюдать в романе Умберто Эко «Имя розы». Суггестией в ограниченном виде можно назвать исключительную веру в Бога, основанную на привнесенных в жизнь христианских идеалах, отсутствие сомнения в содержании канонического писания. Контрсуггестией здесь является недоверие к внушаемым истинам, которое, рано или поздно, зарождается в народных массах, и не без посредства определенных лидеров. И если быть справедливыми, то это недоверие было, скорее, не столько к писанным религиозным источникам, сколько к столпам и служителям церкви, чей образ жизни далеко не всегда соответствовал проповедуемым ими святым истинам. Это недоверие частенько выливалось в открытые демонстрации протеста под предводительством харизматических лидеров, в так называемые движения, многочисленные участники которых были одержимы *идеями*, чаще всего, имевшей благородную суть. И как реакция на эти «акции протеста» – явное выражение контр – контрсуггестии, негативно направленной против контрсуггестии и имеющей функцию охраны внушаемых истин – суггестии. В данном случае контр-контрсуггестия выступала в роли Святой инквизиции. Как пишет Ю. Лотман: «... в романе настойчиво звучит сквозной мотив: утопия, реализуемая с помощью потоков крови (харизматический лидер), и служение истине с помощью лжи (инквизитор)...» (89, 479).

В романе рассказывается о двух народных движениях в средневековой Европе – Пастушат и так называемом Дольчинианском движении. (Подробнее ниже, 2.4 «Пляска Смерти», 2.9 «Карнавал абсурда».)

Руководители подобных движений – это совершенно особый вид лидеров, более подходящих под характеристику авантюристов и искателей приключений. Хотя, не исключено, что они немного верили в то, что внушали народу (см. 1.1.)

«Имелось два вожака, проповедовавших лжеучение: священник, за непотребства отлученный от церкви, и монах, изгнанный из братства св. Бенедикта. Эти двое сумели так отуманить мозги простофиль, что те, все побросав, рысью помчались за ними (...) и шли за проповедниками многотысячной толпой. Отныне они слушались не разумности и законности, а чужой силы и собственных желаний. Сгрудившись огромной кучей, наконец-то свободные, (...) они вечно были как пьяные. Они шли по городам и селам и брали все, что видели...» (196, 159).

Обычный лозунг харизматических лидеров, который психологически сплачивает вокруг них голодные народные массы – «Свобода и Справедливость». Свобода и Справедливость... Где им начало и каков их конец? Возможно, на заре образования подобных движений кто-то и бывает искренен в своих убеждениях. Но никак не далее, когда смысл прекрасного лозунга начинает использоваться в непотребных целях. Теперь эти движения представляют собой бесчисленные толпы опьяненных анархией грабителей, насильников и убийц. Так говорит об этом один из бывших участников этого движения: «...Да, мы жгли и грабили, поскольку установили для себя наивысшим законом бедность. И мы взяли на себя право отбирать у людей незаконно нажитые богатства...» (196, 330).

Итак, данный конфликт харизматической личности и Власти отражает следующую трансформацию элементарного социально-психологического явления: в проявление контрсуггестии, когда подвергается сомнению «внушаемое слово», то есть суггестия в ограниченном виде (в данном случае это господствующая мораль, религия, закон, общепринятые установки). «Сомневающимся», обычно, и выступает лидер, который собирает вокруг себя группу (или более широкие массы) доверяющих ему людей. Происходит все набирающий силу конфликт между харизматической личностью и Властью, который, в конце концов, становится явной демонстрацией

непокорности. Как результат – негативная реакция на эту контрсуггестию, которая порождает, трансформируется в такое социально-психологическое явление, как контр-контрсуггестия. Проявляется последняя – в насильственных способах действия – подавлении бунта в целях охраны суггестии, то есть общепринятых, «внушаемых» Властью, законов.

Механизмы, глубинные процессы и движущие силы социальных конфликтов, обуславливающих эволюционно-мировоззренческие модификации социума, в совокупности объясняются глобальным процессом трансформации элементарного социально-психологического явления.

Основополагающим условием любого социального конфликта является конфликт харизматической личности и Власти.

\* \* \*

Не имеет политического характера конфликт личности и общества, к примеру, в средневековом немецком эпосе «Песнь о нибелунгах». Конфликт в данном случае порожден столкновением интересов «необыкновенной» личности с посредственными, движимыми «обыкновенными» пороками, членами общества.

«Необыкновенная» личность – славный рыцарь Зигфрид. (Подробно об обстоятельствах данного конфликта смотри ниже, 2.10 «Последний рыцарь»).

Для понимания выдающихся (соответственно мировосприятию средневекового социума) особенностей личности персонажа, обратимся к тексту:

Еще юнцом безусым был королевич смелый,  
А уж везде и всюду хвала ему гремела.  
Был так высок он духом и так пригож лицом,  
Что не одной красавице пришлось вздыхать о нем (...)  
Перевидал немало чужих краев и стран,  
Отвагою и мощью везде дивя людей (126, 361).

Подобные необыкновенные качества героя, что называется, «встали поперек горла» заурядному большинству. «Обыкновенный» король Гунтер был обязан Зигфриду не только своими удачами, но и главной из них – прекрасной женой. Как всегда, оказалось достаточно простой интриги, (которая, как и все интриги, прошлые и грядущие, не обошлась без женщины), чтобы доблестного героя замыслили подло предать и коварно убить.

Но со смертью блестящего героя не умерла о нем достоянная молва.

Убийство также не осталось не отмщенным:

Бесстрашнейшим и лучшим досталась смерть в удел.

Печаль царила в сердце у тех, кто уцелел... (126, 628)

#### **2.4. Пляска Смерти**

*(к проблеме мировосприятия средневекового социума Западной Европы)*

*Смерть – вот конец красот всех сущих...*

Шателлен (186, 176)

Восприятие такого банального для всех и такого «эксклюзивно» нового для каждого события, как смерть в Средние века в Европе имело свои отличительные особенности. Для того чтобы глубже разобраться в этих особенностях, необходимо принять в расчет самобытность мировосприятия средневекового человека, определившую его психологический путь от обычных жизненных представлений к индивидуальной эсхатологической доктрине.

«Современному городу едва ли ведомы непроглядная тень, впечатляющее воздействие одинокого огонька или одиночного далекого крика» (186, 14). Так Йохан Хейзинга вводит читателя в атмосферу средневекового города, полного и

ночной темноты, и дневной пестроты, и разнообразных, порой даже абсурдных контрастов.

А. Гуревич в своем труде «Категории средневековой культуры» пишет: «Средние века... при мысли о них перед нашим умственным взором вырастают стены рыцарских замков и громады готических соборов, вспоминаются крестовые походы и усобицы, костры инквизиции и рыцарские турниры – весь хрестоматийный набор признаков эпохи. Но это признаки внешние...» (41, 5).

Мировосприятие средневекового человека совмещало в себе одновременно полярно противоположные понятия – суеверия и веру в единого Бога, невероятную жестокость и удивительное добродушие, наивную и гротескную оценку сущего и безграничную чарующую фантазию. Монотеистическая религия глубоко внедрилась в неискушенные умы людей, дав прочные ростки своих незыблемых догм. Эти догмы в Средневековье понимались не только буквально, но часто и извращенно, что приводило к одинаково печальным результатам.

Эпоха страстей, жестокостей и грандиозных трагедий, любви, подвигов и благородных жертв создавала всю пестроту мироощущений средневекового человека; действительность воспринималась им то слишком красочно (с преобладанием багровых тонов), то слишком мрачно (в беспросветно-черных оттенках). И все эти впечатления сменялись по нескольку раз каждый день. «Из-за постоянных контрастов, пестроты форм всего, что затрагивало ум и чувства, каждодневная жизнь возбуждала и разжигала страсти, проявлявшиеся то в неожиданных взрывах грубой необузданности и зверской жестокости, то в порывах душевной отзывчивости...» (3, 14).

Патристика, схоластика, убежденный провиденциализм являлись основными имманентными сущностями мировосприятия средневекового человека, которые весьма своеобразно, самобытно экстериоризировались в колоритный образ жизни, действия и поведение последнего.

Своеобразна, как мы уже отмечали, перцепция Средневекового человека факта смерти, на которую, естественно, имело решающее влияние его восприятие индивидуальной эсхатологической доктрины.

Мотив «Ничто не вечно на земле» пронизывает и ум, и дух средневекового человека:

Где Вавилонское царство вселенское, где сильных мира  
Многоотличие, где днесь величие Дария, Кира?

Камень покатится, слава истратится: не уцелели

Витязи взбранные; роком избранные – ныне истлели...  
(монах аббатства Ключни Бернад Морландский – 1140 г. (186, 166).

Мотив ледящих душу подробностей тления человеческого тела:

Я ровни в женах николи не знала,

По смерти же вот каковою стала.

Куда свежо и дивно было тело,

Куда прекрасно – ныне же истлело (186, 170)

Видимо, именно это неприятие судьбы тела после смерти и создало легенды о нетленности святых, источающих упоительный аромат. Верно замечает Хейзинга, что телесное вознесение девы Марии придало ей особенный дух величия в глазах верующих, ибо оно избавило ее тело от тления.

Все равны перед ней... Равны перед той, которую не избежал никто...

В Средневековье этот мотив был воплощен в так называемой Пляске смерти, но лейтмотивом ее явилась французская легенда XII века «О трех живых и трех мертвых». Содержание этой легенды сводится к тому, что трое богатых и красивых юношей встречают трех ужасных мертвецов, которые тоже когда-то, при жизни были богатыми и красивыми. Смысл легенды – всех ждет один и тот же печальный удел.

Итак, сюжет Пляски смерти художники изображали на картинах и на гравюрах, а актеры изображали на театральных

подмостках. На закате Средневековья, в 1424 году, на стенах галереи Кладбища Невинно убиенных младенцев в Париже появилось изображение «Макабрического танца», иначе Пляски смерти, которое, по словам Хейзинга, было «популярнейшим образчиком изображения смерти из всех, которое знало Средневековье» (186, 174). «Нигде эта смахивающая на обезьяну Смерть не могла быть более к месту: ослабленная, передвигающаяся неверными шажками старенького учителя танцев и увлекающая за собой Папу, императора, рыцаря, паденщика, монаха, малое дитя, шута, а за ними – все прочие сословия и ремесла» (186, 174).

Сюжеты Пляски смерти создало, затравленное неумолимо предрекаемыми проповедниками ужасами после смерти, мировосприятие средневекового человека, которому и при жизни уже были омерзительны признаки телесного умирания.

Однако как же все это мирилось с образом жизни людей Средневековья, который сам по себе очень напоминал настоящее триумфальное шествие, этакую жуткую Пляску Беззубой с косою?..

Об этом жутком карнавале безумного смертельного танца и пойдет далее речь.

Древнеримское «хлеба и зрелищ» оказывается очень живучим, и в Средние века являет собой нечто обыкновенное, обыденное и, одновременно праздничное. На казни ходили семейно, детям заранее готовились «обновки», а после зрелища – самый пасмурный зимний день казался ярким и теплым... Это, конечно, гипербола, но, как говорится, с львиной долей в ней правды. Хейзинга пишет: «Жестокое возбуждение и грубое участие, вызываемое зрелищем эшафота, были важной составной частью духовной пищи народа» (186, 15). Изобретениям изуверств не было конца, и все они служили не только для эмоциональной «разрядки» черни (теократические столпы были довольно сметливы), но носили некий нравоучительный харак-

тер, являя собой именно ту кричаще – наглядную форму, которая могла быть доступна для «усвоения» толпой простецов.

Трагическая история гибели Ордена тамплиеров и ее мистические последствия очень ярко описаны М.Дрюоном в его знаменитой серии «Проклятые короли», в романе «Железный король».

Внук Людовика Святого монарх Филипп IV Красивый сделал все возможное, чтобы Орден, который превзошел королевское могущество, и которому король задолжал достаточно большие денежные суммы, больше не существовал. Таинственная судьба ордена покрыта мраком до сих пор. Как ни старался Филипп, но он не смог уничтожить всю могущественную организацию – большинство ее членов успели бежать из Франции. С ними исчезла из-под зоркого взора алчного короля львиная доля их несметных сокровищ.

Дрюон очень красочно, со всем герменевтическим пониманием колорита мировосприятия средневекового социума, описывает сцену казни знаменитого магистра ордена Жака де Молэ и приора Нормандии Жоффруа де Шарнэ. Прямо напротив королевской галереи происходит настоящая «пляска смерти», в которой участвуют не только приговоренные к аутодафе, но и толпа во главе со своим королем. Для зрителей это настоящее празднество, «народное гулянье, ярмарочное веселье, театральное зрелище... (...) Да и впрямь все здесь напоминало празднество. Рядом с почтенными горожанами, которые привели посмотреть на тамплиеров всех своих чад и домочадцев, толкались нищие, сюда сбежались раздурманенные и насурмленные непотребные девки...» (54, 89) Когда королем был дан знак к началу казни, «из тысячей грудей вырвался вздох – вздох облегчения и ужаса, вздох удовлетворения, страха и тоски, вздох почти сладострастного отвращения» (54, 91). Но самая неистовая «пляска» началась потом, в разгар казни. Это была пляска жаркого пламени и приора Нормандии в нем. «Пламя плясало вокруг. (...) Когда завеса его рассея-

лась, Жоффруа де Шарнэ был уже весь охвачен огнем, он вопил, он задыхался, он рвался прочь от рокового столба...» (54, 93) Толпа бесновалась и ревела в пляске ужаса и коллективно-го безумия, подручные палача суетились вокруг костра, который постепенно добрался и до Великого магистра. Настал его черед пляски смерти, в процессе которой он успевае проклясть всех своих мучителей и палачей. Исторически известно, как мстительная «пляска» проклятия претворила в жизнь последние слова Великого магистра тамплиеров Жака де Молэ...

Когда Маргарита и Бланка Бургундские были разоблачены в измене своим мужьям – Людовику Наваррскому и принцу Карлу, их любовников, королевских конюших братьев д'Оне ожидали ужасные пытки и мучительная казнь. Для толпы же – это было очередное ярмарочное празднество. «Горожане, крестьяне и солдаты начали стекаться сюда с зари, и людской поток все не иссякал. Владельцы домов, выходявших фасадом на площадь, за немалую цену сдали окна, к которым прильнули, тесня друг друга, зеваки...» (54, 195) В толпе слышались «веселые шуточки, (...) кто-то пустил по рукам кувшин с вином» (54, 196). В процессе казни, детальные описания которой мы из этических соображений не можем привести здесь полностью, толпа впадала то «в ярмарочное веселье» (54, 196), то «в истерическое возбуждение» (54, 197). В совокупности все это напоминало безумный бесовский кошмар, эдакий пляс перед лицом смерти, пока «бесформенное кровавое месиво» (54, 197) не было вздернуто на виселицу на радость слетевшемуся воронью.

Дрюон описывает, как невозмутимо спокойно горожане возвращаются к своим будничным делам. И проясняет этот достаточно жутковатый факт для современного читателя герменевтическим анализом мировосприятия средневекового социума: «Ибо в те времена, когда большинство детей умирало во младенчестве, а половина женщин – родами, когда эпиде-

мии уничтожали поголовно все взрослое население, когда редкая рана заживала и когда не зарубцовывался окончательно ни один шрам, когда церковь поучала свою паству непрестанно думать о смерти, когда на надгробных памятниках изображались трупы, пожираемые червями, когда каждый, как на добычу червей, смотрел на свою брэнную плоть, мысль о смерти была самой привычной, будничной, естественной; зрелище человека, испускающего дух, не было тогда, как для нас, трагическим напоминанием об общем уделе всего живого» (54, 198).

Когда пришло время взойти на эшафот самому правителю королевства Ангеррану де Мариньи («Узница Шато-гайара»), то свою земную жизнь, по иронии судьбы, ему предстояло закончить на виселице, выстроенной когда-то по его же собственному приказу (54, 481). Весь путь к месту казни его сопровождал все нарастающий в предвкушении зрелища вой толпы. Настоящую «пляску» смерти наблюдают праздные зрители, когда «в течение нескольких минут видно было, как извивается его тело. (...) а руки и ноги судорожно задержались»... (54, 482)<sup>21</sup>.

Снова обратимся к роману Умберто Эко «Имя розы», в котором предстают удручающие сцены вполне реальной «пляски смерти». Конфликт личности и власти с наибольшей силой дают о себе знать, когда противники или лжеистолкователи набивших оскомину религиозных догм становятся лжепророками, за которыми, как мы уже говорили выше, следуют невежественные, обманутые толпы народа. Конечный удел подобных «лидеров» очень печален. Инквизиция не терпит соперников.

Так, некий проповедник Герард Сегалелли встал во главе движения, члены которого убежденно провозглашали нищенский образ жизни и отрицали папский диктат. Как всегда, движение превратилось в многочисленное разбойничье собрание

---

<sup>21</sup> По этическим соображениям мы не приводим натуралистическое описание казни полностью.

(см. об инсургентных движениях выше, 2.3.), представители которого насильственно «помогали» зажиточной части населения в достижении «нищенского идеала». Финал – жуткая «пляска» смерти: в конце концов «Герард пошел на костер как нераскаянный еретик» (197, 311).

Смутная эпоха Средневековья, которую также можно назвать расцветом лжеапостольства... Эти, по-своему трактующие Писание, талантливые ораторы своего времени вступали в открытый конфликт со столпами Церкви, подвергая критике незыблемые, догматические законы их обскурантистской власти. Не было конца создаваемым ими сектам (полубратья, спиритуалы, минориты и др). Когда власти расправлялись с участниками этих новоявленных организаций и их руководителями, то напоминало это жуткую «пляску» смерти...

Вот, что рассказывает об участии Дольчино и его женщины (о Дольчино подробнее ниже, 2.9 «Карнавал абсурда»), оказавшийся перед судом инквизиции спустя несколько десятков лет, один из бывших его соратников Ремигий: «Маргариту изрезали в куски перед глазами Дольчина... (...) Когда остатки ее трупа догорели, они взялись за Дольчина, и вырвали ему нос и детородные члены раскаленными на угольях щипцами...» «Когда его начали пытать, он кричал от боли, (...) кровь лилась из всех его членов, а его перетаскивали с угла на угол по городу и терзали его постепенно...» (197, 550).

Казнь полубрата Михаила, который в своих проповедях обличал обскурантистскую церковную власть, также напоминала жуткий «танец» смерти. Михаил напрасно во все горло доказывал своим судьям, что писец прибавил к его показаниям «множество облыжных клевет». «Однако инквизиторы все равно прочитали Михайловы показания в таком виде, в каком они были у них переписаны...» (197, 326) «Инквизиторы действуют вне рамок открытого законодательства, и не обязаны соблюдать нормы уголовного права. Они наделены чре-

звычайными полномочиями и проводят процессы без слушания адвокатов» (197, 524).

Михаилу, по обычаю «расстрижения иерея» отрезали волосы и подушечки пальцев. Он шел к месту казни сквозь толпу черни, которая, словно бесноватая, пребывала в жутком «плясе» смерти. Она жаждала вида крови того, кто посмел отречься от папы и провозгласить бедный образ жизни, подобный Христовой... Последним словом мученика было «Верую». Когда веревки прогорели, Михаил перестал дергаться в смертельном «плясе», и «рухнул на землю» (197, 334). Он был уже мертв.

Почтенная инквизиция сурово карала не только еретиков, но и, как известно, подозреваемых в колдовстве. Так гибнет в огне бывший соратник Дольчино Сальватор, а вместе с ним и невинная девушка. Интересны аргументы инквизитора Бернарда Ги: «Я видывал много злодеек, которые в самые темные часы ночи, совместно с другими, такого же пошиба, использовали черных котов для прегнусного ведовства, которое потом уж не могли отрицать: скакали на закорках некоторых тварей, переносились, под защитой ночного мрака, на огромные пространства, увлакивая за собою и пленников, обращенных в похотливых инкубов» (197, 463-464).

Попавшие в лапы инквизиции пропадали в «плясе» запутанного абсурда, заканчивавшегося аутодафе: «Девчонка пропала, – говорит один из разумных героев романа Вильгельм Баскервильский, – горелое мясо» (197, 466).

Итак, символический макабрический танец, Пляска смерти, изображавшаяся в Средние века актерами на подмостках и художниками на фронтонах церквей и кладбищенских галереях, по сути дела, являлась действительным отражением реального смертельного «пляса» самой средневековой жизни. Действительность порождала искусство, искусство отражало жизнь.

## 2.5. Триумф Сатаны

*«...Много больного народу встречалось всегда среди тех, кто предается грезам и одержим Богом; яростно ненавидят они познающего и ту самую младшую из добродетелей, которая зовется правдивость (...) Слишком хорошо знаю я этих богоподобных: они хотят, чтобы в них верили и чтобы сомнение было грехом. Слишком хорошо знаю я также, во что сами они верят больше всего»*

Фридрих Ницше (117, 30).

В Средневековье социально-чувственное умонастроение социума вновь доминирует над рациональным, любой импульс действительности воспринимается через призму религиозного миропонимания. Дихотомическое мировоззрение средневекового человека создает антагонистический божественному, мир темных, мистических сил, который представляется настолько реальным, что влияет на судьбы целых поколений.

Большое значение для понимания особенностей мировосприятия средневекового социума имеют памятники письменности – пенитенциалии.

Пенитенциалии, то есть покаянные книги, можно назвать своеобразным зеркалом народной культуры Средневековья.

Пенитенциалий представлял собой письменный вопросник для прихожан церкви, который составлялся приходским священником и включал в себя круг насущных проблем населения данного округа. (Жители определенной местности закреплялись законом за своим церковным приходом, что облегчало контроль и учет населения государством). О том, что человек раннего Средневековья уже склонен к мистическому миропониманию, свидетельствуют покаянные книги, изобилующие всевозможными описаниями различных мистических действий (черная магия, ведьминские шабаши, полеты на метле

и др.). Однако также по содержанию пенитенциалиев раннего Средневековья можно сделать вывод, что в этот период церковь весьма мягко относилась к проявлениям нетрадиционных способов влияния на реальную действительность, не запрещался, к примеру, сбор целебных трав в медицинских целях (с условием пения молитвы), но, зато, решительно осуждались действия типа всякого рода заклинаний и ворожбы. То есть, как ни парадоксально, но на заре Средневековья подход церкви к некоторым «мистическим» заблуждениям людей был лишен того «кровожадного фанатизма», который имел место на его исходе. Чем объясняется подобная модификация религиозного мировоззрения к отрицательному его проявлению – речь пойдет много ниже.

Приведем несколько примеров.

«Пенитенциалий германских церквей» называет поверие в то, что женщина по наущению дьявола становится ведьмой и «присоединяется к скопищу демонов» – не больше, чем народной глупостью» (42, 142). Более того, функционировал закон о моральном возмещении несправедливо обвиненным женщинам в том, что они, якобы, ведьмы (42, 143). В покаянной книге «Corrector» священник Бурхард Вормский называет шабаш ведьм – ложными фантазиями (правда, не без вмешательства дьявола). Обвиняет Бурхард подобных женщин больше в язычестве и неверии в истинного Бога, чем в поклонении нечистой силе. «Но кто же настолько глуп и неразумен, что принимает виденное во сне за существующее не только в духе, но и телесно?» (42, 144). Подобные заблуждения женщин он оценивал наказанием всего-то в епитимью сроком на два года.

То есть в Средневековье, на самом деле, как пишет Гуревич, «осуждались не шабаша, поскольку в них видели не более, как «ложную фантазию» женщин, сбитых с толку нечистой силой, а то, что в них верили» (42, 145).

Светской законодательной власти также была присуща известная терпимость к народным верованиям в магические

сверхъестественные явления. Так, лонгобардский король Ротар в 643 году издает эдикт, по которому христианам запрещалось верить в колдовские и магические деяния женщин, а судьям надлежало пресекать преследования последних всякого рода «безумцами» (83, 12). Карл Великий в своем саксонском капитулярии от 787 года называет обвиняемых в колдовстве – «мнимыми преступниками» и назначает в качестве наказания тем, кто их преследует – смертную казнь. Король также воспрещает «языческий обычай» сожжения ведьм (83, 12). А в сборнике решений церковных соборов (906 г.) убеждение иных женщин, что они ведьмы, и соответственно, по ночам заняты «ведовскими делами», в том числе и полетами на шабаш – определялось как «следствие происков сатаны», и «доверие к таким рассказам равносильно впадению в ересь» (188, 153).

Однако это не значит, что те, кого считали колдунами, все же, порой, не оказывались жертвами суровой кары. Так, историк Григорий Турский в своем сочинении «История франков» приводит случай сожжения колдуна и нескольких колдуний в 580 г. по обвинению в убийстве королевских сыновей (см. 83, 21).

Характерной особенностью мировоззрения социума раннего Средневековья был известный синкретизм представлений о сверхъестественных явлениях колдовства, магии, различных демонических проявлений и рудиментарных элементов язычества. Так, Эльвирский Собор 306 года порицает «колдовство ввиду того, что оно возможно лишь в силу возврата человека к идолопоклонству» (83, 11). Коллективная память монотеистического социума о своих языческих богах трансформировала их в представителей демонических сил, которые мыслились теперь таковыми и в своем античном прошлом. «...Это их голос звучал в оракулах; это они вникали в птиц и животных, в храмовые статуи» и т.д. (83, 8) Философ раннего Средневековья Блаженный Августин (ум. в 430 г.)

был уверен, что «языческие боги на самом деле были демонами», сила которых ослабла в результате торжества христианства (83, 9).

В IX веке репрессии на так называемых малефиков (вредителей) ожесточаются. Если раньше последние несли наказание светской властью соответственно своему малефицию, то есть степени вредительства людям, то теперь, с усилением власти церковной, их малефицию предается религиозный характер. Обвинения в богохульстве и грехе перед Богом за преклонение перед демонами – языческими богами становятся более весомыми в процессе осуждения преступника, чем обвинения в причинении вреда людям: «...убийство, совершенное без специфической примеси колдовства, может быть наказано менее сурово, чем гадание или заговаривание, в котором ярко сказался элемент дьявольского наваждения» (83, 13).

Как пишет Гуревич: «Одна из предпосылок будущей массовой истерии – народная вера в ведовство и способность человека вступать в сговор с чертом...» (42, 146). Другая предпосылка – церковь, которая, словно огонь маслом, «разожгла» эту веру до массовой истерии и поддерживала этот огонь телами обвиненных в колдовстве. Постепенно набирает мощь дикая абсурдная «пляска смерти», все явственнее проступают контуры повального безумия, человеческое сознание замутняется дикими демоническими образами, которые кажутся реальнее яви. Это безумие, подпитанное и народными фантазиями, и сказочно – мифологическими образами в симбиозе с обскурантистско-схоластическим стилем мышления постепенно создает массовый стереотип представления дихотомического мира, где Богу, ангелам и святым противостоит Сатана с бесчисленной армией демонов и бесов. «Богословская мысль питается народными суевериями и в свою очередь сеет в народе фанатизм, безумие и ужас» (83, 14). Таким образом, как мы говорили выше, в социуме прочно утверждается умонастроение «с ансамблем» социально-чувственных элементов.

Однако все же до XIII века церковь больше предоставляет светской власти заниматься преследованием «приспешников» демонов. В свою очередь, светская власть, как ей и положено, уделяет внимание, в основном, преступникам реальным, нежели бутафорическим прислужникам темных сил.

\* \* \*

*О, посмотрите же на эти жилища, что построили себе эти священники! Церквами называют они свои благоухающие пещеры...»*

Ф. Ницше (117, 87);

*«...остерегайся добрых и праведных! Они любят распинать тех, кто изобретает для себя свою собственную добродетель...»*

Ф. Ницше (117, 61).

Мощным толчком к усилению массовых гонений на «колдунов» и распространению массовой истерии «охоты на ведьм» послужило инсургентное, направленное против церкви, движение катаров (нач. XI века). (Основная предпосылка выступления катаров – конкуренция церкви и буржуазии в стремительно развивающейся торговле с другими государствами). Столпы церкви применяют свое самое излюбленное оружие – обвиняют участников восстания в ереси и большую их часть отправляют на аутодафе.

XIII век – век начала серьезных политических конфликтов (крестовые походы), всколыхнувших всю Европу и инициировавших разложение феодализма, ожесточение церковного обскурантизма и репрессий. Как реакция на политику светской и церковной власти возникает инсургентное движение вальденсов, с которым уже не справляются обычные церковные суды. Тогда учреждается организованная, подотчетная исключи-

тельно римскому папе «машина террора» – инквизиция, которая находит теоретическое обоснование в трудах Фомы Аквинского о существовании вредной человечеству демонической армии с дьяволом во главе («Сумма теологии», «Сумма философии»). Также римский папа Григорий IX публично признает реальность факта происков Сатаны против людского рода и существование его приспешников – колдунов и колдуний.

Как пишет С. Лодзинский: «...Европа за одно столетие пережила больше, чем переживала за два или три столетия» (83, 26). Политический конфликт – «крестовые походы ускорили темп общественной жизни» (83, 26).

Конец XIII века ознаменован началом дикого инквизиторского террора. Подлежат судам подозреваемые, розыскам – единомышленники, допросам – члены семьи. Доносы, пытки, казни становятся жуткой явью жизни средневековой Европы, а в круг ведения инквизиции начинают входить и дела далеко не «еретические». Изданное папой Александром IV постановление о том, что в ведомство инквизиции входят отныне не только еретические преступления, но и дела, которые «явно пахнут ересью» (83, 36), создало предпосылку для бесконтрольного инквизиторского произвола. «Еретически пахучими» оказались все, по сути своей, преступления «нееретические» (например, причастность к катарам, вальденсам и другим неугодным церкви организациям).

Массовые репрессии инквизиции достигают своего апогея в XV-XVI веках, как не парадоксально, в эпоху Возрождения, когда жили и творили величайшие умы своего времени – Да Винчи, Мор, Рабле, Кеплер, Галилей, Бэкон, Декарт и др. Но это только с первого взгляда парадокс. На самом деле вполне закономерный процесс сопротивления изжившего себя, уходящего мира – идеалам мира нового. Или ожесточение массовых гонений церковью в эпоху Возрождения объясняется «горем от ума», когда «оборотной стороной возникновения блестящей культуры европейского Ренессанса было появление утон-

ченных пороков, торжество рафинированного суеверия, до которого не доросло прежнее бесхитростное и простое время?» (188, 160) Французский историк А. Койре писал об эпохе Возрождения (цитируем по кн. Черняка Е. «Судьи и заговорщики»): «Ренессанс был эпохой, когда самое глубокое и грубое суеверие распространялось в чудовищных размерах и утверждалось несравненно основательнее, чем в Средние века» (188, 158).

Говоря языком социальной психологии, в эпоху Возрождения социально-чувственное умонастроение социума сменяется рациональным. Инквизиторский террор есть явление контр-контрсуггестии (защищает явление суггестии в ограниченном виде, то есть законы церкви и схоластическое мировоззрение, подвергшиеся контрсуггестии).

Сочинения демонологов создавали психологический фон массовой истерии безумной погони за дьяволом. Одно из таких сочинений – опубликованный в 1487 году трактат инквизиторов Якова Шпренгера и Генриха Инститориса «Молот ведьм», по справедливости иначе называемый роковой книгой Средневековья.

«Ворожеи не оставляй в живых» (Исход 22:18) (118, 116) – это стихи из Ветхого Завета, которые служили «путеводительной звездой» благочестивым столпам церкви в беспощадной «охоте» на ведьм. Авторы роковой книги (в главе «Существует ли колдовство?») дают ссылки и на другие стихи из Ветхого завета, которые мы приведем здесь полностью:

Второзаконие 18:10-12:

Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей,

Обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающих мертвых

Ибо мерзок пред господом всякий, делающий это; (118, 269)

Левит 19:26, 31:

...не ворожите и не гадайте...

...и к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них; (118, 177)

Левит 20:6, 27:

И если какая душа обратится к вызывающим мертвых и к волшебникам, чтобы блудно ходить вслед их: то Я обращу Лице мое на ту душу, и истреблю ее из народа ее; (118, 178)

Мужчина ли или женщина, если будут они вызывать мертвых или волховать, да будут преданы смерти; (118, 178, 179).

В Европе начали возникать очаги сопротивления инквизиции. Это вынудило двух наиболее фанатичных и жестоких инквизиторов – Якова Шпрингера и Гениха Инститориса обратиться к папе Иннокентию VIII с просьбой узаконить «крестовый поход» церкви против колдовства. Откликом на это была папская булла «*Summis desiderantes*», открывавшая широкую беспрепятственную дорогу инквизиторским расправам «всякого еретического нечестия» (83, 59-60). «...Мы устраним с пути все помехи, которые могут каким-либо образом препятствовать исполнению обязанностей инквизиторов; (...) да не чинится никакой помехи названным инквизиторам (Шпренгеру и Инститорису) при исполнении ими их обязанностей и да позволено будет им исправлять, задерживать и наказывать лиц, совершающих указанные преступления...» (83, 60-61).

Папская булла превратила Европу в сплошное неистовое пламя, в котором в «пляске смерти» погибали тысячи безвинных людей.

Статистика жертв ведовских процессов точно не установлена. По приблизительным данным, число казненных достигает нескольких сот тысяч. Как пишет исследователь Е.Черняк, жертв было больше, «чем погибших от войн и эпидемий» (188, 172).

Книга Шпренгера и Инститориса «Молот ведьм» была одобрена деканом теологического факультета Кельнского университета де Монте. Она явилась своеобразным «бестселлером» XV века, читалась и изучалась инквизиторами, свя-

щенниками, монахами, образованными мирянами. Простолюдины внимали строкам из сурового трактата в церквях во время проповедей, передавая услышанное из уст в уста. Язык книги был прост и доходчив, что в немалой степени способствовало мрачной популярности ее в народе. Как пишет проф. Лодзинский: «Будучи доступна самому невзыскательному читателю, не наталкиваясь ни на какие возражения с его стороны, воспринимаемая так же естественно, как погода или природа, книга эта стала общим достоянием» (83, 66).

Трактат Шпренгера и Инститориса очень ярко отражает особенности мировосприятия социума рассматриваемого исторического периода: религиозное мировоззрение, общественные стереотипы мышления, поведения. «В «Молоте ведьм» сконцентрировано все, что дала и могла дать богословская мысль того времени...» (83, 66).

Содержание некоторых эпизодов трактата явно идет вразрез с определенными, характеризующимися относительным здравомыслием, утверждениями из известного канона *Episkopi*.

В каноне признается, что в функции священников должна входить обязанность изгнания из прихода «самым постыдным образом» тех, кто грешит «пагубным искусством гадания и колдовства» (83, 37). Однако здесь же осуждаются всякого рода предрассудки и суеверия, которые заключаются в измышлениях о путешествиях женщин по воздуху или же скачек последних верхом на животных в компании с языческой богиней Дианой. Женщины, утверждающие подобное, в каноне определяются как «соблазненные внушением и нашептываниями демонов» (83, 37), священникам же предписывается «проповедовать народу, что все это сушая ложь, и внушать, что подобные видения вселяются в души маловерных силою не божественного, но злого духа» (83, 37). Верящие же в эти чудеса «уклоняются от правой веры и впадают в заблуждения язычников, полагая, что кроме единого Бога, существуют какие-то другие божественные существа» (83, 37). Данные из-

мышления объявляются сатанинским порождением. «С кем же конечно не бывает, что в ночных грезах он будто покидает сам себя... (...) Но кто же может быть столь глуп и безрассуден, чтобы все подобное, что происходит с духом, отнести и к телесному существованию? (83, 38) Подтверждается данное стихом из евангелия от Иоанна 1:3:

Все чрез Него начало быть, и без

Него ничто не начало быть, что начало быть (118, 1225).

«Следовательно, если кто верит в возможность того, что какое-либо существо может измениться или преобразиться в лучшее или худшее состояние, в иной образ или подобие без участия самого создателя, который все творит и которым все создано, тот, вне сомнения, неверный и хуже язычника» (П ч. Декрета Грациана, предм. 26, вопр. 5, канон 12) (83, 38).

Авторы «Молота ведьм» не решаются прямо отрицать утверждения, имеющие место в каноне «Episkopi», прибегая к хитрой уловке якобы верной их интерпретации, «с точки зрения здравого понимания канона» (195, 81).

Так, относительно довода, что только Бог способен превратить что-либо «в лучшее или худшее», Шпренгер и Инститорис выходят из положения довольно изобретательным способом: да, это именно так, однако Бог, оказывается, может совершить данное деяние «через посредство демонов» (195, 82). Авторы книги утверждают, что «нынешние ведьмы, опираясь на власть демонов, зачастую оборачиваются волками и другими зверями» (195, 82).

Обосновывая факт признания ими существования колдовства, Шпренгер и Инститорис пишут: «Творения Бога могут пострадать от козней дьявола, как, например, при чародействе. Но это возможно лишь с его попущения. Поэтому дьявол не сильнее Бога (195, 85).

Организовывая инквизиторскую деятельность, авторы трактата призывают к активному участию в ней и так называемых денуциантов (доносчиков): «...законы благоприятствуют

тем, кто работает против ведьм» (195, 80). Доносы уже служили поводом к началу инквизиторских репрессий, означающих для подозреваемых не только допросы, пытки и, в конечном итоге, смерть на костре, но и конфискацию в пользу церкви всего их движимого и недвижимого имущества. В тех редких случаях, когда оправдание все же происходило, «обратно оправданный ничего не получал» (83, 55).

Первая часть книги «Молот ведьм» – «О трех силах, составляющих колдовство, а именно: о дьяволе, о колдуне и о божьем попущении» посвящена рассмотрению ряда вопросов с позиции, философски обосновывающей правоту и необходимость инквизиции: «Существует ли колдовство?» (195, 74) «Действует ли дьявол совместно с колдуном?» (195, 75) «Могут ли быть порождены люди инкубами или суккубами?» (195, 96) «О ведьмах, предающихся демонам» (195, 120) «Могут ли ведьмы препятствовать способности к деторождению?» (195, 132) «Придают ли ведьмы людям облики животных?» (195, 135) и так далее.

Вторая часть роковой книги «тракует о способах «околдования» и о том, как таковое можно снять...» (195, 166). Философскому обсуждению подвергаются ряд вопросов с той же целью – доказать тезис о существовании колдовских проявлений с участием людей и оправдать и узаконить карательные инквизиторские действия против последних. Приведем некоторые из этих вопросов: «Кому колдун не может вредить?» (195, 166), «О способе, коим ведьмы переносятся с места на место» (195, 189), «Каким образом ведьмы передают людям облики зверей?» (195, 211), «О способе, коим ведьмы насылают болезни, и главным образом, на людей (195, 231) и тому подобное.

Третья часть книги – самая жуткая по содержанию, что явствует хотя бы из названия: «...рассматривающая способы искоренения или, по крайней мере, наказания ереси подлежащим духовным или светским судом и содержащая тридцать

пять вопросов...» (195, 276). Здесь с леденящим хладнокровием описываются методы и способы ведения допросов обвиняемых, а также виды экзекуций в зависимости от степени их вины. Например:

«Общие вопросы ведьме и колдуну» (195, 285), «О содержании обвиняемой под стражей и о том, как следует арестовывать ее» (195, 287), «Как обвиняемая приговаривается к пыткам, как она пытается в первый день, и можно ли ей обещать сохранение жизни» (195, 296) и тому подобное.

В одной из глав I части «Могут ли быть порождены люди инкубами и суккубами» (инкуб – бес в обликии мужчины, суккуб – бес в обликии женщины, якобы соблазняющие спящих), авторы трактата пытаются найти соответствие между собственным миропониманием и общественным мировоззрением ветхозаветных времен. Проведем небольшое исследование. Шпренгер и Инститорис считают, что «утверждение возможности зачатия людей с помощью суккубов и инкубов столь католично, что утверждение противоположного противоречит не только изречениям святых, но и смыслу священного писания» (195, 98). Далее авторы трактата ссылаются на св. Августина, который задается вопросом о том, породили ли падшие ангелы и дочери человеческие гигантов, которыми полна была земля? (См. 195, 98).

Вероятно, святой Августин имеет в виду стихи из Ветхого завета, повествующие о причинах Божьего истребления рода людского Потопом. Приведем их:

Когда люди начали умножаться на земле, и родились у них дочери,

Тогда Сыны Божьи увидели дочерей человеческих, что они красивы

И брали их в жены, какую кто избрал (Быт. 6:1-2) (118, 20-21).

Августин уверен, что в Писании под Сынами Божьими подразумеваются не кто иные, как инкубы. Таковыми яв-

ляются всевозможные фавны и лешии, «добивавшиеся плотского соития» с детьми человеческими. «Не является недостоверным, что не о людях говорится в Писании, а об ангелах или неких демонах» (195, 98).

...раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце своем (Быт. 6:6) (118, 21).

Вообще, богословские умы Средневековья были очень озабочены проблемой существования инкубов и суккубов. Историческая вера в подобные демонические сущности объяснялась, как нам кажется, католическим celibатом<sup>22</sup>, естественным результатом которого являлись, одолевающие воображение монахов, патологические образы. Средневековое мировоззрение вносило свои коррективы в понимание эротических грез воздерживающихся, которые, надо думать, и сами были не прочь перенести собственную вину на иных, якобы, злобствующих против них существ – инкубов и суккубов.

А что же Августин? Раннесредневековый философ, а вслед за ним и авторы «Молота ведьм», находясь в плену у своего мироощущения, экстраполируют свое понимание данного вопроса – о демонических существах, якобы вступающих в контакт с людьми – на смысл описания событий ветхозаветной эпохи.

Приведем другую теологическую трактовку библейских стихов о Сынах Божьих. По этой версии – это ни кто иные, как благочестивые потомки безгрешного сына Адамова – Сифа, а дочери человеческие – потомки проклятого Каинова племени.

Однако герменевтическое толкование некоторых стихов Писания ставит под сомнение так называемую «благочестивость» потомков Сифа. Так, в Бытии 4:26 читаем:

У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа (118, 19).

---

<sup>22</sup> Требование безбрачия представителей католического духовенства. Было узаконено папой Григорием VII в XI веке.

Не содержит ли этот стих поэтическое указание на то, что люди данного племени были не менее грешны, чем все остальные? Не слишком ли поздно они вспомнили о Боге и стали «призывать Его»? «Но и богобоязненное потомство Сифа продолжало погружаться в пучину греха» (118, 21). Значит, потомки Сифа вряд ли могут определяться в Писании как Сыны Божьи.

Что касается версии Августина об ангелах, «входивших к дочерям человеческим», то и здесь стоит повнимательнее вникнуть в смысл некоторых библейских стихов.

Стих из книги Иуды 1:6 гласит об ангелах, «не сохранивших своего достоинства» (118, 1338). Одна из герменевтических версий состоит в том, что именно эти ангелы, о которых говорится в данном стихе, вступали в браки с «дочерьми человеческими», дабы испортить генетический фон, или иначе, «семя человеческое» и, тем самым, помешать приходу Мессии. Результат этих браков описан в Быт. 6:4-5. Рождались «издревле сильные исполины и велико было развращение человеков на земле, и мысли, и помышления сердца их было зло во всякое время» (118, 21).

Укажем здесь стих из Писания, который делает несостоятельной версию Августина об отношении инкубов или ангелов к «дочерям человеческим»:

Ибо в воскресении не женятся, не выходят замуж.

Но пребывают как Ангелы Божии на небесах (Мат. 22:30) (118, 1133).

То есть, ангелы, по Писанию, вообще не способны к размножению, о них четко говорится, как о существах бесполох.

Или стих из книги «Исаия» 43:6:

«Веди сыновей Моих издалека и дочерей Моих от концов земли (118, 824).

Здесь Бог говорит о людях как о сынах и дочерях Своих. Значит, очень возможно, что и в рассматриваемых стихах из

Бытия также подразумеваются ни ангелы, ни демоны, но представители рода людского.

Однако все это с точки зрения герменевтического подхода. Эпоха XV столетия создает фанатичным монахам типа Шпренгера и Инститориса благодатную почву для интерпретаций стихов Писания в духе ограниченного церковного ригоризма.

В интересующей нас главе «Могут ли быть порождены люди инкубами и суккубами» ангелы считаются инкубами, римский фавн – также блудливым инкубом (*inkubare* – занятие блудом), древнегреческий пан – полевым похотливым духом. Невежественно трактуется прекрасное высказывание Горация о языческом боге Пане: «О фавн, любитель убегающих нимф, ты легко ступаешь по межам полей и по бархату солнечных пашен» (195, 99).

Как известно, в инквизиторских репрессиях против малефиков больше всего пострадали женщины.

Оправдывая свою концепцию колдовского начала в большинстве представителей женского пола, авторы роковой книги утверждают: «Свойство женщин – это плакать, ткать и обманывать» (195, 22)... Какого происхождения этой глухой ненависти и жуткого презрения к противоположному полу у средневековых, также рожденных женщинами, монахов? И снова мы указываем на целибат, который, вероятно, сыграл немаловажную роль в печально известной в истории средневековой Европы «Охоте на ведьм». А может и роковым образом, решающую...

Глухая ненависть, вынужденных соблюдать целибат, доминиканских монахов Шпренгера и Инститориса к вожделенному «запретному плоду», а именно – к женщине, выливается у них в псевдофилософские утверждения, типа: «Нет ничего хуже злобы женщины»; «всякая злость мала по сравнению со злостью женщины»; «жениться не подобает. Разве женщина что-либо иное, как враг дружбы, неизбежное наказание, необходимое зло, естественное искушение, вожделенное

несчастье, домашняя опасность» и т.д. (195, 108); «Чем более честолюбивые и иные женщины одержимы страстью к плотским наслаждениям, тем безудержнее склонятся они к чародеяниям» (195, 108) и т.д. Обвинение женщин во всех грехах человеческих доходит даже до такого абсурда, что тем самым оправдываются мужчины: «Тому, что прелюбодеяние, распутство и пр. распространены больше среди женщин, чем среди мужчин, доказательством может служить околдование способности к деторождению» (195, 132) и т.п. Подтверждают подобные измышления авторы книги аргументами, которые соответствовали представлениям средневекового социума. К примеру, последнее утверждение ими обосновывается самыми различными происками демона, который и вид женщины делает отвратительным для мужчины, и к использованию вредных трав прибегает, и даже мешает любящим людям физически (см. 195, 133).

В третьей части трактата, в «Вопросе о том, как начинать процесс над ведьмами» читаем о трех основаниях к началу ведьмовского процесса:

«Если кто-либо предъявит перед судьей кому-либо обвинение в совершении преступления ереси или в покровительстве еретикам» (195, 279). В данном случае доказательства обязательны;

«Если обвинение предъявляется денунциантом», «который не ручается за достоверность своих показаний и не берется их доказать». «Он утверждает лишь, что доносит на еретика, движимый рвением к вере или желая избежать отлучения за сокрытие ереси или наказания, которым грозит светский судья» (195, 280);

«Если до слуха инквизиторов дошла молва, что в таком и таком-то городе имеются ведьмы... (...) В этом случае инквизитор начинает действовать не по указанию какого-либо обвинителя, а по своему собственному почину (195, 280).

Итак, налицо печальный факт торжества дикого абсурда, который, похоже, становится все более умопомрачительным. Об аморальном подходе авторов «Молота ведьм» к «святым святым» – правосудию – свидетельствует перечень требований в одном из вопросов трактата, которым «должны удовлетворять свидетели»: «Отлученные, а также участники колдовских преступлений, лишенные прав, преступники и крепостные против своих владетелей могут допускаться к свидетельству во всех религиозных процессах. (...) Допустимы к свидетельству также супруга, сыновья, домочадцы» (195, 283).

Достаточен был аргумент для оправдания своих действий инквизиторами: «Для пользы веры» (195, 283). Серьезнейшим основанием к обвинению считалось уже то, что о человеке «идет худая молва» (195, 285).

Вопрос – «Допустимы ли свидетельства смертельных врагов» освещен авторами настолько сознательно запутанно, что хоть и дан ответ отрицательный, но, тем не менее, подразумевается допустимость приятия противного. «Отвод таких свидетелей допустим в том случае, когда обвиняемый называет этих свидетелей своими врагами» (195, 284). С другой же стороны, свидетель, если того пожелает, имел право оставаться неизвестным для обвиняемого (см. 195, 288).

Кульминацией абсурдности кажется предупреждение авторов книги о том, что «обычно ведьмы отрицают во время первого допроса всякую вину, что еще больше возбуждает против них подозрения» (195, 285). В процессе допроса же вопросы инквизиторами ловко подстраивались так, что создавалась выразительная картина «преступных» деяний обвиняемой. Например: «На вопрос о том, почему порча подействовала столь скоро после произнесения угрозы, обвиняемую был дан ответ... О причинах ее прикосновения к мальчику, который вскоре заболел, она сказала... О том, что она делала на поле во время грозы, она дала следующее объяснение...» (195, 286).

Если обвиняемая не сознавалась в проступках, то ее предавали светской власти для сожжения. Если сознавалась, то ее все равно предавали светской власти для сожжения или, в лучшем случае, для пожизненного заключения (см. 195, 286).

Но до избавления от мучений еще далеко. Как пишут авторы трактата, по закону никто не мог быть приговорен к смертной казни, если сам не сознается в вине (см. 195, 295). Далее пытки, и снова пытки. В противовес разумному доводу, что под пытками жертва признает что угодно, демонологи выдвигали свой неоспоримый аргумент: «Господь по своей неизменной благодати никогда не допустит, чтобы при искоренении бесовских слуг пострадали невинные (188, 165-166).

Нет необходимости комментировать пространные наставления инквизиторов о том, когда и какие именно пытки следует применять к людям, попавшим в застенки инквизиции. Не обошлось и без подробнейших рассуждений о том, каким образом зависит болевая чувствительность жертвы от степени ее сговора с чертом (см. 195, 295-296). «При пытках ведьм для познания правды приходится прилагать столь же большое или даже еще большее усердие, как при изгнании бесов из одержимого» (195, 296). Имеются также подробные описания многочисленных способов пыток обвиняемых. Причем древнее поверье, что ведьма не способна проливать слезы обыгрывается здесь хитрыми авторами так, что, в конечном счете, это свидетельство невинности измученной пытками женщины становится доказательством обратного... «...вследствие лукавых происков дьявола, с божьего поущения, даже и ведьма заплачет» (195, 300).

Неограниченная власть предоставлялась судье, который характеризовался авторами книги как «умный врач, стремящийся отсекал дряхлые и больные члены и отделять паршивых овец от здоровых» (195, 299). Защита обвиняемых разрешалась только в случае, если «судья против этого не возражает» (195, 288). И если он не возражает, то защитник должен

быть именно «честным человеком», что также способен был определить только судья. Также защитник имел право отказаться от адвокатства, если считал «дело обвиняемого не правым» (195, 289). Кроме того, защита обвиняемого была чревата опасностью для самого адвоката, так как судья был наделен правом «обвинить его в покровительстве еретикам» (195, 290). От судьи также не требовалось ни объявлять имен свидетелей, ни устраивать очной ставки, если свидетели (мы об этом говорили выше) не пожелают этого совершенно добровольно» (195, 288). «В процессах по делам веры предписывается избегать формальностей и придерживаться сокращенного судопроизводства, при чем обвиненному отказывается в пользовании правом апелляции» (195, 337).

Единственное препятствие, которое, по убеждению Шпренгера и Инститориса, могло угрожать свершению «правосудия» – это способность к чародейству обвиняемой «ведьмы». Авторы книги, не скупясь на подробности, знакомят читателя с многочисленными разновидностями подобных чародейств, а также с предписаниями способов защиты от последних (195, 287, 300-301).

Итак, «Молот ведьм» – роковая книга Средневековья, которая легализовала массовый террор инквизиции против населения. Е.Черняк приводит статистику – «палачам удавалось вырвать у одной обвиняемой 100 или даже 150 имен «сообщников» (188, 164). Далее – «преследование фантастического «шабаша ведьм» превращалось в самый доподлинный судебный шабаш» (188, 165). Торжество абсурда превращалось в настоящую «пляску смерти» на аутодафе и безумный «пляс» жадной до зрелищ толпы.

В романе Д. Мережковского «Леонардо да Винчи» очень ярко нашли отражение особенности мировосприятия социума эпохи Святой инквизиции. В ритме жуткого «смертельного танца» звучит пророчество фанатичного монаха-проповедника Савонаролы о грядущем будущем «погрязшего во грехах»

человечества: «У вас не хватит живых, чтобы хоронить мертвых! Их будут столько в домах, что могильщики пойдут по улицам и станут кричать: «У кого есть мертвые? И будут наваливать на телеги до самых лошадей, и, сложив их целыми горами, сжигать...» (95, 338).

О том, насколько человечество действительно «погрязло во грехах», насколько воображаемое чародейство прочно вошло в обыденную жизнь, показано в романе на примере ситуации, когда герцогиня Беатриче, жена узурпатора, бывшего кондотьера Лодовико Моро пытается «извести» законного наследника трона Милана – Джан – Галеаццо. Ворожея мона Сидония так описывает мистические действия для достижения данной цели высокопоставленной покровительнице: «Лепят маленькое изваяние из воска, вкладывают ему в правую сторону сердце, в левую – печень ласточки, прокалывают иглою, произнося заклинания, и тот, на кого изваяние похоже, умирает медленную смертью» (95, 368).

Безумие торжества сверхъестественного, которое тем более казалось реальным, чем более в нем был убежден человек, существует в симбиозе с пережитками язычества. Находящаяся на попечении мона Сидонии девушка Кассандра в своих бедах находит духовное утешение в хранимом на груди языческом талисмানে. Это был подарок отца, драгоценный камень, в котором на свету тлеющего пламени очага проглядывало изображение Вакха: «В темно-лиловом сиянии аметиста выступал перед нею, как видение, обнаженный юноша Вакх с тирсом в одной руке, с виноградной кистью в другой (...) И любовью к прекрасному богу полно было сердце Кассандры» (95, 403-404).

Вечером предстоял шабаш ведьм. Для этого необходимо было раздеться донага, сесть верхом на помело и непременно натереться «по всему телу жирною, зеленоватою мазью из горшка» (95, 404). «Это снадобье для полета ведьм приготовлялось из ядовитого латука, болотного сельдерея, болиголова,

паслена, корней мандрагоры, снотворного мака, белены, змеиной крови и жира некрещеных, колдуньями замученных детей» (95, 404). Прежде, чем вылететь из трубы очага верхом «на черном козле с мягкой шерстью, приятной для голых ног», Кассандра ощутила странное действие зелья – кожа горела, когда как по спине пробегал сладостный озноб. «Красные и зеленые круги, сливаясь, поплыли перед глазами...» (95, 405). То же, вероятно, ощутила и ее тетка мона Сидония, прежде чем вылететь из трубы верхом на помеле.

Массовая истерия, или психоз безумного шабаша ведьм объясняется у Мережковского одной из самых популярных версий – «снадобье», которым натирались потенциальные «ведьмы», имело галлюциногенно – наркотическое свойство, под действием которого и вызывались эти безумные видения коллективного полета на метлах, пляски на пустырях в компании с нечистой силой и т.д. (Можно предположить, что в состав «снадобья» входили какие-то психодислептические вещества, или галлюциногены, которые были способны вызывать массовые галлюцинации идентичного характера).

Итак, безумие началось. Бешеный полет, дикие заклинания и город где-то там, внизу. К Сидонии и Кассандре присоединяются «попутчицы» – женщины разных возрастов и с разных частей света.

Шабаш происходит под заунывные звуки волынки, сделанной не из чего-нибудь, и из человеческих костей, и ритм барабана, обтянутого не чем-нибудь, а кожей висельников. В котлах, распространяя «упойтельный» аромат, готовилась «не-сказанно-лакомая», «ужасная снедь» (95, 407). (Надо думать, нечто вроде варева из некрещеных младенцев). Безобразия участников шабаша не имеют границ – вплоть до инцестных и зоофилийных соитий, разврата инкубов с монахинями – в общем всего того, что только могло нарисовать большое изображение, измученного бесконечным страхом плотского греха, средневекового человека. «Всюду копошились мерзостные

пары» (95, 407). Здесь, в этом безумной, греховной оргии не участвовали только трехлетние дети – но и они были заняты «достойным» делом – пасли «бугорчатых жаб», «одетых в пышные попонки из кардинальского пурпура, откормленных святым Причастием» (95, 407). Возглавлял эту безумную непотребную сходку – «благолепный седобородый старик», верховный член Святейшей инквизиции, являвшийся «патриархом колдунов» и служивший черную мессу (95, 408). В разгар шабаша, под хор кощунственно переименованных церковных песнопений –

Верую в Бога – отца Люцифера, сотворившего небо и землю,

И в сына его Вельзевула,

Кассандра становится невестой самого, в козлином облике, Вельзевула.

Когда же козлиная шкура спадает, взору ее и всех присутствующих предстает прекрасный языческий бог Дионис «с поднятым тирсом в одной руке, с виноградною кистью в другой» (95, 409). «И в то же время дьявольский шабаш превратился в божественную оргию Вакха» (95, 409). Ведьмы обратились в менад, демоны – в сатиров. «Мертвые глыбы меловых утесов» превратились в портики и «колоннады из белого мрамора». Все было залито солнцем, и «Кассандра увидела в облаках весь лучезарный сонм богов Эллады» (95, 409).

«– Слава, слава Дионису! Воскресли великие боги! Слава воскресшим богам!» (95, 409) – пели участники вакханалии.

Языческие боги в воображении средневекового ума превратились в жутких демонов. Или это Кассандра, насмотревшись на свой талисман с изображением Вакха, повлияла на характер своих галлюцинаций, вызванных наркотическим снадобьем. Когда же, после первого крика петуха и колокольного звона вся «нечисть» в панике разлетелась, то Кассандра «очнулась на полу темной горницы в домике у Верчельских

ворот. Ее тошнило, как с похмелья. Голова была точно свинцом налита. Тело разбито усталостью» (95, 410).

«Галлюциногенное» безумие приводят Сидонию с Кассандрой к безумию реальному – они попадают в застенки инквизиции (см. 2.1. «Заря и расцвет»). В «пляске» смерти – казни через аутодафе приняли участие сто тридцать девять осужденных. Инквизитор фра Микеле, очень похожий на «патриарха колдунов», возглавляет «ведьминский шабаш» прямо в лоне божьей церкви. Кошунственно, как на черной мессе, звучат его слова: «Чем больше мы сжигаем их, тем больше из пепла рождается новых» (96, 218). Сотнями обнаруживались монахи и монахини, что грешили в своих темных кельях с суккубами и инкубами, ведьмы – людоедки, что пожирали некрещеных младенцев, маленькие дети, что были соблазнены дьяволом (96, 217). «...Опытные инквизиторы узнавали этих детей по особенному блеску глаз, по томной улыбке и влажным, очень красным губам» (96, 217). Как пишет Гуревич, «в средние века не существовало представления о детстве, как особом состоянии человека, детей воспринимали как маленьких взрослых» (41, 10). Дети оказывались в хороводе безумной «пляски смерти», которая начиналась изощреннейшими пытками и кончалась аутодафе. Массовая истерия достигла своего апогея тогда, когда женщины всех возрастов добровольно, без каких-либо допросов с пристрастием, признавались в участии в ведовских действиях, убежденные в этом, похоже, не меньше своих судей (см. 2.1.). «О покаянии и прощении не хотела она слышать, потому что считала себя беременной от дьявола, невозвратно погибшею, осужденную еще при жизни вечным судом и молила, чтобы сожгли ее прежде, чем родится чудище» (96, 215-216).

Ницше сказал: «Остерегайся (...) святой простоты! Все для нее нечестиво, что не просто; она любит играть с огнем – костров» (117, 61).

Роковой «пляс» смерти совершается и тогда, когда уничтожается искусство, приговариваются инквизицией к сожжению сохранившиеся в древнем книгохранилище единичные экземпляры творений античных авторов – Тибулла, Горация, Овидия, Апулея, Аристофана и других. Сколько удивительных свидетельств их мудрости были уничтожены тогда диким разгулом мракобесия и невежества! (См. выше, 2.3 «Гений и общество»). Абсурдная, шутовская «карнавальность» неестественных действий, утративших человеческое лицо обскурантистов, показана в романе символически. Вместе с ценнейшими произведениями античной мысли горят и старые карнавальные принадлежности – «картонные чудовищные морды фавнов, стеклянный виноград вакханок, колчан и крылья Амура, кадучей Меркурия, трезубец Нептуна, (...) деревянные, позолоченные, покрытые паутиною, молнии Громовержца...» (95, 489). А из «пышного белокурого парика, вероятно, служившего Венере, выскочила крыса» (95, 489). Ничего, кроме брезгливости и отвращения не вызывали теперь умершие боги, их «могильный прах» попирался ногами, их святые атрибуты воспринимались «языческой рухлядью» (95, 489). В пламени воинствующего обскурантизма и торжествующего мракобесия погибает и гениальное творение Леонардо да Винчи – картина «Леда». Она жалобно трещала в жадном пламени на глазах у своего создателя, затем «улыбнулась последней улыбкой, вспыхнула и растаяла в огне» (95, 495).

Толпа, глядя на неистовое, убивающее искусство, пламя, была во власти бешеного экстатического «пляса». «Одни молились, другие плакали; иные смеялись, прыгая, махая руками и шапками...» (95, 493). Вероятно, символический смысл здесь таков: смеялись и радовались потому, что прощались с уходящим Средневековьем; молились и плакали потому, что это была «последняя» смерть великого искусства перед своим Возрождением...

А вокруг гигантского, пожирающего великие творения, пламени, словно на сатанинском шабаше, неистово пляшут монахи. «Монахи водрузили черный крест посередине площади, потом, взявшись за руки, образовали три круга во славу Троицы и, знаменуя духовное веселие верных о сожжении «сует и анафем», начали пляску, сперва медленно, потом все быстрее, быстрее, наконец, помчались вихрем, с песнею:

Пляшите, не стыдитесь.  
Как царь Давид плясал,  
Подыдем наши ряски, –  
Смотрите, чтобы в пляске  
Никто не отставал (...)

Опьяненные любовью (...)  
Сыну Бога на кресте (...)  
Мы безумны, мы безумны  
Мы безумны во Христе!» (95, 494-495).

Дикое, экстатическое веселье передавалось и распаленной жутким зрелищем всепожирающего пламени, толпе, которая еще более забесновалась в его играющих бликах. «Дети, старики, женщины пускались в пляску» (95, 495). Багровое пламя, в котором умирала «Леда», озаряло «искаженные лица». В этом диком танце смерти, напоминающем массовый эпилептический припадок, едва не погиб даже один из особо безумствующих монахов, и похож он был «на старого фавна» (95, 495). На все это святотатственное карнавальное игрище падала тень Распятия – «неподвижное средоточие вертящихся кругов» (95, 495). Это действительно была «пляска смерти», но смерти духовной – тех, кто участвовал в этом кощунственном попрании истинных божьих заветов.

«Мы крестиками машем  
И пляшем, пляшем, пляшем,  
Как царь Давид плясал (...)  
Справляя карнавал.  
Попирая мудрость века

И гордыню человека,  
Мы, как дети, в простоте  
Будем Божьими шутами,  
Дурачками, дурачками,  
Дурачками во Христе!» (95, 495).

После изощренных козней герцогини Беатриче молодой законный государь Милана, трон которого, как мы уже говорили, узурпировал бывший кондотьер Лодовико Моро, скончался. Это было началом безумной «пляски смерти» или страшной драмы, что разыгралась в замке герцога – узурпатора.

На балу у Моро публика пестрела шокирующее – карнавальная помпезность. «Нарядная толпа гудела, подобно пчелиному рою. Одежды отличались многоцветною яркостью и безмерною, нередко безвкусною роскошью» (95, 505). В этом «шутовском и уродливом смешении разноязычных мод» (95, 505) психологически просматривается потерянности поколения «переходного» времени, находящегося в преддверии грандиозных перемен эпохи Возрождения.

Дух просыпающейся античности заявляет о себе повсюду – и в изображении языческих амуров в интерьере, и даже в мастерски приготовленных сладостях «по рисункам Браманте, Карадоссо и Леонардо, – Геркулес, добывающий золотые яблоки Гесперид, басня Ипполита с Федрою, Вакха с Ариадною, Юпитера с Данаею – весь Олимп воскресших богов» (95, 510).

Трагические события – жуткий «смертельный пляс» – символически перекликаются в романе с изображением пляски «крылатых голых детей – не то христианских ангелов, не то языческих амуров» в гостиных богатых «христианнейших» домов. Они плясали, «играя святейшими орудиями страстей господних – гвоздями, копьём, тростью, губками и терниями...» (95, 501).

«На балу царствовала увлекательная веселость. Только что начали модную пляску» (95, 523). В это время Смерть затеяла свой жуткий «танец», и в одном из темных покоев поги-

бают герцогиня Беатриче и ее еще не рожденный ребенок. Это тень законного государя Джан – Галиаццо явилась ей с молчаливым упреком, и герцогиня покидает этот мир, не успев покаяться в своем смертном грехе.

Погибает и символизировавший на балу «Золотой век» – «благодаря мудрому правлению Моро» (95, 521) – ребенок-сирота, умирает от густой позолоты, обильно покрывавшей все его тело. «Последнее дыхание стынущего пепла не могло согреть его голого золотого тела» (95, 529). Как когда-то умерший Эвфорион, у Мережковского – символ гибели античности, погибший мальчик Липпи символизирует уход мрачного Средневековья, «золотого» века Моро, века настолько «золотого», что от этого «золота» погибает дитя. «Умер наш век золотой» (95, 532).

«Пляска смерти» в замке узурпатора Моро завершается пышными многолюдными похоронами герцогини Беатриче и ее сына (см. 95, 531).

Жертвой «пляски смерти» становится и фанатичный монах Джироламо Савонарола (подробнее – ниже, 2.9. «Карнавал абсурда»). «Бей (...) проклятых святош!» (95, 546) – раздаются крики в разъяренной толпе. На казни «несметная толпа кишела», люди были везде – «на площади, в окнах, лоджиях и на крышах домов» (95, 589). Повисшего на виселице Савонаролу не сразу объяло пламя. Порыв ветра отклонил его в сторону, и суеверная толпа «...всколыхнулась. Давя друг друга, люди бежали, объятые ужасом» (95, 590). Когда же пламя охватило тело проповедника, «пляс смерти», в котором были повинны лопнувшие в огне веревке, некоторым показался последним благословением пророка. «Руки развязались, упали, как будто зашевелились в огне, и многим почудилось, что он в последний раз благословил народ (95, 590).

Обстоятельства, сопутствующие кончине старого грешника папы Александра VI – кульминация дикой, безумной «пляски смерти» в романе. «Как уверяли», его посетил сам

Сатана, которому он, якобы, «продал душу за двенадцать лет власти» (96, 152), а также явились семь бесов (96, 152). После смерти же он все еще продолжал пугать людей. «Но таков был ужас, внушаемый останками папы, что никто не хотел служить заупокойные обедни» (96, 152).

Итак, жестокая действительность мрачного Средневековья, создавшая в мировосприятии социума стереотипный образ «пляшущей смерти», триумфально, «объятая» еще более раздутым инквизицией пламенем, вступает в эпоху Возрождения... XV веков – страстного желания следовать заветам, преподанным Мессией, XV веков неспособности воплощения этого желания в жизнь. Эта печальная истина нашла свое философское обоснование в романе Ф. Достоевского «Братья Карамазовы».

«Я думаю, что если дьявол не существует, и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию». Так говорит герой романа Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» Иван Карамазов. Ужасная аналогия напрашивается сама собой – и собеседник Ивана его брат Алеша тут же добавляет: «В таком случае, равно как и бога» (53, 268). Еще более страшен ответ Ивана: «Хорош же твой Бог, коль его создал человек по образу своему и подобию» (53, 268).

Несовершенен мир, в котором страдают кроткие, беззащитные, безгрешные. Иван приводит неоспоримые доводы незаслуженных мучений «деток» (53, 267), истязаемых и уничтожаемых преступными руками взрослых. «Я не говорю про страдания больших, те яблоко съели, и черт с ними, и пусть бы их всех черт взял, но эти...». И: «...мир познания не стоит тогда этих слезинок ребеночка к «боженьке» (53, 272). Животное убивает инстинктивно, и по однажды заданной «программе» – растерзать, утолить безудержный голод. Человек же... «зверь сладострастной распалюемости от криков истязуемой жертвы...» (53, 272).

Сам миропорядок, в понимании Ивана, несовершенен настолько, что в основе одной из важнейших установок христианства – всепрощения во имя всеобщей гармонии, лежит абсурд: «...зачем (...) покупать страданиями гармонию?» (53, 275). И: «...если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены» (53, 275). Есть страдания, которые не могут быть искуплены никаким прощением. И вообще: «Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить?» (53, 276).

«Легенда о Великом инквизиторе», созданная воображением Ивана – это *contra*, бунт Ивана против непреложных христианских святых истин, против самой духовной идеи Спасения человечества, а вернее, ее путей.

Испания. Инквизиция в разгаре, сотни еретиков погибают в аутодафе, и нет конца – края «распаляемости» в массовой истерии судов и казней садизма и жажды новых жертв. В этот-то пагубный расцвет человеческой греховности, извращения заповеданного Христом, во время одной из массовых казней и является Он – молчаливый, тихий, как всегда, с кроткой улыбкой на устах. Беснующаяся от зрелища чужой мученической смерти толпа вдруг узнает Спасителя, бросается к нему, вся окутанная Его Солнцем любви и лучами Его Света (см. 53, 280). Христос дарует исцеление даже коснувшимся его, затем снова чудо – воскрешает умершую девочку. Народ – в экстазе поклонения... до тех пор, пока «на сцене» не появляется новое действующее лицо, а именно – «сам кардинал великий инквизитор» (53, 281). Ситуация приобретает шокирующе неожиданный оборот. Кого предпочтет податливая толпа – народ, за который умер когда-то Спаситель? В очередной раз предаст Его?

Христос снова арестован – «...толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, (...) налагают на него руки и уводят его» (53, 281). Теперь и по-

корность толпы, и трепетное ее преклонение принадлежат великому инквизитору. «Толпа (...) склоняется головами до земли пред старцем инквизитором» (53, 281).

В тюрьме между инквизитором и Христом происходит диалог. Хотя это, скорее монолог, потому что говорит один инквизитор. Инквизитор нуждается в этом, совсем как тогда, пятнадцать веков назад, необъяснимой тягой был влеком к этой загадочной личности Понтий Пилат.

Монолог инквизитора – это contra против того пути Спасения человечества, по которому шел Христос. Инквизитор ставит Ему в вину Его отвержение трех движущих сил человечества, составляющих смысл, цель, причину его действий – это «хлеб земной», «чудо», «авторитет земного вождя». Вспомним, к примеру, евангелие от Матфея 4:1-11:

#### Искушение Иисуса

3. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами.

4. Он же сказал ему в ответ: написано: «не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих».

6. И говорит Ему (диавол): если ты Сын Божий, бросься вниз; ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею».

7. Иисус сказал ему: написано также: «не искушай Господи Бога твоего».

8. ...берет Его диавол на весьма высокую гору, и показывает Ему все царства мира и славу их,

9. И говорит Ему: все это дам Тебе, если падши поклонишься мне.

10. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана; ибо написано:

«Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (118, 1093-1094).

Итак, Христос отвергает, объединяющие человечество в целом и формирующие психологию человека в частности, три основные силы. Великий инквизитор констатирует мысль, что массы всегда будут ведомы простой идеей «хлеба насущного» – в противовес хлебу «духовному». «Никакая наука не даст им хлеба, пока они (массы) будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут: «Лучше поработите нас, но накормите нас» (53, 285).

Слабость человеческая приводит его к жажде чуда, вера в которое оказывается сильнее, чем желание обладания внутренней и внешней свободой: «... человек ищет не столько бога, сколько чудес» (53, 288). «Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных?» (53, 289).

Вечная слабость человеческая также в том, что он вновь и вновь «творит себе кумира», создает культы личностей – вождей, авторитетов. «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки (53, 289). Людям не нужна истинная свобода, они охотно «сложат ее к ногам» властителей и судей, и при этом будут осознавать себя свободными «вполне» (см. 53, 283). И счастливыми. Потому что тяжек груз собственных решений, истинной свободы.

Христа снова ждет казнь. На этот раз по приказу не прокуратора Римской империи, а великого инквизитора христианской Испании. «Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгрести горячие угли к костру твоему...» (53, 293). В трактовке Достоевского, природа человеческая оказывается слабой и недостойной великого дара Спасителя.

Алеша не одобряет «поэму» Ивана, считает ее «нелепостью» (53, 293), а феномен инквизиции в истории католиче-

ской Европы – порождением горстки «худших» из католиков (53, 293) людей. «Это Рим, да и Рим не весь, это неправда – это худшие из католичества!...» (53, 293). И: «То ли понятие в православии...» (53, 293).

Духовным антиподом Великого инквизитора в романе является старец Зосима. Искренне преданный идее Христа, он – идеал человеколюбия, обладатель неиссякаемой жизнеутверждающей силы, духовной святости. Достаточно привести несколько примеров из его поучений, практическим образцом которых был он сам:

«Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле...» (53, 358). «Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. (...) Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы...» (53, 358). «Помни особенно, что не можешь ничьим судиею быти, ибо (...) он (судья), может, прежде всех и виноват» (53, 360).

Итак, жестокая реальность сурового времени. Увы, она далеко не исчерпывается трагическим фактом массового религиозного террора. Бесконечные войны и частые пандемии превращали «смертельный пляс» жителей средневековой Европы в нескончаемый «макабрический танец».

Обратимся к роману Джованни Боккаччо «Декамерон», в котором со всей силой и яркостью художественного мастерства изображены драматические события, связанные с разразившейся в Европе в середине XIV столетия эпидемии чумы.

Действие романа разворачивается во Флоренции, по праву считавшейся «матерью» итальянской культуры и демократии, а также итальянского Возрождения и «лучшим городом во всей Италии» (21, 35). В XIII веке итальянские горожане, следуя за своими соотечественниками – флорентийцами, отстаивали свою свободу и раскрепостили крестьян. В 1293 году во Флоренции был подписан указ «Установления справедли-

ности», который лишал права дворян – грандов вмешиваться в политическую жизнь страны. «Флоренция была в ту пору самым передовым городом – государством средневековой Европы» (187, 5).

Картины страшной эпидемии, забиравшей жизни десятков тысяч людей и сеявшей среди живых дикую панику божьего возмездия и конца Света, показаны в романе с необычайным реалистическим мастерством. Это не только описание конкретных трагических событий. Здесь просматривается симптом трансформации общественного мировоззрения, чувствуется дух переходного времени. «Боккаччо изобразил «черную смерть» 1348 года не как историк, а как первый великий прозаик Нового времени. В «Декамероне» чума (...) – это масштабный реалистический образ кризисного состояния мира при его переходе от средних веков к эпохе Возрождения» (187, 13-14).

Чума пришла с Востока. Не без доли иронии по поводу всеобщей паники о причастности к эпидемии «высших сил» звучат слова одного из героев: «...возникла же она (чума), быть может, под влиянием небесных тел, а быть может, ее наслал на нас за грехи правый гнев Божий (...), но только за несколько лет до этого она появилась на Востоке...» (21, 35).

Пандемия сражала людей с непостижимой скоростью, уничтожая на своем пути все чинимые ей препятствия: «...так пламя охватывает находящиеся поблизости сухие или жирные предметы» (21, 36).

Люди молились, умоляя Всевышнего о снисхождении, прятались у себя в домах, бежали прочь. «Ничего не могли с ней (чумой) поделаться и частые усердные моления богобоязненных жителей...» (21, 36).

Спасения все равно не было. Тогда стали измышляться иные пути выживания в этой смертельной схватке с болезнью – некоторые «стояли на том, что жизнь умеренная и воздержанная предохраняет человека от заразы». Подобные люди ис-

кусственно создавали себе карантин, отгораживаясь не только от внешнего мира, но и от любой негативной информации извне, «слушали музыку и, сколько могли, развлекались» (21, 37). Еще более напоминал «пир во время чумы» или безумную «пляску смерти» образ жизни тех, кто веселился, пьянствовал и бражничал, каждую оставшуюся минуту своей жизни проживая в свое удовольствие – «все равно, мол, скоро умрем...» (21, 37).

Паника и ужас, посеянные свирепствующей болезнью, сделали людей эгоистичными, равнодушными и злыми, «брат покидал брата, дядя племянника, сестра брата, (...) жена мужа, (...) родители избегали навещать детей своих» (21, 38). Тем больше было жертв, что никто за больными «не ухаживал и никто им не помогал» (21, 40). Умирили и дома, и на улице, и днем, и ночью, смерть «исполняла» свой жуткий «пляс» повсюду, «весь город был полон мертвецов» (21, 40). «Умерший человек вызывал тогда столько же участия, сколько издохшая коза» (21, 40). Где уж там до древнего, общечеловеческого обычая посещения родственниками, знакомыми и духовными лицами домов усопших! Не было ни слез, ни скорбных похоронных процессий, а лишь страх, ужас и жалкие попытки выжить. И снова «пляска смерти» – сломленная психика людей подсознательно допускает, в какой-то мере облегчающее глубокий психологический стресс, аморальное поведение – у гробов с телами унесенных болезнью ... «принято было смеяться, шутить, веселиться, каковой обычай имел особенный успех у женщин, которые, опасаясь за свое здоровье, подавляли в себе присущую им сердобольность» (21, 39).

В этом ужасе массового мора, беспорядков и беззакония вольготно чувствуют себя только «отбросы общества» – преступники и похоронщики (21, 43).

Обезумевшие от страха и горя люди бросаются из одной крайности в другую – то тщетно пытаются найти спасительное убежище, то присоединяются к жуткому «пиру во время

чумы», неистовой «пляске смерти». Словно наверстывая упущенное за всю свою жизнь – в последние часы своего существования, они с жадностью поддаются запретному, испивая до дна всю сладостно-горькую чашу греха. «...Люди, утратив (...) представление о том, что благопристойно и что неблагопристойно, сделавшись рабами своих похотей, и одни и на людях, и днем и ночью резвятся в свое удовольствие. И поступают так не только миряне, но и монастырские затворники (...) нарушив обет послушания, стали они ублажать свою плоть, стали распутниками и развратниками» (21, 43).

Как пишет Боккаччо, во Флоренции в те страшные дни «черная смерть» унесла «сто с лишним тысяч человек» (21, 41).

Итак, суровое мировосприятие социума создает символический образ «пляшущей смерти», который проявляется в жизни вполне реальными контурами.

Приведем здесь также описание страшных событий, потрясших в 1348 году всю Европу, в романе «Безобразная герцогиня Маргарита Муальташ» писателя XX века Лиона Фейхтвангера.

«Чума пришла с востока. Сначала она свирепствовала на морском побережье, затем проникла вглубь страны. Она убивала в несколько дней, иногда в несколько часов» (175, 373). Корабли, с вымершими экипажами на борту, носились по водам океана, люди погибали целыми селениями и городами. Автор сообщает, что в короткий срок в Неаполе и других итальянских городах погибли две трети населения. Интересно, как спасались от всенародного бедствия сильные мира сего: «Папа заперся в самых дальних покоях, никого не допускал к себе» (175, 373). «В Праге, в подземной сокровищнице, среди золота, редкостей, реликвий сидел Карл, король Германский» (175, 373). Далее – описание фактов, уже знакомых нам из «Декамерона» Боккаччо: «...каждый (...) избегал своих близких, друг – своего друга, невеста – возлюбленного, дети – родителей» (175, 374).

На фоне массовой паники «потянулись процессии флагеллантов, кликуш, пророков» (175, 374). Дикая «пляска смерти» становится еще более неистово-безумной. Вконец отчаявшиеся люди в аффекте калечили себя и бичевали. Другие же «нажирались до отвала», пьянствовали и бражничали, обряженные в пестрые «карнавальные маски» (175, 374). Карнавальная «пляска смерти» в суровую эпоху Средневековья... Даже в самые экстремальные периоды истории человека никогда не покидает душа Диониса... Или, говоря строго научно, в человеке проявляется архетип «дионисийского начала».

## **2.6. Трансформация индивидуально-эсхатологического восприятия европейского социума эпохи Средневековья**

Понимание эсхатологических представлений людей той или иной эпохи дает возможность глубже проникнуть в особенности их мировоззрения. «Изучить отношение людей той или иной эпохи к смерти и их представления о загробном мире значило бы приблизиться к пониманию важного аспекта их сознания» (42, 176).

Согласно христианскому мировоззрению загробный мир представлял собой истинную ценность, это – конечная и вечная обитель человеческой души, когда как земной мир – всего лишь временное ее пристанище. Все мироощущение средневекового человека – его страхи и кошмары, чаяния и надежды, были связаны с подобными индивидуально-эсхатологическими представлениями. Потусторонний, трансцендентный мир ощущался неоспоримой реальностью, о нем средневековый человек непрестанно слышал в церковных проповедях и в свидетельствах визионеров<sup>23</sup>, представители образованных кругов читали в Библии и в многочисленных «Видениях» святых.

---

<sup>23</sup> Визионеры – увидевшие в видениях или вообразившие, что побывали в потустороннем мире.

Провиденциализм миропонимания делал безоговорочной веру в свидетельства визионеров, во всевозможные пророчества и разного рода сновидения, что было важной особенностью мировоззрения человека Средневековья. «Видения и сны тогда не только не относили к разряду иллюзорного – в них видели прорывы высшей реальности в повседневную жизнь...» (42, 205).

Если в древнегреческих мифах и античной литературе бытовали сюжеты о довольно несложном способе посещения живыми людьми потустороннего мира, так сказать, «по определенному адресу» (напомним, входы в царство Теней на мысе Тэнера на Пелопоннесе, у селения Колона недалеко от Афин и др.) (см. 1.4. «Проблема бессмертия в мифологическом мировосприятии»), то в большинстве средневековых «Видений» попасть в обитель мертвых можно было только после смерти, поведать же об увиденном людям – через собственное воскресение. (Григорий I «Диалоги», Бэда Достопочтенный «Церковная история народов англоv» и т.д.). Однако в некоторых «Видениях» сохранилась античная традиция посещения загробного мира живыми людьми («Плавание святого Брендана», «Видения Тнунгала и др.).

Согласно последней книге Нового Завета «Откровение Иоанна», после общего суда над грешниками будут сотворены новое небо и новая земля.

И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло (Откр. Ин. 21:4) (118, 1496).

Но в средневековых «Видениях» важно ни сколько изображение судьбы всего мира и рода человеческого в Судный день в целом (эсхатология), сколько судьбы определенной личности, ее спасения или вечных мук в частности (индивидуальная эсхатология). То есть на первый план выступает, словами Гуревича, «индивидуализирующая сторона учения о смерти и возмездии» (42, 200). «Подобная «интериоризация» воздаяния за прожитую жизнь, перенос центра тяжести с об-

шей судьбы рода людского на личную судьбу индивида – характерная черта всей средневековой литературы видений» (42, 200). Это объясняется, по мнению того же Гуревича, некоторыми текстуальными расхождениями в определенных евангелистских стихах (см. 42, 229.) Приведем здесь эти стихи:

В евангелии от Матфея о Страшном Суде говорится:

И соберутся пред ним все народы; и отделит одних от других...» (от Матф. 25:32) (118, 1139).

В данном стихе делается акцент на судилище общего характера.

В Евангелие от Луки сказано:

Говорю вам истинно: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие (9:27) (118, 1194).

Или:

На казни Иисус так обещает нищему:

Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (23:43) (118, 1221).

То есть в данных стихах имеется в виду индивидуальная судьба человека после смерти.

Ужас перед вполне, как казалось, реальной мрачной перспективой ада в загробной жизни являлся частью «тусклого» сознания средневекового человека. И представления местонахождения этого властелина его ночных и явных кошмаров также были расплывчаты и неопределенны. Некоторые полагали, что ад начинается там, где заканчивается их деревня, другие считали, что ад – глубоко под землей, третьи были убеждены, что ад расположен и поджидает своих грешников где-то на земной поверхности. Та же неопределенность характерна и представлению о местонахождении дихотомического аду – места вечного блаженства – рая, рассказы о поисках которого, а также возжеланном пребывании в нем живых людей имеют место в визионерской литературе.

Так, в ирландском предании «Плавание святого Брендана» рассказывается об одном из таких поисковрая, местонахождение которого герои предполагают на далеких островах в океане (острова Блаженства).

Остановимся на этом ярком примере визионерской литературы – с точки зрения особенностей мировосприятия человека раннего Средневековья, его представления индивидуальной эсхатологии, а также пространственно-временного фактора потустороннего мира.

В центре предания – монах, реально живший на рубеже V-VI веков и действительно совершивший ряд морских путешествий из Западной Ирландии – в Шотландию, Британию, а также к берегам Шетландских, Оркнейских, Фарерских островов. По одной из версий, этот благочестивый монах доплыл и до берегов доколлумбовской Америки.

Острова Блаженных (иначе, рай) олицетворяют собой все то, что являлось вожаделенной, недосыгаемой, утопической мечтой средневекового человека. На них не бывает голода, жажды, холода, усталости, болезней. «Разве ты не видишь, все здесь (на островах Блаженных) сохранилось [неизменным] со времен сотворения мира? Разве ты нуждаешься [здесь] в какой-нибудь еде, питье или одежде? Ты уже год находишься в этом месте и не вкушал ни еды, ни питья. И никогда не клонило тебя в сон, и ночь не являлась пред тобой. Ибо день здесь постоянен и не прерывается темнотой. Это свет Господа нашего Иисуса Христа» (129, 31).

Вот как описаны в предании острова Блаженных, которых, после долгих приключений, достигают святой Брендан и его спутники: «Когда они сошли с корабля, то увидели широкую равнину, полную деревьев, плодоносящих, словно в осеннюю пору. Пока они обходили эту землю, их ни разу не заставляла ночь. Они ели плоды, сколько хотели, и пили из источников...» (129, 73). Такова была незамысловатая «проекция» мировосприятия средневекового человека, его утопической меч-

ты о сытной и здоровой жизни – в предания визионерской литературы.

Представление пространственно-временного фактора в визионерской литературе также имеет свои особенности. Время в раю существует реально вопреки основному положению христианского учения о вечности, то есть бесконечном безвременье. Только течет оно в раю намного быстрее, чем земное – странники находятся «уже год в этом месте», когда как для них прошло всего пятнадцать дней (129, 31).

О времени как о реальном измерении в потустороннем мире говорит и эпизод встречи странствующих монахов с Иудой, который «по воскресеньям», а также в Рождество и Пасху отдыхал от адовых мучений. «Здесь я испытываю облегчение от вечера до вечера каждое воскресение, а также в Рождество Господне вплоть до Богоявления и от Пасхи до Пятидесятницы и от Очищения до Вознесения. В остальные дни меня истязают в пучине Преисподней вместе с Иродом, Пилатом, Анной и Каифой» (129, 66). Наказанные Господом птицы также существуют во времени: «Мы скитаемся по всему миру, подобно другим блуждающим духам. Но в святые дни и воскресения мы принимаем плотской облик, который ты сейчас видишь, и живем так, славя нашего Создателя» (129, 42).

Течение времени в «Плавании святого Брендана» происходит по единой схеме магических чисел – в поисках островов Блаженных святой Брендан и его команда скитаются семь лет; перед тем, как найти острова, странники сорок дней плывут на Восток; на островах Желанных они пребывают сорок дней; сорок дней плывут по океану перед тем, как встретить усмиренное затем Божьим покровительством чудище; в течение сорока дней корабль святого Брендана не может найти гавань у острова; прежде чем встретить Иуду, Брендан и странники плывут по океану в течение семи дней.

Пространственный фактор в средневековых «Видениях» следует понимать символически. Это не география в прямом

смысле, а выражение душевного мира человека Средневековья, его «страхов и надежд» (42, 217), фигурально говоря, «душевной географии». Как пишет Гуревич, «пространство видений – это прежде всего экстериоризация «душевного пространства средневекового человека» (42, 218). Направление, по которому следовал корабль святого Брендана, было на север. А север в видениях – «концентрация душевного отчаяния» (42, 218), топографическая символика видений предполагала ад – на севере. То есть север – это не географическое направление в визионерской литературе, а условное место «концентрации душевного отчаяния» (42, 218). В конце пути странники плывут на Восток, а восток в «душевной географии» средневекового человека был «воплощением чаяния спасения» (42, 218).

Еще одна особенность мировосприятия человека Средневековья: дихотомическое представление потустороннего мира (ад – рай) включает в себя обязательное действующее лицо – Сатану, искушений которого нужно было опасаться повсеместно и ежечастно. "Будьте осторожны, братья, – говорит святой Брендан, – чтобы Сатана не ввел вас в искушение" (129, 36).

В ирландской саге «Плавание Брана, сына Фебала», Бран узнает об удивительной райской стране следующее:

Радость для взоров, обитель славы –  
Равнина, где сонм героев предается играм.(...)  
Стоит остров на ногах из белой бронзы,  
Блистающих до конца времен.  
Милая страна, во веки веков  
Усыпанная множеством цветов. (...)  
Тем неведома горесть и неведом обман  
На земле родной, плодоносной,  
Нет ни капли горечи, ни капли зла.  
Все – сладкая музыка, нежащая слух (63, 142).

После долгих странствий и приключений Бран, наконец, достигает Рая, который называется в саге Страной женщин.

Плод воображения средневекового человека, эта райская страна представляет собой, как мы уже говорили ранее, воплощение его сладких грез и чаяний, так разнящихся с суровой, будничной реальностью. Здесь и мечта о моральном совершенстве (нет обмана, нет горести, нет зла), здесь, возможно, подсознательная тоска по навек утраченной античной эстетике (остров из блистающей белой бронзы, усыпанный цветами), здесь и более приземленные желания сытой беззаботной жизни: «Яства, предложенные им, не иссякали на блюдах, и каждый находил в них вкус того кушанья, какого желал» (63, 146-147).

И снова, как «В плавании святого Брендана», мы здесь наблюдаем странный феномен быстрого течения времени в раю относительно земного: «Им казалось, что они пробыли там один год, а прошло уже много – много лет» (63, 147). Конечно, в данном факте можно увидеть и символический смысл – они были настолько счастливы, что потеряли счет времени. Однако в финале саги есть интересный эпизод, который говорит о том, что в Средневековье вполне осознанно признавалась возможность относительности течения времени в разных пространственных точках. Когда странники, покинув райский остров, вернулись к себе на родину, то первый, кто спрыгнул с корабля на землю (Нехтан), «тотчас же обратился в груду праха, как если бы его тело пролежало в земле уже много сот лет» (63, 148).

В саге «Плавание Майль – Дуйна» странники попадают на остров, где в прекрасном замке живут семнадцать девушек и их мать. Гостям устроили настоящую райскую жизнь, а королева – мать сказала им: «Оставайтесь здесь, и время не коснется вас. Каждый сохранит свой нынешний возраст, и ваша жизнь будет вечной» (63, 191).

В «Пантеоне» Гоффрида из Витербо монахи добираются до райских островов, где один день равен веку на Земле. Когда

странники возвращаются на родину, то находят здесь незнакомых людей и новые города.

Не напоминают ли часто встречающиеся в визионерской литературе описания неравномерного течения времени в разных пространственных точках – суть теории относительности Эйнштейна? Гуревич задается тем же вопросом. Куда попадали монахи, проецируя затем через свое примитивное мировосприятие в реальную жизнь рассказы о рае? Если же речь идет просто об игре воображения, то что же могло послужить основанием такой бурной фантазии?..

Еще одна интересная деталь в саге «Плавание Майль – Дуйна» – два дихотомических мира взаимопроникают. Однажды странники встречают на одном из островов отшельника и видят множество птиц на деревьях. «Птицы, которых вы видите на деревьях – это души моих детей и моих родичей, (...) и они ждут здесь судного дня» (63, 186-187).

Отметим также, что в саге «Плавание Майль – Дуйна», также как в предании «Плавание святого Брендана», течение времени происходит по единой схеме магических чисел. К примеру, странники встречают отшельника, который чудесным образом получал еду через каждые семь лет (см. 63, 198).

Своеобразна особенность индивидуально-эсхатологического представления человека Средневековья, которая нашла отражение в саге «Смерть Муйрхэртаха, сына Эрка». Когда Муйрхэртах погиб, то местный епископ Кайрнех «очень заботился о душе его, но не мог спасти ее от ада» (63, 166). Надежда не оставляет его, в конце концов он сочиняет молитву («Помилуй меня, Господи») и, непрестанно ее повторяя, отправляет душу усопшего прямо на небеса. То есть, епископу введома не только загробная участь души, но он обладает и способностью изменить эту участь к лучшему. Более того, к благочестивому епископу является ангел, который обещает рай каждому, кто будет при жизни усердно повторять эту молитву.

Итак, средневековая визионерская литература во многом помогает нам уяснить представления определенной части средневекового социума индивидуально-эсхатологической доктрины и пространственно-временных категорий. Однако понимание категории времени, нашедшее отражение в данной визионерской литературе, совершенно не экстраполировано на восприятие этой категории всем средневековым социумом. Категория вечности, по большей части, неотъемлемо присутствует в представлении потустороннего мира, а трансформация этого представления происходит тогда, когда «дихотомическая структура того света стала уступать место тройному его расчленению» (42, 235), трехмерному его разделению – чистилищу, где души находятся в определенном временном отрезке, адом и раем, где они пребывают вечно. Такой потусторонний мир мы находим уже у Данте в его «Божественной комедии» («Ад», «Чистилище, «Рай»).

Также в «Божественной комедии» Данте происходит определенная трансформация и в отношении представления сущности души. Если в видениях – это некая материальная субстанция – души подвергаются в аду всевозможным физическим пыткам – их жгут, варят, разрывают на части и т.д., с той лишь разницей, что они вновь и вновь возрождаются для новых страданий (Бэда Достопочтенный «Церковная история народов англов», «Видения Павла» и др.), то у Данте мы наблюдаем, по большей части, изображение духовной сущности души, и страдания ее, соответственно – не физического, а духовного характера.

О призрачные тени! Троекратно  
Сплетал я руки, чтоб ее обнять,  
И трижды приводил к груди обратно» (45, 232).

... Тот страждет высшей мукой,  
Кто радостные помнит времена  
В несчастьи... (45, 98).

Тени – бесплотны, потому лучи света пронизывают их насквозь:

Но, видя, что пред ними на земле  
Свет разорвался, и что тень сплошная  
Ложится вправо от меня к скале,  
Ближайшие смутились, отступая... (45, 236).

Однако иногда души у Данте все же имеют телесную, материальную сущность. Так, когда речь идет об участии самых ужасных, по убеждению Данте, грешников, читаем:

Тех жалких душ, что прожили, не зная  
Ни славы, ни позора смертных дел (45, 87)<sup>24</sup>,  
Вовек не живший, этот жалкий люд  
Бежал нагим, кусаемый слепнями  
И осами, ропвшимися тут (45, 87).

Эти души способны испускать кровь («Кровь, между слез, с их лиц текла струями (45, 88).

Они обладают способностью бледнеть и стучать зубами:

Нагие души слабы и легки  
Вняв приговор, не знающий изъятья,  
Стуча зубами, бледны от тоски (45, 89).

Таков «духовно-телесный», несказанно разнообразный потусторонний мир у Данте.

\* \* \*

*«...В средневековом рыцарском эпосе воспевается подвиг, в ренессанской рыцарской поэме – человек, совершающий подвиг. В средневековом рыцарском эпосе*

---

<sup>24</sup> Вероятно, речь идет о людях, которые не принадлежали ни к одной из партий (гвельфов или гибеллинов), между которыми во времена Данте в Италии происходила острая политическая борьба. Гибеллины отстаивали права феодалов, старый уклад жизни и выдвигали идею феодально-демократической республики. Гвельфы, к которым принадлежал сам Данте, боролись за новые устои, за провозглашение республики купцов и ремесленников.

*показывается подлость, в ренессанской поэме – человек, совершающий подлость».*

Н. Конрад (70, 55)

Индивидуально-эсхатологическое мировосприятие социума к закату Средневековья имело свои специфические особенности, которые были тесно взаимосвязаны с зарождением новых идей в философии, в частности, у Фомы Аквинского.

Фома Аквинский жил в XIII веке и практически был современником Данте. Его идеи – о неоспоримости существования Бога, о сущности человеческой души, о значимости человеческой личности – являются бесценным достижением философской мысли Средневековья. Спустя почти семьсот лет его система философских взглядов остается не просто актуальной, но и основополагающей в католической конфессии. Еще в 1879 году концепции Аквината были признаны папой Львом XIII «высшей апостольской истиной», в 1998 году в энциклике папы Иоанна Павла II философия средневекового учебного характера характеризуется как «подлинная онтология».

Концепции Фомы Аквинского явились определенной идейной основой в «Божественной комедии» Данте.

Прежде чем приступить к характеристике философских воззрений Аквината относительно интересующей нас проблемы взаимосвязи его концепций с идейным смыслом главного творения Данте, вкратце остановимся на некоторых особенностях средневекового христианского мировоззрения вообще, имеющих, естественно, непосредственное отношение к взглядам этого философа.

Во-первых, мировоззрение верующего средневекового христианина догматично, у него нет никаких сомнений по поводу правдоподобия и истинности событий, описанных в самой важной для него книге – Библии. Соответственно, неведома ему любая форма сомнения в существовании самого Бога, неоспоримыми доказательствами этого он считает удивитель-

ные чудеса, на которых построена большая часть Писания. В центре всей христианской религии – безоговорочное убеждение в истинности воскресения, без факта которого распадается вся концепция Нового Завета.

Христианским мировоззрением допускается единство, целостность духовного и материального миров, их общих законов. Верующий допускает возможность чуда, но оно никак не нарушает его представления о целостности мира (целостность духовного и материального), так как в случае свершения этого самого чуда нарушались лишь материальные законы земного мира, но никак не всеобщие законы духовного и материального. Также средневековое христианское мироощущение допускает отсутствие пространственно-временной реальности в материально-духовных субстанциях. Эти субстанции (миры) соприкасаются и взаимопроникают, духовные существа (в существовании которых также нет сомнений) находятся повсюду и могут «проявиться» в любое время и в любом месте.

В христианском мировоззрении материальный мир не менее ценен, нежели мир духовный. Бог не мог сотворить нечто отрицательное, и созданное Им могло бы стать таковым только в результате нарушения Его же законов. Таким образом, тело – это материя положительная и ценная, и таковым оно является потому, что связано с духовным миром душой.

Также душа человека, будучи, как и понятно, субстанцией духовной, обладает определенным божественным гносисом. Отсюда вывод, что находясь в целостном мире с едиными законами, обладая душой, приобщенной на своем духовном уровне к возможностям познания объективной Истины, человек способен к познанию мира. Если же при жизни познанию объективной Истины мешает материальная телесная оболочка, то после смерти этого препятствия уже не существует, и объективная Истина становится душе понятной и наглядной.

Нисколько не допуская сомнения в существовании объективной Истины, христианское мировоззрение допускает по-

знание духовного мира через наблюдение и анализ мира земного. Способствует же этому убеждение в целостности духовного и материального миров, в единстве Сущего, которое, как мы уже говорили, лежит в основе данного религиозного мироощущения. Высшая Истина – Бог, а также духовные существа познаются посредством их же проявления в земном мире.

В центре философии Аквината – учение о личности.

Восприятие понятия личности обществом, прежде чем оно достигло «дантеновской», относительно полноценной оформленности, имеет достаточно интересную историю трансформации. Еще в Древних Греции и Риме под понятием «персона» подразумевалась просто маска, которая надевалась актером в театре, а также участником религиозных ритуалов и похорон. Значит, в восприятии личности отсутствовал какой-либо аспект индивидуальности, «личина» – вот суррогатная, часто одинаковая для многих, ее замена. Как пишет А.Гуревич: «То, что у самых разных народов мира в наиболее важные моменты индивидуальной и общественной жизни или даже постоянно лицо прячется за личиной, имеет прямое отношение к пониманию этими народами человеческой индивидуальности» (41, 269). Выше мы уже говорили об особенностях мировоззрения античного рабовладельческого социума, когда раб воспринимался не личностью, а «вещью», и рабовладелец также не был полноценной личностью (см. 1.8). Трансформация восприятия личности происходит медленно и перманентно. Как пишет Гуревич, «переход от театральной маски к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве» (41, 270). В Средние века человек объявляется творением Божьим, созданным по образу и подобию Его, обладающим бессмертной душой. Фома Аквинский в «Сумме теологии» писал, что понятие «персона» достойно того, чтобы под ним понимать Бога (6, 1, 29, 3).

Однако понимание личности средневековым социумом противоречиво. С одной стороны, человек – образ и подобие Бога, с другой стороны – он – смиренный раб Божий.

Психологически средневековый человек ощущал свою нерушимую принадлежность к своей религии и к своему сословию. Рождаясь, он сначала становился христианином (крещение, причастие и т.д.), затем уже, на психологическом уровне, осознавал свою иерархическую принадлежность в обществе.

Гуревич недаром говорит о персонифицированных образах Мудрости, Справедливости, Кротости, порожденные мировосприятием средневекового человека и, соответственно, проявившиеся в литературе и искусстве («Роман о розе» Гильома де Лорриса). Человек отождествляется с «сосудом», который принимает в себя «по – отношению к его сущности содержание», и это «как нельзя лучше раскрывает отсутствие в ту эпоху представления о нравственной неповторимости индивидуальной и суверенной личности» (41, 277).

То есть до Аквината восприятие личности было более общественно-коллективным, нежели суверенно-индивидуальным. Все свое внутреннее «я» человек бессознательно соотносит с мировоззрением своего общества. Общество же воспринимает человека в его индивидуальности лишь тогда, когда эта индивидуальность отвечает «запросам» этого общества. «Группа, к которой он (средневековый человек) принадлежал, постоянно присутствовала в его сознании. Поступать противно групповым целям и нормам значило вести себя предосудительно» (41, 278). То есть, средневековая личность – это, в своей сущности, «не завершенная система», сосредотачивающая в себе возможности внутреннего потенциала, и «не неповторимая индивидуальность» (41, 280). В Средние века господствует мировосприятие, когда аспект общественной значимости, в буквальном смысле, преобладает над индивидуальным самовыражением личности.

XIII век считается «поворотным» (41, 280) в истории трансформации личностного восприятия средневековым социумом. Сквозь «общественную значимость» прорывается индивидуальный аспект. Фома Аквинский своей философией утверждает личностный фактор о составляющем его единстве души и тела. «Включение» тела в «состав» категории личности являлось прогрессивным прорывом в средневековой философии, так как до этого времени первостепенное значение отдавалось душе.

Как же Фома Аквинский пришел к подобному пониманию личности человека?

Аквинский, в числе всего прочего, наделяет личность достоинством, которое определяется человеческим «разумием» (41, 281). Считая тело важным фактором в индивидуальной сущности человека, Аквинат подтверждает это следующим образом: человек способен познать истину. Однако люди, познавшие истину, имели бы, по его мнению, идентичные мысли и совершали бы одинаковые действия, что, разумеется, исключено. Аквинат приводит в пример святых, познавших истину и все равно, как и требует того природа, отличных друг от друга. Это дает основание философу прийти к выводу о том, что в структуре человеческого существа имеет место еще нечто, что влияет на его мысли, суждения, поведение. И это, по его мнению, ни что иное, как материя, которая определяет человеческую индивидуальность и составляет, в единстве с душой, его личность.

Тела без души не существует. Однако душа, несмотря на свое бессмертное свойство, также нуждается в теле. «Так как она не обладает врожденным знанием об истине, то она извлекает его из материальных предметов, которые воспринимаются с помощью органов чувств. Значит, мыслящей душе нужно обладать способностью ощущения. Но ощущение возникает только при наличии телесного органа. Поэтому человеческая

душа должна существовать в единстве с телом, которое имело бы собственные органы для ощущения» (8, I, 76, 5).

Таким образом Фома Аквинский, путем дискурсивных, опосредованных рассуждений приходит к «слагаемому» личности, которая состоит из взаимосвязанных друг с другом тела и души. Этот симбиоз, в конечном итоге, способствует познанию окружающего мира: «Лучшее понимание всегда связано с лучшим устройством тела» (8, I, 76, 5); «Для самой души лучше соединиться с телом и познавать с помощью чувственных образов» (8, I, 89, 1). «Душе соприродно возвышаться к умному совершенству через тело и с помощью тела» (7, I, 55, 2).

Итак, Фома Аквинский впервые в средневековой философии определил понятие личности, в основе которой лежит неразрывное единство души и тела.

А.Лосев, говоря об особенностях мировоззрения античного и средневекового социумов, пишет: «...последним и окончательным абсолютном для античной философии является чувственно-материальный космос, поскольку исходная интуиция всего рабовладения гласила только о телесных вещах...». В средневековом же мышлении имело место «не интуиция чувственного тела, а интуиция личности» (88, 32).

Модификация мироощущения социума от «общего» к «единичному», от целостного к индивидуальному, когда человек все больше выделяется из общей массы и начинает восприниматься как самостоятельный индивид, отражена в «Божественной комедии» Данте. Поэт выдвигает «принцип внутренней ценности человеческой личности»<sup>25</sup> (41, 281). Он создает индивидуализированные образы, каждый из которых является ярким примером глубочайших личностных пережива-

---

<sup>25</sup> Данте также был приверженцем поэтики «Нового сладостного стиля», нового в то время направления в итальянской поэзии, представители которого пытались освободиться от старых условных форм письма и предлагали взамен индивидуализированные, не лишённые некоторого психологизма, образы и идеализированную, имеющую высоконравственную основу, любовь. Возможно, на новые концепции поэтики Нового стиля также повлияла аквинатовская философия личности.

ний. На фоне изображения разнообразных ужасов ада, акцент в «Божественной комедии» перенесен на душевные страдания «обитателей» потустороннего мира, которые и здесь остаются во власти земных страстей.

В части «Ад», в песне V Данте попадает во II круг ада, где его взору предстают сонмы душ сладострастников. Здесь мы встречаем легендарных персонажей и исторических личностей, объединенных единым, бывшим у них при жизни, плотским грехом: Елену, Семирамиду, Клеопатру, Ахилла, Париса, Тристана. Данте использует в описании процесса появления этих грешных душ такие метафоры, как: «вихрь», «адский ветер» (45, 95), что аллегорически характеризует природу и сущность земных любовных страстей.

Глубоко индивидуализированы в произведении образы двух теней – Франческа и Паоло, которые при жизни, безответственно отдавшись безумной любовной страсти, запятнали себя изменой близкому человеку (Франческа изменяет мужу, который являлся братом Паоло) и пали от его руки. Эти души обречены на вечные страдания, заключающиеся в непрерывных воспоминаниях о своем преступлении и оплакивании своих безвременно прерванных жизней. Но, обреченные на вечные скитания по бескрайним просторам мрачного царства, души эти, все же, вечно будут вместе. Данте в нескольких четверостишиях показывает в развитии всю трагическую историю влюбленных, которые и в аду обуреваемы земными суетными переживаниями. Так, Франческа тешит себя мыслью, что их убийцу постигнет еще более страшная кара:

В Каине будет наших дней гаситель (45, 98).

Франческа рассказывает Данте, как они с Паоло читали о Ланселоте. Финал этой сцены изображен поэтом лаконично, но с психологической глубиной:

Никто из нас не дочитал листа (45, 99).

Читателю остается выбрать для себя один из возможных двух вариантов: то ли влюбленные перестали сопротивляться

обуявшей их безумной преступной страсти, то ли... месть преданного супруга и брата настигла их тут же... (см. 45, 99).

Как и в видениях, в потустороннем мире «Божественной комедии» Данте присутствует категория времени, которая, однако, имеет свои особенности:

Мой сын, кто из казнимых с нами  
Помедлит миг, потом лежит сто лет  
(«Ад») (45, 137);

Двенадцать сот и шестьдесят шесть лет  
Вчера, на пять часов поздней, успело  
Протечь с тех пор, как здесь дороги нет  
(«Ад») (45, 164).

Какую долю, дневный путь свершая,  
Когда к исходу близок третий час,  
Являет сфера, как дитя, живая,  
Такую долю и теперь как раз,  
Осталось солнцу опуститься косо...  
(«Чистилище») (45, 287).

Время в дантеновском потустороннем мире, похоже, объективно для его обитателей не существует, но его ощущает живой, попавший в это Царство мертвых, герой Данте:

А кто же ты, идущий в нашем дыме  
И вопрошающий про нас, как те,  
Кто мерит год календами земными?  
(«Чистилище») (45, 292).

В видениях же, как мы помним, время в потустороннем мире течет само по себе и по-иному, чем на земле – это независимая, самостоятельная категория. («Плавание святого Брендана», «Пантеон» Годфрида из Витербо» и др.).

Чтобы глубже понять категории времени и пространства в потустороннем мире Данте, надо иметь в виду определенные, в этом смысле, особенности миропонимания человека Средневековья.

Средневековый человек воспринимал мироздание теоцентрически, то есть по вертикали – Бог наверху, все остальное внизу. Космос мыслился соответственно аристотелевским философским умозаключениям: основой всего сущего являются четыре элемента (или стихии) – вода, воздух, огонь и земля, каждый из которых занимает определенное пространственно – иерархическое положение по отношению к центру космоса. Ближе всего к этому центру – земля. То есть в положении этих четырех элементов господствует порядок так называемого «верха» и «низа», определяющий сущность каждого из них (см. 15, 394). Важным качеством этих элементов является их способность к взаимопревращениям – огонь – в воздух, воздух – в воду, вода – в землю. Это есть закон «возникновения и уничтожения, которому подчинено все земное» (15, 395). Однако состоящие из особой материи небесные тела взаимопревращениям не подвержены, а значит закон «возникновения и уничтожения» над ними не властен. Эти космические тела совершают круговые движения вокруг мирового центра.

Представление соответствия иерархической ценности каждого элемента («снизу вверх») его пространственному положению по отношению к «неподвижному двигателю» (15, 395) средневековым человеком обуславливает и весь характер его иерархического мироощущения (нравственное, метафизическое восприятие). «Понятия и образы верха и низа в их пространственно-ценностном выражении вошли в плоть и кровь средневекового человека» (15, 395).

В эпоху Возрождения в мировоззрении социума происходит трансформация. Рушится иерархическое миропонимание, «стихии видятся не по вертикали («верх», «низ»), а «в единой плоскости», так сказать, по горизонтали («вперед», «назад») (15, 395). Теоцентрическое мировосприятие постепенно трансформируется в антропоцентрическое (центр мироздания – человек), то есть изменяется представление пространственного положения центра мироздания, которое «перемещается» в че-

ловеческое тело. Человек начинает восприниматься центром космоса. «В телесном человеке иерархия космоса. опрокидывалась, отменялась; он утверждал свое значение вне ее» (15, 395).

У Данте аквинатовская личность, человек – центр космоса чувствуется в каждом образе. Однако весь созданный поэтом потусторонний мир организован им все же «по вертикали», от Люцифера в преисподней до «верхнего этажа» парадиза. Категория же времени, воспринимаемая в Средневековье «по горизонтали», чисто логически не могла присутствовать в «вертикальном» мире Данте, и этот мир, поэтому, предстает перед нами вневременным. Таким образом, как мы говорили, время объективно для обитателей потустороннего мира не существовало.

Не знает дантеовский мир и реального пространства. Здесь имеет место только иерархическое «удаление» и «приближение». Как верно констатирует М.Бахтин, если опереться в качестве примера на образ Беатриче, то отдаление от этой обитательницы потустороннего мира и приближение к ней возможно только иерархически, «падение отдаляет, подъем души приближает к этому образу» (15, 437). Также отдаление и приближение совершается в один краткий миг.

Итак, категории пространства и времени не входят в построение потустороннего мира Данте. Дитя Средневековья, поэт во многом еще остался на уровне своего мировоззрения, хотя, как мы говорили, в каждом его образе уже просматривается антропоцентрическая аквинатовская личность. Данте улавливает новый дух времени, когда иерархическая «вертикаль» рушится. Образы героев (например, души Франчески и Паоло, гвельфа Уголино и др.) примечательны уже не в иерархическом плане, а в силу своих индивидуальных образных особенностей. «Могучему стремлению по вертикали вверх противоборствует такое же могучее стремление образов вырваться на горизонталь реального пространства и истори-

ческого времени, стремление осмыслить и оформить свою судьбу вне иерархических норм и оценок Средневековья» (15, 438). Бахтин считает, что именно этим объясняется вся удивительная, непостижимая «напряженность равновесия» созданного Данте художественного мира.

Трансформация индивидуально – эсхатологического представления в эпоху Возрождения сталкивает нас с совершенно иным его проявлением. У Рабле, в его романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» – это мир пародии, смеха и сатиры. По мысли Бахтина «раблезианский мир, как в его целом, так и в каждой детали, устремлен в преисподнюю – земную и телесную» (15, 401-402).

Весь раблезианский мир зиждется на пародийном переосмысливании загробных представлений предыдущих эпох, вывертывании их наизнанку, смехотворном переименовании их содержания. Откуда же пошло подобное трагическое мировосприятие – изображение мира наоборот, передергивание общепринятых догм? Во времена Рабле, то есть в эпоху Возрождения, дантеновское иерархическое, «вертикальное» представление мира, как мы уже говорили выше, сменяется на «горизонтальное», со смещением центра космоса в человеческое тело, находящегося в конкретном реальном пространстве и совершающего движение из прошлого в будущее. Тело – относительный центр космоса, больше не нуждалось в вертикальной иерархии, оно провозглашало свою личную независимость от нее (Фома Аквинский). Однако этот процесс трансформации общественного мировосприятия, как и понятно, происходил постепенно, новые формы осмысления сущего были предметом поиска философов. Рабле стоял на этом «перепутье», когда старое – рушилось, новое же представляло собой зыбкие формы не утвердившейся, но перманентно развивающейся мысли. Писатель с силой своего таланта способствовал уничтожению «обветшалого» иерархического мироощущения. Карнавальное изображение Рабле мира «наизнан-

ку», «вверх тормашками», замена «верха» «низом» и наоборот – являлись наиболее действенными литературными формами протеста против старой мировоззренческой системы. Писатель «подкашивает» иерархическую структуру, создает мир, где ступени ее перепутаны, вывернуты наизнанку, подвергнуты отрицанию. «Он (Рабле) переставляет верх и низ, нарочито смешивает иерархические плоскости, чтобы вылущить и освободить конкретную реальность предмета, чтобы показать его действительный материально-телесный облик, его подлинное реальное бытие по ту сторону всяких иерархических норм и оценок» (15, 439).

В романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» несколько эпизодов, представленных в раблезианском стиле грубоватого смеха и едкой пародии, посвящены теме развенчивания эсхатологических представлений предшествующих времен. Так, комический эпизод с так называемыми «подтирками». Маленький Гаргантюа с подробнейшей обстоятельностью рассказывает о процессе поиска и использования им далеко не по назначению предметов – бархатной полумаски, шапочки, шейного платка, шляпы пажа, мартовской кошки и др. После многих, довольно разборчивых действий герой приходит к выводу, что наивысшее удобство, родственное истинному блаженству, в данных обстоятельствах предоставляет теплый пушистый гусенок. То есть именно в телесном «низу» Рабле цинически находит то истинное блаженство, в поисках которого отправлялись в несусветные дали герои античных мифов и средневековых видений. Таков его достаточно прямой, даже издевательский стиль развенчивания «святая святых» уходящей эпохи. «И напрасно вы думаете, будто всем своим блаженством в Елисейских полях герои и полубоги обязаны асфоделям, амброзии и нектару, как тут у нас болтают старухи. По-моему, все дело в том, что они подтираются гусятами...» (140, 63), – убежденно и радостно провозглашает в конце своей странной речи Гаргантюа.

В раблезианском мире принцип «наоборот», резкая и шокирующая замена «верха» «низом» символизирует смерть и преисподнюю. В сущности, подобное изображение вечных ценностей «с ног на голову» не было чем-то странным во времена Рабле. Бахтин, например, приводит достаточно примеров, когда с понятием «преисподняя» отождествлялись самые, что ни на есть, непристойные значения (см. 15, 410). В романе же, являющимся примером самого ярчайшего выражения духа своего времени, с понятием «преисподняя» связаны самые низменные выражения и ругательства, что также иллюстрирует раблезианский принцип «наоборот», замену «верха» «низом» (140, 344-346).

Пародийным травестированием в романе Рабле библейских историй об исцелениях и воскрешениях является приключение, произошедшее с одним из героев – Эпистемоном. Здесь также мы видим карнавальное вывертывание фактов назнанку, изображение «святейших» эсхатологических представлений «наоборот», абсурдизацию общепринятых загробных представлений до патологии «вверх тормашками». Когда нашли мертвого Эпистемона, он «держал в руках свою окровавленную голову» (140, 260). Казалось бы, куда быть еще мертвее! Но другой герой романа, никогда не унывающий Панург успокаивает всех словами: «Я его вылечу» (140, 261). Показательно здесь, что в начале «процедуры» воскрешения усопшего Панург кладет его голову... себе на «гульфик». Бахтин истолковывает это так: «Это – буквальное топографическое снижение, но в то же время это целительное соприкосновение с производительной силой» (15, 414). Весь процесс воскрешения Эпистемона происходит в пародийно-смеховом духе: действие приложения головы к телу Панурга, и собственно, сам возврат к жизни умершего, который четко построен по тому же принципу снижения, поочередной замены «верха» «низом» (140, 261).

По принципу «наоборот», замены «высшего» «низшим» построен весь раблезианский потусторонний мир, о котором, в стиле историй средневековых визионеров, поведал друзьям вернувшийся с того света Эпистемон. Рассказ новоявленного визионера – это пародийная травестия на «святая святых» в эсхатологической доктрине, смеховая пародия, где все по карнавалному шиворот – навыворот, где присутствует веселый юмор и ехидная насмешка. «Эпистемон сейчас же заговорил и, сообщив, что видел чертей, запросто беседовал с Люцифером и хорошенько подзакусил в аду, а также в Елисейских полях, решительно объявил, что черти – славные ребята. Перейдя же к рассказу о грешниках, он выразил сожаление, что Панург слишком рано вернул его к жизни» (140, 261).

Да и положение обитателей загробного мира, которых видел вновь испеченный визионер, также соответствует карнавалному принципу «наоборот», «с ног на голову», «вверх тормашками». Бывшие сильными мира сего в раблезианском аду занимают самое последнее «место», те же, кому выпала участь быть при жизни бедняками, теперь на том свете «важные господа» (140, 264). Так, «Александр Великий чинил старые штаны» (140, 261), «Ксеркс торгует на улице горчицей», «Кир – скотник» и так далее (140, 262). Зато Диоген и Эпиктет, разодетые по моде, ведут самый что ни на есть «блаженный» образ жизни, для одного из которых это означало колотить палкой горемычного Александра Великого за плохо заштопанные штаны, для другого же – развлекаться с «компанией девиц» (140, 264). Еще того хуже, что в «карнавальном» загробном мире Рабле к тому же болеют и «дурной болезнью»<sup>26</sup>. При чем лечится от нее ни кто иной, как один из Римских Пап. Принцип «наоборот» здесь проявляется в том, что «у кого не было дурной болезни на этом свете, тот должен переболеть ею в мире ином» (140, 263). И речь вовсе не о

---

<sup>26</sup> В средние века так называли сифилис.

благочестивом образе жизни на этом свете, а о заслуженности кары на том...

Весь пародийный на визионерский, рассказ Эпистомена происходит в романе на фоне «карнавальности» реальной. Так, еще до чудесного воскрешения героя, безголовое тело его было отнесено друзьями (Пантагрюэлем, Панургом и др.) туда, «где они бражничали» (140, 261). Здесь же совершается обряд возвращения к жизни усопшего. Также, в довольно замысловатую процедуру воскрешения Эпистомена входило обмывание его головы и шеи «отличным белым вином» (140, 261). То же вино исцелило воскресшего и от длительного кашля: «Кашель в конце концов прошел благодаря возлияниям» (140, 261).

Итак, разрушая старые мировоззренческие стереотипы, Рабле, в своем романе, «вершине» средневековой иерархии противопоставляет «низ», реальный и телесный, который наделяет подлинными, истинными сокровищами, предназначенными уставшему от идеи вечного стремления куда-то в непостижимый верх, обыкновенному земному человеку. Вот, что говорит почтенная жрица Божественной бутылки Бакбук, когда, наконец, герои достигают цели своего путешествия<sup>27</sup>: «...под землю таятся сокровища несметные и дива дивные» (140, 710). Далее, веселое переименование общеизвестных историй в раблезианском стиле: оказывается, Церера сокрушалась по случаю замужества своей дочери Персефоны с Аидом вовсе не из-за того, что та покидала ее навеки и отправлялась в мрачное подземное царство, а потому, что «под землю дочь ее обнаружит больше благ и всяких превосходных вещей, нежели она сама сотворила наверху» (140, 710). И «Здесь, под землей, (...) мы почитаем себя блаженными не тогда, когда мы много берем и принимаем от других, как, по всей вероят-

---

<sup>27</sup> Надо думать, в данном случае - пародия Рабле на средневековые предания о путешествиях – поисках рая (см. выше).

ности, предписывают ваши секты, а тогда, когда мы многим одеваем других и много им даем» (140, 710).

Вечно, реальное движение во времени вперед, но не иерархический вневременной подъем куда-то ввысь; земля, низ, как нечто подлинно истинное, но не отвлеченное стремление к небесам; антропоцентризм, но не непостижимый космический центр мироздания – вот, что провозглашает Рабле в великую эпоху Возрождения и в страшный век разгула инквизиции.

Хотелось бы закончить анализ эсхатологического мировосприятия социума Средневековья и Возрождения словами, написанными в храме Божественной бутылки и отражающими (в раблезианском смеховом стиле) вечное движение времени и неумолимую неотвратимость судьбы:

«Покорного судьбы ведут, сопротивляющегося тащат» (140, 692).

## **2.7. Проблема конвергенции в средневековой литературе Востока и Запада**

Проблема семантической общности, идентичности сюжетов у разных народов давно вызывает интерес у исследователей. А. Веселовский выдвинул теорию «бродячих» сюжетов, пытаясь таким образом объяснить этот своеобразный феномен. Народы Севера и Юга, Запада и Востока, несмотря на территориальную отдаленность, совершенно разные обычаи и менталитет, имеют не только сказания с единым семантическим стержнем. При внимательном прочтении можно выявить и идентичные элементы сюжета, перекликающиеся между собой отдельные явления.

В данной части работы мы ставим целью прояснить этот интересный феномен семантической близости сюжетов и их

элементов у, казалось бы, совершенно отличных друг от друга в культурном, и даже этническом отношении народов. Как было сказано ранее (1.5), мы не всегда соглашаемся с теорией «бродячих» сюжетов А.Веселовского, исходя из, на наш взгляд, веского аргумента, что народы, сюжетные особенности сказаний которых будут нами анализироваться, находились территориально очень отдаленно друг от друга. Факт заимствования исследуемых нами сюжетов из легенд, сказаний, мифов предшествующих эпох также исключается, так как данные сюжеты и их элементы впервые заявляют о себе именно у этих народов и многим позже – в средневековую пору. (Конечно же, в произведениях имеет место и мифологический элемент, но он останется за пределами нашего исследования).

Речь идет об идентичности, конгениальности сюжетных элементов в средневековых эпосах Востока (тюркского) и Запада (скандинавского и немецкого) народов – в «Деде Коркуде», «Старшей Эдде», «Песне о нибелунгах». (Мы уже затрагивали данные произведения выше – с точки зрения исследования других проблем. См. 2.2. 2.3).

Мы считаем более обоснованной иную точку зрения, не совпадающую с вышеназванной теорией Веселовского. На наш взгляд, причиной данной схожести сюжетов у разных народов является, чаще всего, так называемая конвергенция, когда, напомним, в различных культурах независимо друг от друга возникают сходные или даже идентичные явления (см. выше, 1.5). Скажем немного подробнее. Это означает, что идентичность сюжетных особенностей у совершенно разных народов, по большей части – не результат «бродячести» данных сюжетов, что было бы, в большинстве случаев, упрощенным видением этого удивительного факта. Явление конвергенции обусловлено эволюцией и трансформацией психологических особенностей мировосприятия определенного народа, которое, в общей сложности (в силу того, что мы – все дети одной и той же планеты), мало чем отличается, несмотря на

безусловную специфику, от психологических особенностей мировосприятия других народов (архетип).

Хотелось бы начать семантико-сопоставительный анализ восточного и европейского эпосов с того, что еще со времен Трои являлось Великой причиной всех Великих, хотя и не всегда положительных явлений... с женщины.

Интересно, какими мы видим женщин в тюркском эпосе «Деде Коркуд». Мировосприятие той давней эпохи и данного народа порождало образы женщин – верных жен и преданных матерей. Но не только. Они храбрые, ловкие и боевые, если то понадобится для защиты своей чести, для защиты близких им людей и ...для выбора достойного мужчины себе в мужа. Вообще, женский идеал тюркских племен по воинственности близится к образам небезызвестных мифологических амазонок.

Так, в § 2.2 «Цена нежности Медеи» мы уже упоминали «Песнь о Богач-Джане сыне Дерсе-хана», где рассказывается о том, как оклеветанный злыми завистниками удалой Богач – джан был сражен стрелой собственного отца. Ибо предатель – сын мог заслужить только смерть. Жена Дерсе-хана бросает упреки мужу, но и они полны почтения к главе семейства и рода. Она так начинает свою речь (впрочем, таким образом обращаются к своим мужьям почти все женщины в эпосе):

«Приди сюда, счастье моей головы, опора моего жилища, зять моего хана-отца, любимец моей государыни-матушки, данный мне отцом и матерью, ты, кого я, открыв глаза, увидела, кого я, отдав сердце, полюбила! (47, 21) и т.д.

Тем не менее, подобная кажущаяся покорность не мешала женщине сесть на своего бедуинского коня и, в сопровождении своих сорока дев, отправиться на поиски и спасти своего раненого, лежащего в глубоком ущелье, сына.

Когда «В песне о том, как сын Казан-бека Уруз-бек был взят в плен» мать Уруза Бурла-хатун узнала, что гяуры вероломно захватили ее сына, она, недолго думая, взяла «собой своих сорок дев, велела привести своего черного жеребца, се-

ла на него, опоясалась своим мечом (...) и пошла по его следам» (47, 80).

Более того, из этой «Песни...» ясно, что Бурла - хатун принимала участие в битве с гяурами наравне с мужчинами, бок о бок со своим мужем Казан – ханом. Каждый из удалых беков совершил в этой битве подвиг. «В этот день герои – джигиты обнаружили свою доблесть; в этот день трусы высматривали скрытое место; настала страшная битва, поле покрылось головами, был день, подобный дню страшного суда»... (47, 82) А Бурла-хатун «разрубила мечом черное знамя» гяуров, сбросила его на землю» (47, 82).

В «Песне о Кан-Туралы, сыне Канлы-Коджи» бесстрашная красавица Сельджан-хатун вовремя предупреждает своего жениха о грозящей ему опасности (47, 100). Когда они оказались в окружении гяуров, «Сельджан-хатун разгорячила своего коня, проскакала мимо Кан - Туралы» (47,101). Она воскликнула: «Этих гяуров, что приходят, много; будем сражаться, будем биться: кто из нас умрет, пусть умрет, кто из нас останется в живых, пусть придет в шатер» (47, 101). И слова у нее не разошлись с делом. Сельджан – хатун «пустила коня, нанесла поражение врагам»... Только все же осталась она женщиной, так как «бежавших она не преследовала, просивших пощады не убивала» (47, 101).

В следующей битве ситуация приобретает еще более крутой поворот: не поддается даже ни описанию, ни воображению, как проявила себя в горячей схватке с гяурами Сельджан-хатун, если Кан-Туралы понимает, что именно она «одолевает и рассеивает врагов» (47, 102). Героизм женщины и тут не знает конца. От смертельной опасности она даже спасает самого Кан-Туралы, вывезя его «из пекла» сражения на крупе своей лошади. Да, под действием веков трансформируется человеческое мировосприятие, меняется его психология, мироощущение. Но, похоже, вечными остаются чувства уязвленной мужской гордости и желание как-нибудь с этим

справиться, причем, не всегда достойным способом. Едва почувствовав себя спасенным, Кан-Туралы стал ощущать душевный дискомфорт уязвленного мужского самолюбия, который очень быстро перерос в желание убить свою возлюбленную невесту-спасительницу. Не помогли даже ее вполне разумные для сложившегося опасного для нее положения доводы о том, что «мужчина всегда лев, а похвальба женщины – ложь» (47, 102-103). И пришлось на этот раз Сельджан-хатун защищать свою жизнь от непомерно гордого своего возлюбленного. Без труда, в очередной раз женщина «утирает ему нос». Стрела ее без промаха поражает Кан-Туралы, но, разумеется, не смертельно. После – наивные оправдания жениха: «... я не хотел убить тебя, я тебя испытывал»(47,103). Жених и невеста помирились.

Когда в «Песне о Бамси-Бейреке, сыне Бай-Буры» и в «Песне о Кан-Туралы, сыне Канлы-Коджи» отцы спрашивают своих удалых сыновей – джигитов о том, какую девушку взять им в жены, они отвечают: «Отец, возьми для меня такую девушку, чтобы, пока я еще не встал с места, она уже встала; чтобы, пока я еще не сел на своего черного богатырского коня, она уже села; чтобы, пока я еще не вышел на битву, она уже принесла мне голову врага» (47, 48; 91). То есть таков был когда-то идеал женщины в тюркских племенах, запечатлевшийся на страницах эпоса «Деде Коркуд», таково было мировосприятие в свете данной проблемы – женщина – боец, сражающаяся бок о бок со своим мужем и сыновьями. Подобный идеал, возможно, уходит своими корнями в более седую древность, точно также, как сам эпос, как мы упоминали выше (2.2, сноска 19), вобрал в себя не один пласт древней восточной культуры. «По мере проникновения в текст этого Таинственного, многослойного Дастана убеждаешься, что он стал первоисточником в становлении и формировании нашего духовного мира...» (1, 11).

Однако нельзя здесь не отметить, что в те далекие времена уже существовала некая галантность в отношении женщин, когда беки – джигиты все же относились к последним как к несколько более слабым созданиям, чем они сами. Приведем с этой точки зрения одну деталь из рассматриваемого нами эпоса: когда Кан-Туралы соревнуется в ловкости и силе со своей невестой Сельджан-хатун, он благородно уступает ей первенство в стрельбе из лука (мишень – они сами): «Она говорит: «Джигит, выпусти свою стрелу». Кан-Туралы говорит: «Таково право девиц; сначала ты выстрели» (47, 103).

Мотив единоборства юноши и девушки с целью обретения супружеского права друг на друга мы встречаем и в «Деде Коркуде», и в «Песне о нибелунгах».

Когда удалой Бейрек встречает нареченную невесту свою Бану-Чичек, девушка предлагает ему пройти три состязания, по уровню, одно сложнее другого. Ловкий Бейрек без труда преодолевает первые два. Только вот с последним пришлось попотеть – в единоборстве с девушкой, которая была необычайно сильна и не менее ловка. Но в конце-то концов, разве не о такой мечтал в свое время славный Бейрек, когда давал желанную характеристику своему отцу своей предполагаемой невесты? Бейрек все же побеждает, и это служит ему зарокотом того, что Бану-Чичек соглашается быть ему доброй и верной женой.

Этот же мотив единоборства будущих супругов за право стать таковыми, как мы уже отмечали, проявляется и в «Песне о нибелунгах».

Мы также уже говорили о том, что содержание «Песни о нибелунгах» во многом напоминает сюжет «Старшей Эдды» (см. выше, 2.2). Мы узнаем все ту же историю, только основательно переработанную и по-иному осмысленную. Имена также несколько разнятся – Сигурд – это Зигфрид, Гудрун – Кримхильда и т.д. «Их поступки и судьбы на протяжении веков владели воображением скандинавов и немцев» (40, 21).

Но в сущности, это все те же сказания о прекрасной любви, злостных, изощренных интригах, неуправляемой зависти, коварном предательстве, жестокой беспощадной мести<sup>28</sup>.

Замысловатость сюжета здесь сказывается в том, что в трех состязаниях вместо не очень ловкого и сильного короля Гунтера, с королевой Брюнхильдой под покровом плаща – невидимки состязается с ней отважный рыцарь Зигфрид.

Брюнхильда оказывается сильной противницей  
«Безмерной силой дева была наделена» (126, 410)

В процессе трех состязаний дева – богатырша заставила удалого рыцаря не раз поверить в приближение своей смерти. И все же Зигфрид побеждает ретивую невесту, которая, будучи уверенной, что одолел ее король Гунтер, становится супругой последнего.

Сюжет о том, как или девица на выданье, или родственники последней за получение права на ее «руку» назначают чрезвычайно сложные и опасные испытания, которые должен был пройти потенциальный жених, и как, в противном случае, он лишался собственной головы – не нов. Довольно яркое воплощение этот сюжет нашел и в анализируемых нами средневековых эпосах – дастане «Деде Коркуд» и в «Песне о нибелунгах»,

В дастане «Деде Коркуд» сватовство к дочери таговора – гяура Сельджан-хатун сопровождалось проверкой на ловкость, силу и проворство «кандидата» в женихи: «Платой за ту девицу, за ее кафтан были три зверя; таговор дал обещание: «Кто тех трех зверей одолеет, победит, убьет, тому я отдам свою дочь; кто не сможет одолеть, тому отрублю голову». Таким образом головы тридцати двух сыновей беков из гяуров были отрублены и повешены на зубцы башен» (47,92). И лишь один удалой Кан-Туралы заслужил право на руку Сельджан-хатун столь нелегким способом.

---

<sup>28</sup> То есть, в данном случае, безусловно, имеет место явление «бродячести» сюжетов между двумя данными, близкими территориально, европейскими народами.

В «Песне о нибелунгах» также встречаем мотив испытания «женихов» столь своеобразным, типично «средневековым» способом:

В трех состязаньях с нею (королевой Брюнхильдой) был верх обязан взять

Любой, кто к королеве посвататься решался,

Но, проиграв хотя б одно, он головы лишался.

Вот так она сгубила немало удалцов (126, 396).

Нет ничего более надежного препятствия, чем ... обоюдоострый меч. Во всяком случае, с точки зрения мировосприятия средневекового человека. Это препятствие, оказывается, «срабатывает», когда даже оказывается между двумя любящими сердцами.

В эпосе «Старшая Эдда», «В краткой песне о Сигурде» рыцарь Сигурд кладет меч между собой и засватанной им для короля Гуннара королевой Брюнхильдой. Смазанный каплями смертельного яда меч разделит между собой две любящие души (164, 293).

Та же символика «разделения влюбленных мечом» имеет место в дастане «Деде Коркуд». Так, в «Песне о Секреке, сыне Ушун-коджи» джигит Секрек в брачную ночь обнажает свой меч и кладет его между собой и любимой молодой женой. На естественное возмущение последней, он восклицает: «Слушай, дочь негодного! Да изрубит меня мой меч, да не родится у меня мой сын, если я, пока не увижу лица своего старшего брата, а если он умер, пока не отомщу за его кровь, войду в этот свадебный шатер» (47, 133).

Мотив подлого предательства и коварного убийства распространен в легендах и сказаниях настолько, насколько древен и вечен факт их совершения. Сюжеты об этом имеют место и в рассматриваемых нами эпосах восточного и европейского народов.

Так, даже искушенного читателя впечатляет скрупулезно продуманная и тщательно выполненная «процедура» преда-

тельского убийства славного, благородного рыцаря Сигурда в «Старшей Эдде» людьми, которых он неоднократно, ценой риска собственной жизнью, выручал из беды, и которым он безмерно доверял (164, 290). Тот же мотив данного сюжета, разумеется, в несколько ином воплощении, мы встречаем и в «Песне о нибелунгах»:

Как только Зигфрид воду рукою зачерпнул,  
Бургунд, нацелясь в крестик, копьё в него метнул.  
Кровь брызнула из раны на Хагена струей.

Никто досель не совершал такой измены злой (126, 470)  
(см. подробнее выше, 2.3).

В дастане «Деде Коркуд» удалого джигита Бейрека так же заманивают в западню люди, которым он беззаветно доверял. В «Песне о том, как внешние Огузы восстали против внутренних, и как умер Бейрек», джигит Бейрек говорит такие слова коварному, предавшему его Уруз-беку:

«Аруз, знал бы я, что ты сделаешь со мной такое дело, /.../  
разве так бы я пришел к тебе? Обманом захватывать мужа –  
дело женщины; от своей ли жены ты научился такому делу,  
негодный?» (47, 152)

Тема проклятия так же довольно распространена в древних и средневековых сюжетах – то ли потому, что данное, весьма экзальтированное воплощение низменных эмоций в самое простое (видимо, в силу бессилия), действие было немаловажной особенностью мировосприятия древнего и средневекового социума; то ли, просто, в силу того, что «авторы» сказаний пытались таким образом достичь наибольшей остроты действий (опять – таки, в силу особенностей мировоззрения своего времени).

Так или иначе, но в сюжетах эпосов «Старшая Эдда» и «Песнь о нибелунгах» тема проклятия имеет чуть ли не основополагающее значение. Во-первых, как мы уже говорили ранее, стержневым элементом сюжета является «проклятое золото» легендарных нибелунгов, которое приносит гибель

всем, кто им владеет (см. выше, 2.2). Во-вторых, предательское убийство Сигурда (Зигфрида) также ведет за собой проклятие, порождающее череду смертей. В «Старшей Эдде» к проклятию за смерть Сигурда прибегает его жена Гудрун:

Гуннара, боги, за зло покарайте!

Могильщика Сигурда месть ожидает (164, 288)

В «Песне о нибелунгах» своих подлых убийц проклиняет сам еще живой Зигфрид:

...Но, от тоски и боли уже лишаясь сил,

Он все-таки успел проклясть тех, кто его сгубил

(126, 470)

В дастане «Деде Коркуд» тема проклятия не так явственна, как в исландском и немецком эпосах. Словно в психологии народа, отражением которой является дастан, не была столь выражена тяга к мистическим разновидностям мести обидчикам.

Так, Бейрек, в принципе, находясь в той же ситуации, что и Зигфрид, преданный и истекающий кровью от руки «друга», совершенно не прибегает к столь «действенному», как считали древние, способу нанесения вреда (тем более заслуженного) врагу. Ему это и в голову не приходит. Он лишь взывает к тому, чтобы за него отомстил его хан (47, 152).

Итак, семантико-сопоставительный анализ средневековых европейского и тюркского эпосов показал, насколько схожими, даже едиными могут быть некоторые особенности мировосприятия, казалось бы, совершенно различных в культурном и мировоззренческом плане территориально далеких друг от друга народов. Мы объясняем факт схожести сюжетов средневековых эпосов Востока и Запада не теорией А.Веселовского «Бродячие сюжеты», а феноменом конвергенции.

## 2.8. Антиклерикальные мотивы в европейских литературах эпохи Возрождения (к особенностям мировосприятия социума)

Когда мрачное Средневековье с его трансцендентальной схоластикой, непреложной патристикой, агрессивным обскурантизмом озарила эпоха Возрождения, свет этот поначалу был тусклым. Тусклым потому, что мрак изживающего себя прошлого, с мощными силами, которые временно дарит агония, подавлял каждый появляющийся лучик «восходящего солнца». Лучей становилось все больше, а сил в предсмертной агонии все меньше. Но страшно отчаяние зверя, предчувствующего свою скорую кончину. Неверно будет сказать, что еще пылали костры инквизиции – нет, они запылали с новой силой. Неверно будет сказать, что церковный ригоризм отступил – отнюдь. Отвечая на прогрессивные идеи гуманистов, он обернулся еще большим террором.

Эволюционно-мировоззренческие модификации, сказавшиеся в секуляризации общественного сознания, в зарождении идей гуманизма, несмотря на ожесточение обскурантизма и репрессий, рожают совершенно иной взгляд на религиозные догмы и схоластику.

Гуманистические идеи и призывы к духовной свободе, вызванные к жизни светом Возрождения, проецировались в литературу смелой сатирой против еще существующего диктата «священного» клира. Антиклерикализм, антропоцентризм, антиаскетизм, которые уже не могли остановить ни инквизиторские застенки, ни языки пламени – провозглашали начало нового времени. Однако впереди предстояла многовековая кровопролитная битва за победу гуманистических идей.

Заявивший о себе антропоцентризм представлял собой извечную подсознательную мечту индивида о духовной силе и независимости от судьбы. Как и во всем, вновь противопоставляющем себя многовековым неоспоримым догмам, в ант-

ропоцентризме имела определенная крайность, которая вошла в историю Возрождения как «ренессанское обожествление человека» (109, 170).

Эта концепция очень ярко отражена в трактате Пико Мирандолы «Речь о достоинстве человека», в котором первый человек Адам представлен самостоятельной и независимой Личностью. Вот, каким образом, в свете новых ренессанских воззрений, обращается Всевышний к своему первому творению: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире» (109, 170-171).

Чем же обусловлено подобное умонастроение обожествления человека, который еще в недавнем средневековом прошлом был отринут из общепринятого мировоззрения как ценная, независимая, в своем роде уникальная личность?

В социальном плане это, скорее всего, объясняется особенностями данной эпохи, когда феодальные отношения себя изживали, а до буржуазных было еще далеко. Личность находилась в «незавершенном мире», «промежуточном состоянии, порождающем ощущение свободы, открытого пространства, неограниченных возможностей» (109, 171).

Социальный конфликт как катализатор любой общественно-исторической трансформации и развития общества выливается в массовые антиклерикальные выступления масс. Это было время, когда научные достижения противопоставляли себя догме, гуманистические идеи – мрачной схоластике.

Однако социальный конфликт проявляется не только еретическими, с точки зрения клира, и инсургентными, с позиции

власти, выступлениями масс. Как мы уже говорили выше (см. 1.1), умонастроение сомнения (определенный скепсис низших сословий к церковным догмам и постулатам) сосуществовало тогда с умонастроением оптимизма, которое в искусстве выливается в так называемую «смеховую литературу». Персонажи этой литературы утверждали своей сущностью отказ от фанатичной религиозности, провозглашали простую жизненную правду, признавали обыкновенную человеческую радость. «Изменение положения человека в мире неизбежно влечет за собой глубокие сдвиги и изменения в искусстве, проявляющиеся всесторонне, охватывая и содержательный, и формальный уровень (109, 174).

Об этой «смеховой литературе» как одной из форм социального конфликта и пойдет речь.

Как мы говорили, в человеке теперь признается ценность, уникальность его личностного начала, а также его значимость и право на мировоззренческую и моральную независимость. Эта концепция все глубже укореняется в мировосприятии социума, по мере того, как свет Возрождения все больше освещает рассеивающийся, словно туман, мрак прошлого. Материально-чувственный мир, со всеми «земными» проявлениями, после столетий нелестного противопоставления духовным ипостасям обретает признание и значимость. Подобный взгляд явился толчком к началу научного исследования материального мира – с одной стороны, и освещения его как заслуживающей внимания реальности в художественной литературе – с другой. «Гуманист – это человек, влюбленный во все человеческое, искусство и литературу, особенно Греции и Рима...» (109, 173). Социальная и религиозная трансформация дала жизнь иному общественному идеалу, заключающемуся в неприятии обскурантистских догм, стремлении к протесту, мечте о новой жизни. Куртуазному мировосприятию, церковному аскетизму и схоластике противопоставляется свободная,

интеллектуально и духовно богатая личность, которая явилась таким желанным «дítěй» эпохи Возрождения.

Проанализируем произведения некоторых авторов эпохи Ренессанса, в которых нашло свое сатирическое выражение то самое умонастроение оптимизма, что являлось одной из наиболее безобидных форм протеста против церковного обскурантизма и догматизма. «Для того, чтобы заставить средневекового бога отступить перед новым человеком, потребовались титанические силы» (187, 6). Этими титанами и явились представители гуманизма, авангардистами которого по праву считаются Франческо Петрарка и Джованни Боккаччо.

«Человечество чтит великого итальянца прежде всего за то, что он, пожалуй, как никто другой, способствовал наступлению новой эпохи открытия мира и человека, прозванной Возрождением» (171, 5).

В творчестве Петрарки сатирическое выражение антиклерикальных мотивов выражено наиболее умеренно. Он был человеком достаточно набожным, «предписаниями религии не манкировал» (171, 8), но вместе с тем был и чужд известному религиозному фанатизму. Тем не менее, «издержки» религиозного мировосприятия уходящего прошлого еще проявлялись, Петрарке пришлось испытать всю горечь разлуки с любимыми друзьями, а также родным братом Герардо, которые, посвятив свои жизни Богу, навеки скрылись в монастырях.

Об отношении Петрарки к религии говорят следующие строки:

Кто мирозданье создал, показав,  
Что замысел творца не знал изъяна,  
Кто воплотил в планетах мудрость плана,  
Добро одних над злом других подняв... (127, 24)

Однако Петрарка далек от идеализации тех, кто вообразил себя заместителями Божьими на земле. Когда папская резиденция в 1309 году была перенесена Клементом V из Рима в Авиньон, то поэт, для которого это было сильным

потрясением, называет этот французский город «безбожным Вавилоном».

Безбожный Вавилон, откуда скрылось  
Все: совесть, стыд, дел добрых благодать, –  
Столицу горя, прегрешений мать... (127, 84).

Намек на приверженность порокам «любострастия» и пристрастие к вину представителей папского авиньонского двора содержится в сонете СXXXVII:

В мех скряга Вавилон так вбил громаду  
Зол, мерзких преступлений и порока,  
Что лопнул он; богов стал чтить высоко:  
Венеру с Вакхом, Зевса и Палладу (127, 93).

Сонет СXXXVIII – полон негодования к творящимся в Риме религиозными столпами бесчинствам:

Исток страданий, ярости притон,  
Храм ересей, начетник кривосудам,  
Плач, вопль и стон вздымаешь гулом, гудом,  
Весь – ложь и зло; был Рим, стал Вавилон.  
Рим поэт называет «адам для живых», где  
...великим будет чудом  
Христом самим коль будешь пощажен.

И вопрос возмущенного поэта к погрязшему в разврате городу:

...Константина ль чаешь? (94)

То есть узаконивший христианство как государственную религию римский император Константин (IV в. н.э.), тем самым, положивший начало всемогуществу церкви, считается поэтом одиозной, заслужившей гнев Всевышнего, личностью.

Джованни Боккаччо (см. 2.5. данного исследования) был современником и другом Петрарки, творчество которого можно было бы определить как менее лирическое, но более сатирическое.

В первой же новелле «Первого дня» «Декамерона» автор подвергает сатирическому осмеянию, изрядно «набивший

оскомину» за долгие века церковного господства, культ святых. В центре новеллы – грешник Шапелето, на совести которого было бесчисленное количество совершенных им самых разнообразных преступлений. Однако все дело было в том, что у Шапелето не было этой самой совести, поэтому он несколько не чувствовал какого-либо дискомфорта от того, что на своем смертном одре, исповедуясь благочестивому священнику, выдал себя за самого, что ни на есть порядочного человека. Таким образом, богохульник, смутьян, убийца, клятвопреступник и т. д., оказывается вдруг в глазах священника человеком, самый тяжкий грех которого, якобы, состоял лишь в том, что он один раз осмелился... плюнуть в церкви. Священник же заверяет кающегося: «Мы, монахи, и то каждодневно плюем в церкви» (21, 57). Финал этой умопомрачительной сцены кающегося грешника таков: после смерти он причисляется к лику святых. По окончании торжественной панихиды тело его с почестью препроводили (в сопровождении набожных горожан) в святая святых – в церковь. «Когда же гроб поставили в церкви, духовник с амвона начал рассказывать чудеса о покойном и об его житии, об его постничестве, девственности, простоте, чистосердечии, святости...» (21, 60). Священник говорил так убежденно и проникновенно, что, в конце концов, «внушил» прихожанам бескрайнее благоговение к усопшему, и «после окончания службы началась неопишуемая давка: все бросились лобызать ноги и руце усопшего, разорвали на нем одежду, и кому достался клочок ее, почитал себя за счастливец». Теперь из просто Шапелето он стал святым Шапелето, «и утверждают, что Господь через него явил уже много чудес и продолжает ежедневно являть их всем, кто с верою прибегает к нему» (21, 60).

Во второй новелле «Первого дня» некий купец Джаннотто был настолько верующим и праведным христианином, что задумал во что бы то ни стало избавить от «заблуждений веры иудейской» (21, 61) своего друга еврея. В начале это казалось

безнадежным, потому что еврей оставался преданным вере отцов. Однако убеждения Джаннотто наконец возымели определенные результаты, и еврей поставил другу такое условие: сам, мол, съезжу в Рим и понаблюдаю за образом жизни духовных лиц, и прежде всего самого папы. Здесь – то Джаннотто потерял всякую надежду на обращение в христианскую веру своего друга, и тщетно старался отговорить его от поездки. Но неожиданный финал новеллы поражает смелой сатирой, открытой критикой в адрес христианских столпов и проповедников. В Риме праведный еврей становится свидетелем греховного образа жизни духовенства (начиная с папы и кончая монахами). «...Любострастие, алчность, чревоугодие, корыстолюбие, зависть, гордыня и тому подобные и еще худшие пороки (...) процветают» (21, 64) – вот его оценка наблюдений за высшим римским духовенством, за столпами церкви в самом сердце Ватикана. И еврей вдруг желает оставить веру своих отцов и обратиться в христианство. Вот, как он это обосновывает: «Сколько я понимаю, ваш владыка, а глядя на него, и все прочие стремятся свести на нет и стереть с лица земли веру христианскую, и делают это они необычайно старательно...» (21, 64). Но несмотря на это, по его неожиданному выводу, вера эта не только не умирает, но, наоборот, широко распространяется, «все ярче и призывней сияет, – вот почему для меня не подлежит сомнению, что оплотом ее и опорой является дух святой, ибо эта вера истиннее и святее всякой другой» (21, 64). Вот таким образом у Боккаччо нечестивый образ жизни высшего духовенства помогает принятию христианской веры иудеем. Что называется, «нет худа без добра»<sup>29</sup>.

В четвертой новелле «Первого дня» развенчиваются разврат и «любострастие» не только простых монахов, но и аббатов. Но в центре новеллы не только эти вечные пороки, но

---

<sup>29</sup> Мы прибегаем к пересказу содержания некоторых новелл с целью наглядного представления стиля анекдотического жанра европейской новеллы Возрождения.

также ханжество, лицемерие и ложь. Аббат, оказавшийся, в силу своего положения, еще более грешным, чем простой молодой монах (ибо повинны они были в одном и том же преступлении), задумал, считая свой проступок никому неведомым, жестоко наказать другого виновника. Но не тут-то было, потому что молодой монах оказался настолько находчивым, что без труда уличил старого греховодника в том же грехе, что совершил и сам. «Устыдившись своего проступка, аббат поостерегся подвергать монаха наказанию, которое он и сам заслужил» (21, 70). Но более всего интересна концовка: аббат и монах становятся дружными соучастниками в последующих «грехах» того же порядка.

«Любострастие» монахов, равно как и глупость бездуховно зубривших молитвы и выполнявших обряды мирских верующих – «неучей и болванов» (21, 203) разоблачаются в четвертой новелле «Третьего дня». Некий подобный «благочестивый» богач Пуччо был запросто обманут его собственной молодой женой и находчивым монахом – прелюбодеем. Причем сам способ удавшегося обмана подчеркивает религиозное невежество этого мирянина, согласившегося с целью достижения вечного блаженства на проведение довольно странного и бессмысленного обряда, в результате которого и его жена, и изобретательный монах получают неограниченное время на достижение своих непристойных целей. «Таким образом, конец нашего рассказа не противоречит началу: брат Пуччо каялся, рассчитывая благодаря этому попасть в рай, но вместо себя направил туда монаха, указавшего ему дорогу, и свою жену, которая, живя с мужем, терпела крайнюю нужду как раз в том, что его преподобие по своей отзывчивости доставлял ей в избытке» (21, 207).

В восьмой новелле «Третьего дня» сатирически показан образ находчивого аббата, лихого на умопомрачительные изобретения способов удаления мужа от жены в прелюбодейских целях. Обосновывает свои далеко не святые действия аббат с

такой же завидной изобретательностью: «...святость от того (греховного) не умаляется, ибо она пребывает в душе, я же склоняю вас на грех плотский» (21, 234). Кульминацией сатирического накала новеллы является эпизод, когда он достигает своих низменных целей, но при этом «ореол аббатовой святости стал стократ ярче...» (21, 239).

В таком же обличительно – смеховом плане представлены духовные лица во второй новелле «Четвертого дня», когда ради обладания красивой, но, судя по всему, не очень далекой особы по имени Лизетта, монах Альберт святотатственно выдает себя за самого... архангела Гавриила, благодаря чему без особого труда достигает желанной цели. «Каково и сколь сильно лицемерие монахов с их широким и долгополым одеянием», – в искреннем возмущении восклицает рассказчица этой истории, – «с неестественной бледностью их лиц, с их голосами, умильными и вкрадчивыми, когда они клянчат, громоподобными и устрашающими, когда они обличают в других свои собственные пороки и уверяют, будто они спасают свою душу тем, что берут, а все прочие – тем, что дают...» (21, 272). Еще более разоблачающее звучит обвинение монахам в их убеждении, что им, якобы, не нужно (в отличие от всех остальных) заслуживать в земной жизни Царствия Небесного, и более того, именно от них, монахов зависит судьба человека после смерти, «в зависимости от того, сколько те завещают на монастыри» (21, 272).

О «любострастном» варлунгском священнике, который «под носом» у незадачливого супруга, проводит время со своей прихожанкой моной Бельколоре за обещание расплатиться с ней пятью лирами, рассказано во второй новелле «Восьмого дня». При чем плут умудряется вернуть себе и оставленный почтенной монне залог, и сохранить обещанные ей пять лир в плату за взаимность. Этот рассказ с самого начала характеризуется как «изобличающий тех духовных особ, которые воздвигли крестовый поход» (21, 468) на чужих жен,

и которые, когда достигают желаемого, «воображают, что им за это будут отпущены грехи и Божья кара их минует» (21, 468).

Четвертая новелла «Восьмого дня» начинается такими словами: «Нашему вниманию уже не раз предлагались повести о том, как священники, монахи, а равно и все прочие духовные лица, искушают наши души, однако исчерпать сей предмет невозможно...» (21, 480). В сатирическом плане изображен в новелле настоятель собора, попытки которого склонить к бесчестью некую благочестивую вдову мону Пиккарду превращаются в ее навязчивое преследование. В итоге он сам становится жертвой неблагоприятного курьеза.

О бесстыдном авантюризме монахов, который тем легче им удастся, чем больше вокруг «простофиль» (21, 400) рассказывается в десятой новелле «Шестого дня», о малодушии и трусости его преосвященства епископа – в третьей новелле «Шестого дня».

Однако, справедливости ради говоря, во второй новелле «десятого дня» мы все же видим образ положительного священника, некоего аббата из Ключни, который не теряет чувства собственного достоинства ни при каких, даже самых тяжелых для него обстоятельствах. Более того, он поступает благородно с человеком, который был виновником его бед. «Что скажем мы, когда узнаем, что некое духовное лицо выказало поразительное великодушие к человеку, за недоброжелательное отношение к которому его никто бы не осудил» (21, 586-587).

Антиклерикальные мотивы имеют место и в «Кентерберийских рассказах» «отца английской поэзии» XIV века Джеффри Чосера, предвосхитившего своим творчеством ренессансные гуманистические тенденции в стране, где эпоха Возрождения наступила лишь спустя двести лет.

В «Кентерберийских рассказах» сатирически изображена целая вереница «служителей Божьих», которые были также

далеки от истинного благочестия, как и цель их паломничества (в надежде заслужить Царствие Небесное) – «праведные мощи».

Здесь мы видим монаха – монастырского ревизора, который

... не дал бы и ломаной полушки  
За жизнь без дам, без псарни, без пирушки»  
(189, 37).

Как и большинству его собратьев, ему были чужды

Труды, посты, лишения, молитвы –  
На что они, коль есть любовь и битвы? (189, 38)

Вид у него был откормленный и пресыщенный, одежда – «как подобает франтам» (12, 38).

Ему завидовал и сам аббат (189, 38).

Не менее благополучный вид у другого монаха – сборщика церковных приношений Кармелита, который также

Был телом пухл он, лилии белей (189, 39).

О нем автор также говорит, что

Епитимья его была легка  
Коль не скупилась грешника рука.  
Ведь щедрые на церковь приношенья –  
Знак, что замолены все прегрешенья (189, 39).

Этот сборщик податей с прихожан обладал типичным для большинства подобных сборщиков уникальным даром вытягивания денег, в результате чего даже бедная вдова

Последнюю полушку отдавала,  
Хотя б она с семьею голодала (189, 40).

На фоне подобных стяжателей – святош – положительная фигура священника, который

... слову божью и святым делам  
Учил, но прежде следовал им сам (189, 47)

Сатирически показан Пристав церковного суда своей отталкивающей внешностью:

Он угреват был, глазки – словно шелки (...)  
Распутен и драчлив, как воробей (189, 49).

Его жизненное кредо, которое служит ему напутствием в  
его судебных делах –

... рай никто не обретет бесплатно (189, 50).

Его образ жизни:

Когда же красноречье истощалось  
И прихожан мошна опустошалась,  
Сказав «аминь», он шел в другой приход,  
Там обирать доверчивый народ» (189, 314).

За Царствием Небесным спешит к «праведным мощам» и  
продавец индульгенций, мошенник и плут,

... обманщик и нахал,  
В три дня он денег больше собирал,  
Чем пастырь деревенский за полгода... (189, 51)

В духе авантюрных приключений монахов – пройдох мы  
читаем о некоем брате Жане, который был находчив и смет-  
лив, а также

... собирал для ордена доходы  
Иль выяснял причину недорода (189, 186).

Вот такой-то брат хитрец и прощельга заводит роман с  
женой своего друга, и при этом умудряется заставить запла-  
тить за эту «авантюру» последнего (189, 184-195).

Интересна также история каноника – «алхимика» и глупо-  
го жадного священника. Каноник ловко проводит «златолюби-  
вого» «слугу Божьего» мнимыми алхимическими опытами, и  
алчность ослепляет того настолько, что он, во-первых, забыл,  
что «сам Христос когда-то беден был» (189, 295), а во – вто-  
рых, не насторожился наглядным фактом бедности самого  
«алхимика»:

... И если сорок фунтов получу,  
То лишь издержки я свои покрою.  
А я ведь беден, этого не скрою (189, 472).

К месту будет привести слова немецкого гуманиста Себастиана Бранта, который называл алхимию «архидурьим плутовством» (26, 100):

Сказал нам Аристотель вещей:

«Неизменяема суть вещи»,

Алхимик же в ученом бреде

Выводит золото из меди... (26, 101).

Антиклерикализм в мировосприятии социума эпохи Возрождения, «дух» свободы и протеста против обскурантизма очень ярко отражается в творчестве таких представителей итальянского и французского Ренессанса, как Франко Саккетти, Маргарита Наваррская, Никола де Труа, Бонавантюр Деперье.

Сакетти был уроженцем Флоренции (XIV в.), как мы уже упоминали, самого развитого и передового европейского города того времени. «В нем жилось и думалось свободнее, чем где бы то ни было, и, возможно, поэтому ни один из городов Италии не дал миру столько великих художников и поэтов» (14, 8).

В IV новелле из цикла «Триста новелл» автор развенчивает невежество и закостенелую глупость некоторых, самых важных представителей святого клира. Незамысловатый сюжет очень четко вырисовывает сатирические образы и обличительный характер новеллы. Простолюдины – мельник и садовник оказываются намного умнее и сметливее, чем его святейшество аббат, а римский папа оценивается всего-то в 28 сребреников: «...на два сребреника меньше того, что стоит Христос, – ведь вы его наместник». «А ты не аббат» (148, 35), – говорит правитель умному, переодетому в аббата мельнику – и назначает его настоящим аббатом.

«Гептамерон» («Семидневник») представительницы неизвестной в истории французской династии Валуа Маргариты Наваррской (XVI в.) «представляет собой блистательную литературную обработку современных ей анекдотов» (14, 21). Так, в новелле XXXIV в сатирическом плане показаны монахи, которые становятся жертвами своей непорядочности

и глупости. Юмористически обыгрываются понятия «монах» и «свинья», на чем и строится данная история – анекдот. В финале назидательные слова автора: «Вот, благородные дамы, как не надо подслушивать чужие разговоры и, не разобравши, в чем дело, подозревать, что против вас замыслили недоброе» (108, 401).

В новелле LVI Маргаритой Наваррской изображаются отрицательные типы священников, которые ради наживы прибегают к бессовестной афере. Их поступок тем более низок, что обманывают они беззащитных вдову и ее дочь – сироту. Финал новеллы – аферисты в сутанах наказаны. И снова назидательный вывод автора новеллы: «Вот видите, благородные дамы, поклявшиеся жить в бедности не свободны от искушений, в которые повергает их жадность – источник всякого зла» (108, 406).

Едкой сатирой на культ святых и веру в чудеса проникнута LXV новелла. Анекдотическая ситуация сводится к тому, что церковные изваяния святых отождествляются с «живой плотью» простого грешника. В финале комическая ситуация, в которую попадает набожная прихожанка, обращается себе на выгоду падкими до наживы церковнослужителями: «священникам этой церкви пришло в голову использовать эту ожившую фигуру и извлечь из этого не меньше выгоды, чем из стоявшего в церкви распятия, которое, как рассказывают, однажды заговорило» (108, 408). И, как заключительный аккорд, снова назидательный вывод Наваррской: «Если бы люди знали, какие глупости подчас вытворяют монахи, пропала бы вера и во всю их святость, и в их чудеса. Поэтому, благородные дамы, впредь хорошенько смотрите, каким святым вы ставите свечи» (108, 409).

Никола де Труа (XVIв.) – автор цикла «Великий образец новых новелл». Идея LXXVI новеллы «Часовня под Монфоконом» состоит в развенчивании показной набожности и лицемерия людей, на самом деле, нечестивых и грешных. Речь

идет о четырех богомольцах – грешниках – адвокате, сержанте, портном и мельнике. Теперь они не прочь снискать Божье благоволение и для этого решают выстроить красивую часовню. Однако тут же встает вопрос о том, где именно может быть самое достойное и угодное Богу место для их часовни. Богомольцы отдаются воле судьбы, которая всех четырех приводит на парижскую монфоконскую виселицу. «И так будет со всеми вороватыми и недобрыми прево, судьями и адвокатами, сержантами, мельниками и прочими мошенниками, которые без зазрения совести грабят и притесняют простых людей. Их часовням место на Монфоконе (...) Всех их ждет петля в аду» (46, 349), – такими словами завершает свою новеллу Никола де Труа.

В цикле рассказов «Новые забавы и веселые разговоры» Бонавантюра Деперье (XVI в.) широко и правдиво, со всей силой гуманистического мироощущения изображаются образы священнослужителей, зарвавшихся своим положением и безнравственно пользующихся чужим трудом. Так, в LXXIII новелле «О священнике, который съел завтрак, приготовленный на всех монахов Бо-Лье», в анекдотическом плане развенчиваются такие греховные пороки, как чревоугодие и нахлебничество, и тем ужаснее эти пороки, что обладает ими святой отец. Автор характеризует своего антигероя: «необыкновенный объедало, съедавший за один присест столько, сколько могли съесть по меньшей мере девять – десять человек» (49, 368). Из-за своего обжорства и любви подкрепиться за чужой счет, священник попадает в самые нелепые и смехотворные ситуации. Автор же заканчивает свою новеллу следующими словами: «Будь он солдатом, он стал бы есть кольчуги», а будь он женат, он бы «сожрал свою жену до последней косточки» (49, 369).

Итак, глобальная трансформация общественного мировоззрения в эпоху Возрождения инициирует секуляризацию сознания социума. Антиклерикальные мотивы, сатирически

проявившиеся в творчестве писателей Ренессанса, были наиболее резкой формой борьбы против церковного абсолютизма и обскурантизма.

В романе Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» (см. выше 2.6) со всем сатирическим мастерством отражен конфликт двух антагонистических миров – уходящего церковно – схоластического и наступающего Возрождения. Несостоятельность отживающей церковно-схоластической системы сатирически высмеивается в эпизодах, когда маленький Гаргантюа под неусыпным вниманием его отца Грангузье получает образование. Это – бесконечный и бесполезный процесс зубрежки и переписывания схоластических учебников (с комментариями Пустомелиуса, Оболтуса, Прудруди и т.п.), растянувшийся на десятки лет<sup>30</sup> и приведший лишь к тому, что отупевший ребенок, наконец, выучил все «наизусть в обратном порядке» (140, 64-65). Учитель Гаргантюа, богослов магистр Дурако сатирически сравнивается с великим учителем самого Александра Македонского, с той лишь разницей, что ученик богослова остался невежественным неучем и бездарем.

Обученному в старых церковно-схоластических традициях Гаргантюа в романе противопоставляется воспитанный в соответствии с веяниями нового времени мальчик Эвдемон. «Посмотрите на этого отрока. Ему еще нет двенадцати. Давайте удостоверимся, кто больше знает: старые празднословы или же современные молодые люди» (140, 66), – говорит вице-король де Мааре. Когда отрок продемонстрировал глубокие и разносторонние знания, Гаргантюа в ответ лишь «заревел как корова и уткнулся носом в шляпу» (140, 66). Магистра Дурако с позором выгоняют вон из дома Грангузье, что в символическом смысле, по-видимому, означает «изгнание» из новой жизни пережитков закостенелого, средневекового прошлого.

Своеобразным манифестом французского Ренессанса является в романе письмо уже взрослого Гаргантюа своему, обу-

---

<sup>30</sup> Гротеск

чающемся в Париже, сыну Пантагрюэлю. О своем времени (то есть, торжества церковной схоластики) Гаргантюа говорит как о «не таком благоприятном для процветания наук, как ныне», и что не мог он «похвастать таким обилием мудрых наставников» (140, 188), как теперь его сын. О непримиримом конфликте и глубоком разрыве между уходящим веком Средневековья и утверждающимся Ренессансом говорит нам смысл следующих слов Гаргантюа: «...с наук на моих глазах сняли запрет, они окружены почетом, и произошли столь благодетельные перемены, что теперь я едва ли годился бы в младший класс, тогда как в зрелом возрасте я не без основания считался ученым из людей своего времени» (140, 188). Или: «Ныне науки восстановлены, возрождены языки... (...) Ныне разбойники, палачи, проходимцы и конюхи более образованы, нежели в мое время доктора наук и проповедники» (140, 189).

В романе Рабле сатира на религиозный фанатизм, выражающийся в бездуховных обрядах и массовых бессмысленных процессиях, проявляется со страшной силой.<sup>31</sup> Прокомментируем несколько эпизодов.

Во время своего путешествия герои Пантагрюэль, Панург, Эпистемон, брат Жан и др. попадают на остров Жалкий, на котором царствует некий Постник. Постник этот – религиозный фанатик и обрядник, который противен всему естественному (физис) и сродни противоестественному (антифизис). «Вы там (на острове) только и увидите, – говорит один из героев, – что великого пожирателя гороха, великого охотника до сельдяных испражнений, великого кротоеда, великого сеножевателя, плешивого полувеликана с двойной тонзурой по фонарской моде...» (140, 513). «Три четверти дня он плачет и никогда не бывает на свадьбах» (140, 513). Далее Рабле обыгры-

---

<sup>31</sup> Книги, составившие роман «Гаргантюа и Пантагрюэль», были поочередно осуждены Сорбонной. В 1546 году в Париже был казнен через аутодафе единомышленник и друг Рабле Этьен Доле. Рабле успел уехать из Франции.

вает притчу итальянского гуманиста Кальканьини о Природе и Противоестестве (Физисе и Антифизисе). Физис рождает Красоту и Гармонию, Атифизис же, из зависти к вечной сопернице, рождает страшных уродов (ибо ни на что другое она не могла быть способна) – Недомерка и Нескладу. Соратниками Антифизис были все глупцы и сумасброды. Но этого ей было мало, и у нее рождаются еще пушистые уроды – «изуверы, (...) никчемные маньяки, (...) братья – обжоры (...), людоеды и прочие чудища, уродливые, безобразные и противоестественные» (140, 520), среди которых, между прочим, были «лицемеры и святоши», «ханжи и пустосвяты», а также «неуемные кальвинисты» (140, 520).

В другом эпизоде путешественники попадают на острова папефигов и папоманов, между которыми идет кровопролитная война. Сатирически обосновывается и причина этой войны – как-то некий весельчак показал фигу папскому портрету – за это все жители острова и получили соответствующее название – папефигов. За это невероятно отчаянное действие последовала неминуемая кара – папоманы напали на папефигов, и с тех пор, «из богатых и свободных, прозывавшихся весельчаками» папефиги стали «бедными и несчастными» (140, 543). Папоманы их завоевали.

На острове папоманов путешественники, как и понятно, встречают папистов, которые совершенно убежденно считают папу римского «всеблагим богом, который на земле» (140, 554). «Мы говорим не о всевышнем боге, (...), мы говорим о боге, который на земле» (140, 550). Паписты поклоняются изображению понтифика, что, как известно, противоречит заповеди Божьей: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исход 20:4) (118, 113). Прежде чем показать путешественникам изображение земного «бога», паписты совершают ряд обрядов, состоящих из трехдневного поста, тайной исповеди и мессы. Лишь после предстает и само изо-

бражение, в котором путешественники не обнаруживают ни единого сходства с настоящим римским папой. Между тем, паписты заявляют: «Светила небесные были к вам так благосклонны, что вы удостоились воистину и вправду лицеизреть этого всемилостивейшего земного бога...» (140, 554).

С той же иронией Рабле говорит и о Декреталиях (постановлениях римских пап в форме посланий), которые, оказывается, «начертаны рукою херувима»(140,553), и подобны которым лишь такие чудеса, как дельфийская надпись в храме Аполлона или сошествие с неба статуи Кибелы во Фригию (140, 552). Далее убежденные паписты утверждают, что Священные Декреталии «не только дозволяют, но и одобряют» (140, 555) папе вести войну тогда, когда во всем мире царит мир. Также Декреталиями папе дозволяется «нимало не медля придавать огню и мечу императоров, королей, герцогов, князей и целые государства, буде они хотя на йоту уклоняться от его повелений; ему надлежит (...) умерщвлять их тела, (...) и души их ввергать в самое адово пекло» (140, 555). Сатирическое высмеивание папских булл и постановлений мы находим также в главах: «Дружеская застольная беседа, коей предмет – восхваление Декреталий» (140, 556), «Продолжение беседы о чудесах, сотворенных Декреталиями» (140, 558), «О том, каким хитроумным способом Декреталии перекачивают золото из Франции в Рим» (140, 561) и т.д.

По случаю юбилея<sup>32</sup> римского папы многие церкви получили право продажи индульгенций. Это событие, с точностью до наименований конкретных церквей, в которых торговали в те дни откупными бумагами за любой грех, также отражено в романе в раблезианско – сатирическом плане. Панург умудряется совершить целую коммерческую аферу, и совесть его при этом остается настолько чиста, насколько нелепа и абсурдна, в своей сути, сама идея индульгенций. «Даю вам слово, я не очень-то гонюсь за отпущением грехов на этом свете,

---

<sup>32</sup> В юбилейный год римский папа отпускал католикам все их грехи.

посмотрим, что будет на том», – заявляет герой. Он ловко манипулирует словами святош, которые они говорили покупателям откупных за грехи: «Сторицей воздастся тебе». В итоге плут клал в блюдо для денег одно денье (денежная единица), забирал же целую горсть (140, 222-223). На предостережение друга о том, что: «– Когда-нибудь вас повесят», он отвечал с еще большим «богохульством»: «Сам Христос висел в воздухе» (140, 225).

Пародией на церковные праздники и процессии является эпизод с участием того же шутника и пройдохи Панурга, в результате проделки которого в рядах благолепных верующих в честь праздника Тела Господня оказываются сотни «парижских дворовых псов» (140, 239). В такой грубой, народно-площадной форме Рабле выступал против ханжества, законничества, излишней ритуальности и обрядности.

В Германии ренессансные гуманистические веяния окончательно утверждаются к концу XV века. Именно в этот период (1477-1482) Нидерланды входят в состав германской империи. Глобальная социальная трансформация – процессы эволюционно-мировоззренческих модификаций, разложение феодализма, развитие промышленности и международной торговли не могли уместиться в рамках отживающей теократической системы. «Ревниво оберегая свои привилегии, церковь всячески противилась любым прогрессивным нововведениям, цепко держалась за все отжившее, темное, косное» (137, 6).

«Корабль дураков» гуманиста Себастиана Бранта (XV-XVI вв.) являет собой яркий пример сатиры на общественные пороки, которые автор называет различными «видами глупости». Интересен способ художественной передачи идеи Бранта: на корабле, следующем в Глупландию, собираются представители этих различных видов глупости – мнимые ученые, невежественные доктора, властители и судьи, церковные служители.

В главе «О фальши и надувательстве» о духовных лицах читаем:

Их благочестье – фальшь, игра:  
Нельзя от волка ждать добра,  
Хоть шкура будь на нем овечья!.. (26, 100).

О неподобающем отношении прихожан к «Священному дому церковному» (26, 65), то есть, также о мнимом благочестии говорится в главе «Шум в церкви»:

Пришедший в храм с собакой, с птицей,  
Перед глупцами похвалиться,  
Мешает остальным молиться (26, 64).

И Брант ссылается на известную евангельскую историю:

Всем нам пример – Христос: из храма  
Гнал торгашей он взашей прямо... (26, 65).

В произведении «Похвала глупости» нидерландского ученого и гуманиста Эразма Роттердамского» (XV-XVI вв.) также имеет место «ренессанская» сатира на представителей «священного» клира. «Папы, кардиналы и епископы не только соперничают с государями в пышности, но иногда и превосходят их». Вместо того, чтобы пасти своих «овец», они «пасут только самих себя» (26, 187). По мнению Эразма, эти столпы церкви, епископы и кардиналы, давно забыли, что они «не хозяева духовных даров, но лишь управители, которым рано или поздно придется дать строжайший отчет во всем» (26, 187), и что жизнь их должна походить на апостольскую, то есть полную лишений, праведных дел и труда. «Подобает ли богатое достояние тем, кто пришел на смену нищим апостолам?» (26, 188). И обличающее восклицание: «Сколь многих выгод лишился бы папский престол, ели б на него хоть раз вступила Мудрость?» (26, 188).

О богословах вообще Эразм говорит не менее «лестно»: называет он их «ядовитыми растениями», к которым лучше не прикасаться, и считает, что «люди этой породы весьма спесивы и раздражительны – того и гляди, набросятся на меня с

сотнями своих конклюдий и потребуют, чтобы я отрекся от своих слов, а в противном случае вмиг объявят меня еретиком» (26, 174).

Высмеивает Эразм Роттердамский и простых «монахов – пустынножителей», которые «к богословам по благополучию своему всего ближе» (26, 179). Благочестие для них – лишь прикрытие их невежества, ибо понимают они его только как «строжайшее воздержание от всех наук» (26, 179), и даже от элементарной грамоты. Более того, нет ничего более несоответственного их названию «монахов – пустынножителей», чем их образ жизни, так как, иронизирует автор, «никто чаще «пустынножителей» не попадаете вам навстречу во всех людных местах» (26, 179). «Своей грязью, невежеством, грубостью и бесстыдством эти милые люди, по их собственному мнению, уподобляются в глазах наших апостолам» (26, 179).

Величайший английский гуманист и мыслитель Томас Мор являлся современником Эразма Роттердамского, а также его другом. Эразм Роттердамский часто повторял: «Счастливы были бы государства, если бы правители ставили во главе их должностных лиц, подобных Мору!» (120, 191).

Томас Мор был просвещенным, передовым человеком своего времени, открыто не приемлющим церковный абсолютизм. Однако несмотря на прогрессивные взгляды, Мор был беззаветно преданным папству, что привело его сначала к отказу от присяги отречения от понтифика по акту «О верховенстве», утверждающем короля Генриха VIII единственным главой англиканской церкви, и, в конце концов – к плахе.

Несмотря на свою ярую приверженность институту папской власти, Томас Мор все же не являлся ее апологетом. Так, в своем письме к Томасу Кромвелю он открыто писал, что «не выдвигает на первый план авторитета папы» (120, 177). Надо здесь же сказать, что Мор, в числе многих других своих единомышленников не воспринявших реформацию и призывов Лютера устранить папскую власть, считал, что «верховный

авторитет папы как первосвященника был учрежден всем христианством по причине великой важности, чтобы избежать схизм и укрепить христианское единство путем непрерывной преемственности...» (120, 176). Реформация, по мнению английского гуманиста, со всем своим отрицанием папского института, в конечном счете, приведет к анархии, так как после его низвержения последует отрицание всякой власти вообще, королевской и административной. «При всем глубоком понимании пороков католической церкви, при всем отвращении к схоластике и догматизму, и Мор, и Эразм питали еще большее отвращение к реформационным учениям, подчеркивая их узость и фанатизм» (120, 175). Мор писал: «Весь свой яд Лютер подсластил особым средством – свободой, которую он выхвалил народу, убеждая, что кроме веры, тому решительно ничего не нужно...» (120, 178).

Итак, гуманист Томас Мор не принимал реформацию, считая римского папу законной божьей властью на земле, но выступал против церковного обскурантизма и догматизма. Его взгляды нашли отражение в его творчестве.

В эпиграмме, развенчивающей пороки духовенства «На некоего низкого и алчного епископа» читаем о пастыре, который богат настолько, что «Земли в аренду сдает он, больших городов обладатель...» Достояние же он свое наживает тем, что грабит простых людей: «С просьбой пришел я к нему, но и малое он достоянье, отнял мое...» (104, 26).

В эпиграмме «Кандиду, трактирщику бесчестной жизни» также говорится о пастыре, у которого «добродетели редки». Пастве его же автор желает, чтобы «глядели со тщаньем» и избегали иметь с ним дело (см. 104, 49).

В эпиграмме «На епископа Постума» речь идет о реально жившем человеке, епископе с 1506 года Джеймсе Стенли. Автор иронически заявляет, что «священный нам сделан подарок» (в лице епископа), но после следует далеко не лестная его характеристика:

Выбор негоден, – и вот выбран из худших плохой. (...)  
Хуже тебя иль глупей можно ли было избрать?»  
(104, 50).

Невежество и буквоедство разоблачаются в эпиграмме «На неуча епископа, о котором ранее есть эпиграмма, обращенная к Постуму»:

Буква способна убить!» – ты, великий отец, восклицаешь.(...)

...ни с одной буквою ты не знаком.

Но не напрасно боишься, чтоб буква тебя не убила.

Знаешь, что дух твой тебя не воскресит никогда (104, 57).

О лицемерном священнике рассказывается в эпиграмме «О священнике, смехотворно напомнившем народу о посте, когда день поста давно миновал» (104, 57).

Приведем полностью эпиграмму «О некоем, плохо поющем и хорошо читающем»:

Спел ты так плохо, что, право, епископом сделаться мог бы.

Так хорошо прочитал, что ты не можешь им быть.

И недостаточно, если того иль другого избегнуть;

Хочешь епископом быть, – бойся того и того (104, 57).

Исторический труд Томаса Мора «История Ричарда III» – это драматическое повествование, сюжетной основой к которому послужили события недавнего для автора прошлого. Ричард Глостер узурпирует трон у своего малолетнего племянника – короля Эдуарда V, сына умершего короля Эдуарда IV и бросает мальчика вместе с младшим братом в Тауэр. Чтобы окончательно избавиться от законных наследников престола, Глостер санкционирует их убийство.

Томас Мор обращается к трагическим событиям времен Ричарда III не случайно. Историческая канва повествования наполнена для автора скрытым смыслом – суровым осуждением всей современной ему, основанной на тирании и деспотизме, политической системы. Ричард Глостер III для То-

маса Мора – один из тех правителей, что не достойны обладать властью.

С отрицательной стороны показан в повествовании и представитель духовенства архиепископ Йорский, сыгравший роковую роль в судьбе, укрывавшегося в церкви св. Петра, младшего брата Эдуарда V. Королева – мать, предчувствуя опасность, но, все же, доверяя архиепископу, говорит ему такие слова: «если ума и верности в вас не окажется, то мне это будет тяжким горем, королевству большой бедой, а вам великим позором» (104, 111). Свершились и горе, и беда, но не последовало позора архиепископу.

Неблаговидную роль играет духовенство и в последовавшем после убийства детей признании узурпатора «законным» королем – перед народом. Проповедь ученого богослова – доктора Шея у собора св. Павла несет ложное послание о том, что Эдуард V – незаконнорожденный ребенок, и что единственным законным наследником является «лорд – протектор, (...) благороднейший правитель, образец рыцарских доблестей: как царственным своим поведением, так и чертами лица представляет он подлинный облик благородного герцога, его отца...» (104, 129).

Народ принимает короля-узурпатора. В процессе речи богослова в толпе вначале воцаряется безмолвие (104, 130), затем, когда наемники Глостера выкрикивают «Король Ричард», люди в толпе оказываются подверженными психологическому феномену «заражаемости» (см. 1.1.) и дружно повторяют то же самое (104, 136). После проповеди народ спокойно расходится, причем каждый понимает, что истинная подоплека драматических событий – не что иное, как «королевские игры, только играют они не на подмостках, а по большей части на эшафотах» (104, 139). Игры, так похожие на «епископские», когда уже уплатившего за папские буллы священника, что являлось необходимым условием получения сана епископа, все равно в процессе ритуала посвящения три раза спрашивали,

хочет ли он стать таковым, и лишь на третий раз он должен был ответить утвердительно. «Так и в балаганном представлении все отлично знают, что тот, кто играет султана, на самом деле всего лишь сапожник...» (104, 139).

Итак, трансформация, эволюционно-мировоззренческие модификации социума инициировали рождение великой эпохи Ренессанса. Идеи гуманизма, уничтожавшие старый, мрачный мир и порождавшие светлый, новый – со всей яркостью отразились в творчестве писателей и поэтов эпохи Возрождения.

## **2.9. Карнавал абсурда**

*(к трансформации архетипа комедийного самовыражения социума)*

*«Бойся (...) пророков, и тех, кто расположен отдать жизнь за истину. Обычно они вместе со своей отдают жизни многих других. Иногда – еще до того, как отдать свою. А иногда – вместо того чтоб отдать свою».*

Умберто Эко (196, 419-420).

Феномен проявления в художественном творчестве архетипа комедийного начала в истории социума восходит к самой «заре» человечества.

В данном разделе работы будет прослежена трансформация феномена комедийного самовыражения общества соотносительно с развитием последнего, оперируя некоторыми мифами древней Греции, романами писателей разных эпох и стран. Объединяет эти примеры отличных друг от друга пластов культуры то, о чем мы будем говорить в данной части работы, что делает из эволюции человечества его историю, а из истории – потрясающую в своем разнообразии, грандиозную,

постигаемую сенсiblemente – великую череду взаимообусловленных событий.

Имя этой вечной и непобедимой Силе – Смех.

С целью определения верного подхода к данной проблеме, мы будем постулировать понятием так называемого «дионисийского начала». Приведем здесь слова В. Иванова, что именно бегство от «ужаса индивидуального существования» и стремление к хоть какому-то проявлению гармонии личности и окружающего мира совершается с помощью «дионисийского начала». «В этом священном хмеле и оргийном самозабвении мы различаем состояние блаженного до муки переполнения, ощущение чудесного могущества и преизбытка силы, сознание безличной и безвольной стихийности, ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге...» (61, 71).

Наверное, неспроста в древнегреческой мифологии бог растительности, вина и виноделия был рожден не один, как все обычные смертные и бессмертные существа, а целых два раза. Плод очередной измены Зевса Гере со смертной женщиной, он еще в утробе матери стал жертвой коварной мести обманутой жены. Родившись недоношенным у умирающей в огне матери, он, казалось, был обречен на неминуемую гибель. Но не так просто погибнуть сыну великого Громовержца, его спасла всеобщая мать Гея – Земля.

Тут и пришел черед Зевсу проявить в своем образе рудимент давно отжившего матриархата – он зашил жалобно скулящего новорожденного в свое бедро и продержал в нем ребенка оставшиеся положенные месяцы. Мальчик родился во второй раз окрепшим и уже сияющим от счастья в предвкушении предначертанных ему благосклонной к нему судьбой бесчисленных пьяных оргий, вошедших в лексику языка под более «уважаемым» словом – «вакханалий».

Как известно, по легенде, именно празднества в честь бога Диониса послужили началом театральным представлениям. На этих празднествах пелись гимны – дифирамбы, которые

исполнялись певцами непременно в козлиных шкурах. Считается, что из дифирамбов, оплакивающих страдания Диониса, родилась трагедия, которая, в дословном переводе, и означает «козлиную песнь». Из радостных же, сопровождаемых шутками и весельем дифирамбов возникла комедия. О формах комического, или, если сказать по-другому, о неоднократном рождении комедии (как и ее «прародителя Диониса»), ее метаморфозах на протяжении истории человечества, и пойдет речь.

«С веселой толпой украшенных венками Менад и сатиров ходит веселый бог Дионис по всему свету. Он идет впереди в венке из винограда и украшенным плющом тирсом в руках. Вокруг него в быстрой пляске кружатся с пением и криками молодые Менады, скачут охмелевшие от вина неуклюжие сатиры с хвостами и козлиными ногами. (...) Под звуки флейт, свирелей и тимпанов шумное шествие весело движется в горах, среди тенистых лесов, по зеленым лужайкам. Весело идет по земле Дионис – Вакх, все покоряя своей власти. Он учит людей разводить виноград и делать из его тяжелых спелых гроздьев вино» (78, 136).

Таким видели Диониса древние. Видели настолько явно и реально, что невольно задумываешься, не идет ли речь об очередном «обожествленном предке»? (См. 1.3). А учитывая данные обстоятельства, скорей всего, Дионис – очень даже собирательный образ...

Как известно, в древнем Риме Сатурналии являлись празднествами рабов – в честь правления Сатурна, когда царило всеобщее равенство. Миром «наизнанку» можно назвать эти, открывающиеся жертвоприношениями, празднества – рабы уравнивались правами с господами, толпы народа веселились и безнаказанно бражничали на улицах и площадях города.

Вполне закономерно, что массово – эмоциональное самовыражение общества, именно комический его аспект берет свое начало у самых ранних истоков развития человечества. Ведь детство – это радужное, чистое мировосприятие, весе-

лый, беззаботный и непосредственный смех. И это незадачливое, наивное веселье ребенка, веселье, вызванное самодостаточной удовлетворенностью (в силу собственной еще неразвитости) окружающим миром не имеет ничего общего с той «грубой комикой», которую оправдывает М.Бахтин. (Речь идет о так называемом бытовом комизме – сфере физиологических проявлений жизни человека, низких словесных перебранках и т. д.) Человечество до подобного низкопробного юмора, получившего в наши дни определение «плоского», в те далекие времена то ли еще не дошло, то ли еще не опустилось.

Конечно же, как мы уже говорили выше, мировосприятию древних была свойственна полудикая нагота чувств, рождавшая первозданную, ничем не прикрытую свободу духа и отсюда – идиллическое и гармоничное восприятие столь чудесного (так как непознанного) для них мира. Подобная непосредственно – наивная оценка окружающей действительности – оценка ребенка, безропотно принимающего предстанный ему только открывшемуся взору мир таким, каков он есть, само собой, исключает любую, даже самую примитивную амбивалентность. В свою очередь, как мы говорили уже выше, подобное мировосприятие порождает спонтанный, беззапретный стереотип поведения, с первобытной вседозволенной моралью и гедонизмом.

Следовательно, комедийное самовыражение античного социума обусловлено именно этой, свойственной данной эпохе, свободой восприятия данного мира и конгениальным данному восприятию образом жизни. М.Бахтин пишет: «...живое ощущение народом своего коллективного исторического бессмертия составляет самое ядро всей системы народно – праздничных образов» (15, 351).

Как известно (и как мы также уже говорили) (см. 1.14.) каждый год на протяжении многих столетий в античных городах устраивались всенародные вакхические празднества – ше-

ствия в честь бога Диониса. Стиралась всяческая грань между патрицием и рабом, матроной и женщиной из лупанария. Все-го один день беснующийся на улицах города народ чувствовал себя безраздельным господином, и льющееся в изобилии вино еще выше возносило славу веселого олимпийца. Несомненно, что эти веселые, шумные вакхические шествия являли собой прообраз средневековых карнавалов, ибо во все времена и у всех народов была необходимость в массовом, коллективном «освобождении» населения, а точнее, черни от негативных, отрицательных эмоций, порожденных далеко не праздничными буднями. И излишним будет утверждать, что и того более необходимым это было правящим кругам... Приведем в пример одну из стран древнего Востока рассматриваемого исторического периода – Кавказскую Албанию.

Приблизительно в шестидесяти километрах от столицы Азербайджана Баку, в местечке под названием Гобустан, на десятки километров протянулась скальная гряда, испещренная петроглифами, оставленными первобытными жителями этого края. Самые ранние петроглифы датируются 6 – 7 тысячелетием до н.э. Так, по крайней мере, считают местные и иностранные специалисты. Несмотря на то, что археологи насчитали таких петроглифов в Гобустане более пяти тысяч (и исследования все еще продолжаются), хочется сказать сейчас лишь о нескольких. Читатель видел их хотя бы на картинках многих журналов – это изображения несколько человечков, исполняющих популярный до наших дней (это спустя «каких – то» несколько тысяч лет) народный азербайджанский танец «Яллы». И если также вспомнить о Гавалдаше<sup>33</sup>, на котором упражнялись в музыкальном искусстве древнейшие обитатели Гобустана, то воображением можно представить себе сцену, о которой помнят лишь эти безмолвные скалы: взявшиеся за руки мужчины двигаются по кругу, приплясывая и нагибаясь

---

<sup>33</sup> Большой плоский камень, издающий гулкие звуки разной тональности при постукивании маленьким камушком.

в такт звучания древнейшего инструмента, все быстрее и быстрее... Этот танец исполняли часто. И до охоты, и до боя, и после охоты, и после боя. И даже после сытной, такой нечастой еды.

Поколения сменялись, одно за другим проходили столетия и тысячелетия. И даже море, которое считается символом вечности и неизменности, отступило довольно далеко от скал. И истинно неизменным и вечным оказался танец древнейших жителей Гобустана, навеки запечатленным на застывших, но, как оказалось, отнюдь не безмолвных скалах. Спустя тысячелетия, к античному периоду, то есть к расцвету государства Албания, изменилась лишь «аранжировка» – гавалдаш уступил место камышовым флейтам и керамическим барабанам. Но древние племена по-прежнему совершали те же движения, исполняли все тот же танец «Яллы».

Конечно же, подобный способ, как мы его называли, массового «сброса негативности» несколько отличается от конгениальных действий эллинов и римлян, скажем, он по – восточному более музыкально – артистичен, эмоционально – выразителен. «Яллы», кроме данного описанного нами смысла имел и ряд других предназначений, к примеру, по истечении времен он приобрел символику воинственного танца. Приведем здесь в качестве примера небольшой отрывок из повести азербайджанского писателя и историка Кямала Алиева «Митридат из Атропатены»: албанские воины готовятся к решающей битве. «Под аккомпанемент камышовых флейт и небольших керамических барабанов албанские войны двигались по кругу, положив руки на плечи друг другу. Звучала протяжная мелодия, все быстрее выбивалась на барабане дробь. При каждом новом повороте светлоглазые мужчины издавали короткие воинственные клики:

– Ох – хей, ох – хей!» (9, 35). Итак, перед нами сцена, со всей точностью воспроизводящая петроглиф многотысячелетней давности...

Оставляя землю наших предков Албанию и «возвращаясь» в Европу, хочется не миновать в данном идейно – художественном анализе процесса эволюции эмоционального, комедийного самовыражения социума того немаловажного периода, когда вакханальные шествия постепенно уступали место средневековым карнавалам.

Мы в нашей работе уже подробно говорили о том, как эпоха античности уходила, а вместе с нею умирали и ее антропоморфные, прекрасные боги. Умирали медленно, с мучительной агонией, знаменуя тем самым конец торжества чистой, неразвращенной эстетики. Умирали, нехотя уступая место монотеистической религии с целым сводом аскетических законов. Уходит и Дионис, но существование его среди людей не прошло бесследно, в наследство им от этого незадачливого веселого божества достались те самые «священные хмель и оргийное самозабвение», что создают отнюдь не призрачную иллюзию гармонии личности и окружающего мира. «Дионисийское начало» в человеке, постепенно трансформировавшись сообразно изменившейся эпохе, решительно ступило в Средневековье.

В советском энциклопедическом словаре читаем: «Карнавал – вид массового народного гулянья с уличными шествиями, театрализованными играми» (159, 556).

Карнавал вобрал в себя множество обрядов и обычаев, берущих свое начало от языческих праздников. Обычно, это массовые «гулянья» в честь наступления весны, а праздничные «забавы», такие, как, к примеру, обливание водой, обсыпание разноцветной краской, разжигание костров – это самое что ни на есть зеркальное отражение античных праздников, когда зажигался огонь на алтарях богов и богинь, производилось так называемое «очищение» водой и т.д. и т.п.

Несмотря на привычную ассоциацию с карнавальным действием выливающегося в Смех массового веселья, есть еще

одно, прямо противоположное проявление этих праздничных «ряженных» процессий.

Это Мятаж. Смех и Мятаж – вот две стихийные, несовместимые, антагонистические Силы, в которые время от времени, поочередно, выливается процесс стихийного «массового сброса эмоций» низших слоев средневекового социума.

«Карнавал, так сказать, функционален, а не субстанционален. Он ничего не абсолютизирует, а провозглашает веселую относительность всего» (16, 211-212).

Представим колорит средневековой эпохи. Аскетические законы, диктуемые церковью, психологически и физически подавляют народные массы, в задавленных умах людей не встает даже самый естественный вопрос – почему Бог, страхом перед которым так умело манипулируют столпы церкви, дал человеку инстинкты одного рода, но установил в противовес им законы совершенно противоположного характера, направленные всей своей сущностью на подавление Им же данных инстинктов? А тех, кто смеют усомниться в подобном положении Богом (или церковью) порядке вещей, ждали обвинение в ереси, пытка и казнь. Но это уже совсем другая история...

Кроме всех этих ужасов мрачной эпохи Средневековья, добавим еще массовые эпидемии чумы, проказы и т.п., частые неурожаи, военные набеги бесчисленных врагов и постоянный, терзавший ум, душу, сердце и даже костный мозг человека страх перед воображаемой Божьей карой, чреватой нескончаемыми муками и в загробной жизни тоже (см. подробно выше, 2.6 «Трансформация индивидуально-эсхатологического восприятия европейского социума эпохи Средневековья»). И вот карнавал, во время которого «сверху», самым законным путем снимаются все, абсолютно все законы, чернь беснуется и даже безнаказанно безобразничает, в эмоциональном смысле сбрасывая тем самым с себя накопленную за целый год жизни голода, лишений, мучений, унижений и страха

«негативную энергию и агрессию». Повторяем, сбрасывая, а не направляя на своих мучителей<sup>34</sup>.

То, что во время карнавала все переворачивается с ног на голову, вполне естественно в свете данных обстоятельств. «Вниз, наизнанку, наоборот, шиворот-навыворот – таково движение» праздничного, карнавального действия. «Все они» (народные массы, участвующие в карнавале) «сбрасывают в низ, переворачивают, ставят на голову, переносят верх на место низа, зад на место переда, как в прямом пространственном, так и в метафорическом смысле» (15, 402). То есть невозможное, абсурд вступает в свои права, воцаряясь, он тем самым провозглашает свою возможность. Но всеобщее признание победы плотского начала над духовным, материального над идеальным (то есть сущность карнавализации) ограничено измерениями времени и пространства. После карнавала жизнь возвращается «в свое русло», первые снова становятся последними, шутовские короли обнажают свои лохмотья.

«...Участник карнавала – народ – абсолютно веселый хозяин залитой светом земли, потому что он знает смерть только чреватой новым рождением, потому что он знает веселый образ становления и времени...» (15, 271) Против кого же направлен народный Смех в карнавальную пору? По Бахтину, карнавальная стихия своей сутью утверждает бессмертие массового, целого, которое состоит из бесчисленного количества индивидуальных жизней. Подобно тому, как гибель зерна знаменует собой рождение нового (ростка), то и индивидуальные жизни, подобно клеткам тела, рождаются, существуют, затем умирают во имя целого. Значит, Смех направлен, прежде всего, против тех, кто слаб, убог, кто смешон в своей не-

---

<sup>34</sup> Повседневная жизнь также напоминала карнавальную «путаницу». Говоря словами Хейзинга, «жизнь была проникнута религией до такой степени, что возникала постоянная угроза исчезновения расстояния между земным и духовным. И если, с одной стороны, в святые мгновения все в обыденной жизни возвышается до освящения, - с другой стороны, священное постоянно тонет в обыденном из-за неизбежного смешения с повседневностью»(186,187).

способности к сопротивлению, кто не похож на общую массу, выбивается из нее своим комическим, в понимании беснующихся масс, несоответствием. Когда же Смех, по непостижимым силам, меняет свою направленность, то тут недолго и до мятежа.

Говоря об идеальной природе карнавала, которую описывает Бахтин, карнавальная смех – это не индивидуальная реакция на определенное, какое-либо веселое явление, а прежде всего «праздничный» смех (см. 15,106). Смех являлся некоторой безусловной «внешней защитной формой», «...он освобождал (в известной мере, конечно) от внешней цензуры, от внешних репрессий, от костра» (15, 105). Но самое главное, смех освобождал от внутренних оков, от внутреннего цензора, «от тысячелетиями воспитанного в человеке страха перед священным, перед авторитарным запретом...» (15, 105).

Вообще, такое естественное проявление человеческих эмоций, как смех можно назвать одним из самых проблемных в истории Средневековья. Смех запрещали, за смех наказывали, о смехе дискуссировали. В смехе, порой, усматривали угрозу и силу, его боялись и избегали.

Одной из главных стержневых идейных линий романа Умберто Эко «Имя розы» (о романе мы уже говорили выше 2.3., 2.4.) – это борьба героев за Смех. Именно проблема, которую условно можно сформулировать так: «Быть или не быть смеху?», лежит в основе идейного конфликта произведения.

В огромном монастыре, на вершине высокой горы, почти круглый год окутанной туманом, разворачиваются события детективно-исторического романа. В центре его - образ Хорхе Бургосского, не формального, а истинного владельца самой лучшей в то время (события происходят в XIV веке) библиотеки во всем христианском мире. Библиотека заключена в хитроумный, коварный лабиринт, потому что просвещение, в понимании церковных мракобесов, таких как Хорхе, вместе со светом несет и угрозу. Разгадать тайну лабиринта, также как и

тайну загадочной череды убийств, происходящей в аббатстве, должен герой романа, семиотик, бывший инквизитор Вильгельм Баскервильский.

На страницах романа возникают философские споры о предназначении смеха, его сущности, чреватости и вообще, дозволенности или нет. Причиной же преступлений, как выясняется в развязке произведения, оказывается книга – последний в мире экземпляр второй части Поэтики Аристотеля «Комедия».

Книга гибнет в огне. Организатором убийств оказывается Хорхе. Цель убийств – не донести до людей основную идею книги Аристотеля – Смех как познание истины.

Как всегда в своих фанатичных, ханжеских догмах пытаюсь манипулировать Писанием, столпы Церкви, и в их лице Хорхе ссылаются по данной спорной проблеме на поведение самого Христа. «Христос никогда не смеялся», – неопровержимо утверждает он. На что не менее подкованный в богословии Вильгельм отвечает: «Не уверен. Когда Он призывал фарисеев первыми бросить камень, когда вопрошал, что за образ на монете, взносимый в подать (...) – во всех этих случаях, по моему, Он остроумно шутил. Он шутил и с Каиафой: «Ты так сказал». /.../(196, 110-111)

Своему же ученику, наедине, остроумный Вильгельм иронически говорит совершенно иное: «Множество людей озабочено вопросом, смеялся ли Христос. Меня это как – то мало интересует. Думаю, что вряд ли, поскольку был всеведущ, как положено Сыну Божию, и мог предвидеть, до чего дойдем мы, христиане» (196, 135).

А дошли христиане эпохи инквизиции до того, что утверждали истину, исключая всякое сомнение. А это, как известно, самый верный путь к фанатизму. Как справедливо утверждает Ю. Лотман, «истина вне сомнения, мир без смеха, вера без иронии – это не только идеал средневекового аскетизма, это и программа современного тоталитаризма» (89, 479).

«Смех – источник сомнения» – убежден Хорхе (196, 109). Вильгельм же Баскервильский в конце романа в отчаянии восклицает: Антихрист «не из племени Иудина идет (...), а из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако чрезмерной. Из любви к истине» (196, 420).

Итак, Смех оказывается непобедимым оружием черни, и поэтому его так боятся сильные мира сего. Боятся и тщетно стараются изжить самыми нелепыми способами. «Пустословие и смехотворство неприличны вам» (12, 68) – пытается запретить смех Хорхе. Или: «Смех – это слабость, гнилость, распущенность нашей плоти, – обосновывает свой запрет тот же Хорхе, – это отдых для крестьянина, свобода для винопийцы» (196, 404-405). Но, как глаголет самая первая в истории истина, запретный плод сладок. «Смех» постепенно набирает действительную силу, а его беспощадные дети – Сатира и Сарказм с новым воодушевлением и яркостью воцаряются в искусстве. Появляется, как мы уже говорили, так называемая «смеховая культура», самовыразившаяся в произведениях таких европейских писателей, как Чосер и Рабле, Наваррская и Деперье и т.д. (см. выше), высмеивающих пороки своей современности с такой же остротой и беспощадностью, как античные Апулей или Петроний разоблачали в своих произведениях недостатки своего времени.

Вообще, действия «шиворот – навыворот», «вверх тормашками» – это тоже своеобразная, очень даже явная форма протеста против сущего. И речь в данном случае идет не только о народных «беснованиях» в карнавальную пору, выливающих в имитацию, транслирование жизни «наоборот», так сказать, ее «абсурдизацию». В искусстве смехотворному переиначиванию подвергались веками вдалбливающиеся неимущим классам в качестве неопровержимых святых истин постулаты, и этот факт, как не странно, вызывал ханжеские нарекания типа «богохульства» или «святотатства» только со стороны классов имущих.

В романе Умберто Эко «Имя Розы» показано, что даже в стенах монастыря имеет место развитие «смехового» искусства – абсурдно переиначиваются библейские образы в нелепые иллюстрации прямо на полях Псалтыря, которые вызывают восторг и смех у монахов. «На полях Псалтири был показан не тот мир, к которому привыкли наши чувства, а вывернутый наизнанку, (...) лукавый рассказ о мире вверх тормашками, где псы бегут от зайцев, а лани гонят львов. Головки на птичьих ножках, звери с человеческими руками, (...) головы, ошестинившиеся ногами...» И т.д. (196, 66). Подобные же абсурдные образы фантастических созданий мы видим в романе также и на фронтонах церкви аббатства. То есть, в общей сложности, печатью карнавальности отмечены самые святыя святых (в идеале) в средневековом обществе – догматы главенствующих постулатов (Писание) и место наивысшего (тоже в идеале) служения Богу (монастырь).

Весь этот абсурдный мир «наоборот» напоминает так называемый «звериный стиль», берущий свое начало в германском искусстве, сущность которого заключалась, словами А.Гуревича, в «сознательном нарушении реальных пропорций, гипербализации страшного и уродливого, тяготении к изображению чудовищ» (42, 279). Это, как верно заключает ученый – «коренная черта искусства и неотъемлемая сторона переживания действительности и самоощущения средневекового человека» (42, 280).

Печатью карнавальности в средневековом обществе отмечена в романе и самая высокая идея познания и просвещения. В сущности, как мы уже отмечали, самого просвещения как такового нет, а есть запутанный, коварный лабиринт, преграждающий путь к этому великому знанию. Если и существуют какие – то ничтожные шансы добраться до великих сокровытых в лабиринте истин, то уж точно, «вынести» их из него жажущим Знаний людям шансов и того меньше... То есть истина сокровыта, надежно спрятана от мира, она заточена в непобеди-

мый, хитроумно сконструированный лабиринт, пока лжеистина и вечная ее обманчиво – сладкая «глазурь» – ханжество правят несправедливым судом на свободе.

Очень распространены были в средние века так называемые пародии, подвергающие травестийному переименованию церковные каноны и Писание. Подобных пародий очень много. Среди них – «Вечеря Киприяна» («Киприянов пир») (приблизительно V-VII вв.), а с X-XI вв. – пародии на молитвы «Отче наш», литании, «Аве Марию», даже на проповеди и различные церковные постановления и папские буллы.

Преломленное через подсознание как видение молодого монаха Адсона, мы видим в романе еще одно проявление «мира наизнанку», «жизни вверх тормашками». Ему снится смехотворная «белиберда», покруче бутофоричных иллюстраций с фантастическими образами к псалтырям и тех же уморительно – странных изображений на капителях церкви. Только после истолкования семиотиком Вильгельмом сон этот перестает быть абсурдной бессмыслицей. Он находит связь видений Адсона с картинами из гротескной пародии «Киприянов пир» и, в свою очередь, видений и пародий вместе взятых – с реальными, происходящими событиями. «Люди и события последних дней стали у тебя частью одной известной истории, которую ты или сам вычитал где-то, или слышал от других мальчиков (...) Это же «Киприанов пир» (196, 373).

«Киприянов пир» – ярчайшее проявление «смеховой культуры» Средневековья анонимного автора, сущность которого – в абсурдном пересказе Священного Писания «шиворот – на выворот», «наизнанку», «вверх тормашками». Само собой, несмотря на строжайшие запреты (а может и в виду последних) – «Киприянов пир» был известен всем и каждому, он являл собой самую знаменитую и любимую черню и монахами смехотворную историю, над ней потешались, ее обсуждали, ею восхищались. Дремавший у Адсона глубоко в подсознании (как у всякого монаха), текст «Киприянова пира» проявляется

у него во сне следующим образом: ему грезится непристойная, разгульная оргия, участники которой... почти все уважаемые персонажи Писания. «...Адам поперхнулся, изbleвал, и вино пошло у него из ребра. Ной сквозь сон поносил Хама, Олоферн храпел в безмятежности, Иова спал как убитый, Петр бодрствовал до петушьего крика, а Иисус внезапно пробудился, услышав, как Бернард Ги с Бертраном Поджеттским (реальные Адсону образы инквизиторов) сговариваются сжечь девушку. И воскричал: «Отче! Если только ты можешь! Да минует меня чаша сия!» и т.д. (196, 368).

Вильгельм Баскервильский так комментирует видение Адсона: «Оттолкнувшись от маргиналий Адельма (смехотворных иллюстраций к Псалтырю), ты дал жизнь веселому карнавалу, в котором все на свете как бы перевернуто вверх тормашками. (...) Твой сон опровергает все заповеди, которые в тебя вдолбили» (196, 374).

Итак, выходит, недаром столпы Церкви так настойчиво не приветствовали смех простолюдина. Смех не только частенько направлялся против оных, это не только отрицание и порицание их идеалов, а также ирония над положенными ими же законами, это еще и самый верный путь к Свободе. Смех лишает страха, он раскрепощает, он освобождает душу и заставляет стать свободным тело. Любая же свобода начинается с вольности мысли. «Карнавал освобождает мысль» (89, 477).

Снова обратимся к роману Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль», в котором подвергаются пародийному травестированию как средневековое учение о вере, так и сопряженные с сохранением ее существования церковные каноны. Так, в VI главе I части мы читаем о том, каким удивительным способом был рожден Гаргантюа. На фоне пестрого, изобилующего всевозможной снедью, праздника совершается данное событие, весь смысл которого – традиционная для Рабле пародийная травестия реальной действительности, замена «верха» «низом», перевертывание «с ног на голову», противо-

поставление телесной, материальной сущности – лицемерно-ханжеским догмам и мнимой святости. Карнавальность присутствует во всем – и в подробном описании процесса родов Гаргамеллы (140, 45) (М.Бахтин использует очень точное определение – «анатомия телесного низа») (15, 244), и в замысловатом, «травестийном» пути «наоборот» младенца из утробы матери наружу (через вену, затем диафрагму и, в конечном итоге – через левое ухо) (140, 46), и в смысле его первого крика «Лакать! Лакать! Лакать!» (140, 46). «Разве тут что-нибудь находится в противоречии с нашими законами, с нашей верой, со здравым смыслом, со Священным писанием? Я, по крайней мере, держусь того мнения, что это ни в чем не противоречит Библии. (...) Ведь если для бога нет ничего невозможного, и если бы он только захотел, то все женщины производили бы на свет детей через уши! (140, 46).

Мир «наоборот», «наизнанку», который в романе Эко «Имя розы» проявляется в смеховых карикатурах, в образах больного воображения монахов, а также в жуткой, абсурдной действительности, у Рабле выливается в карнавальную, веселую, «дионисийскую», пародийную реальность. Страшные потусторонние образы не парализуют воображение своей фантастически – кошмарной сущностью а, говоря словами Бахтина, «превращают мрачный эсхатологизм средневековья в «веселое страшилище» (15, 256). Очень ярок в этом плане эпизод о «Пророческой загадке», эсхатологический смысл которой представлен в раблезианском, травестийном плане. В загадке, в стиле последней книги Нового Завета – Откровения, говорится о грядущем конце Света.

Когда грешников в мире станет настолько много, что они

Людей любого звания совратят (140, 156),

Многих,

...слова прельстительные их,

Натравят на друзей и на родных (140, 156),

то губительный Потоп снова покроем землю, не щадя даже «безвинный скот» (140, 156)

Зачем покорно целыми стадами  
Они идут со всеми потрохами  
Не идолам на жертвоприношение,  
А смертным на обычное съеденье (140, 157)

Непримиримая вражда людей  
В изрядное расстройство и кручину  
Введет шарообразную махину (140, 157).

Будут происходить страшные природные катаклизмы:

Итак, земля за краткие мгновенья  
Претерпит столь большие разрушенья,  
Что те, кто смог ее поработить,  
Не станут больше властью дорожить (140, 157).

Однако еще оставшиеся в живых увидят  
Огонь, разлившийся по небосводу,  
Чтоб высушить нахлынувшую воду.

После этой глобальной катастрофы,  
Когда ж пройдут событий этих дни,  
Да будут с ликованием одни  
Богатствами и манною небесной  
Награждены обильно и чудесно,  
Другие ж превратятся в бедняков (140, 156-157).

Герой Гаргантюа толкует это эсхатологическое пророчество в естественном евангельском духе. В «ликновании», по его мнению, после конца Света будут пребывать люди, «преданные евангельскому учению» и всю жизнь, поэтому, переносившие страдания. «...Однако ж счастлив тот, кто, не смущаясь этими гонениями и не соблазняясь и не обольщаясь влечениями плоти, прямоком идет к цели, которую предрека-

зал нам господь устами возлюбленного своего сына» (140, 157).

Однако благочестивой версии Гаргантюа о смысле пророческой загадки противопоставляется «карнавальное» ее переименование другим героем романа – братом Жаном. Его толкование драматических картин гибели мира – острая, травестийная пародия на всякого рода религиозные ужасы и пророческие кошмары. «Вычитывайте (...) любые иносказания, придавайте (...) самый глубокий смысл, выдумывайте сколько вашей душе угодно... (...) А я вижу здесь только один смысл, то есть описание игры в мяч...» (140, 158). Итак: совратители людей, в его трактовке – это игроки в мяч. «Верят первому, кто крикнет и как пролетит мяч» (140, 158). Потоп – это струящийся с игроков пот. Стада, идущие «со всеми потрохами» – это «плетенка ракетки из бараньих или козьих кишок» (140, 158). Под шарообразной машиной подразумевается вовсе не земной шар, а обыкновенный мяч. Небесный огонь, высушивающий затопившие землю воды – это обычный процесс обсушивания игроков после игры перед ярким огнем. Ликование и манна небесная – удел и награда победителей, бедняки же, конечно же, проигравшие.

Таким образом, в карнавальном плане, в стиле пародийного «Киприянова пира» представляется Рабле христианская эсхатологическая доктрина, травестийное переосмысливание общепринятых ригористических понятий проецируется в веселый, пародийный мир «наоборот», мир, возможно, более реальный...

Приведем также в качестве примера эпизод, который представляет собой ярчайшую «смеховую», «дионисийскую», гротескную пародию на религиозный фанатизм и невежество. Попавшие в «беду» благочестивые паломники (их нечаянно проглотил Гаргантюа), чудом спасшись, оказываются жертвой «потопа», произошедшего по причине отправления естественной «надобности» того же Гаргантюа. Налицо карнавальный,

раблезианский прием материального «снижения» ценностей – «низ» (чрево Гаргантюа), затем «потоп» (в телесной «низменной» субстанции). (140, 116-117).

После этих «бед» паломникам не приходит в голову ничего более уместного, чем заголосить псалмы, благочестивый смысл которых пародийно перекликается с постигшими их злоключениями:

Благословен Господь, который не дал нас в добычу зубам их (140, 117)...

Или:

Когда б возгорелась ярость их на нас, воды потопили бы нас...

Или:

Перешла бы душа наша воды бурные (140, 117).

Как пишет Бахтин: «Здесь отрицается вовсе не вера, а грубые суеверия паломников» (15, 338). Когда Грангузье, отец Пантагрюэля, спрашивает у горе-путешественников о цели их паломничества, они отвечают, что ходили замаливать святого Севастьяна, «чтобы он чуму от них отвел» (140, 132). Далее выясняется, что паломники уверены в том, что повинен в бедствии именно этот святой, и сказали им это их благочестивые проповедники. «Чума убивает тело, – в возмущении восклицает Грангузье, – а эти чертовы обманщики отравляют души бедных простых людей» (140, 132).

На концепции «смерть – обновление» (15, 356), которая является в романе символическим выражением феномена социально-психологической трансформации - Средневековье – Возрождение, построен весь роман Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль: рождение Пантагрюэля через смерть своей матери Бадбек (кн.2, гл.3), гротескное изображение некоторых событий (проглатывание Гаргантюа паломников), гротескные размеры тел - «О происхождении рода гигантов» (кн.1, гл.1), «О том, как Гаргантюа был одет» (кн.1, гл.8), «О детстве Пантагрюэля» (кн.2, гл.4) и т.д. Идеино-художественный анализ

концепции «смерть – обновление» уже проделан литературоведом М. Бахтиным, и не является предметом нашего исследования. Приведем лишь некоторые примеры.

В главе «О том, как Гаргантюа был одет» Рабле подробно описывает колоссальные размеры гардеробных принадлежностей младенца: «На его рубашку пошло девятьсот локтей шательродского полотна и еще двести на квадратные ластовицы под мышками» (140, 48); «На его куртку пошло восемьсот тринадцать локтей белого атласа...» (140, 48); «На штаны пошло тысяча сто пять с третью локтей белой шерстяной материи» (140, 48). И т.д. В главе «О детстве Пантагрюэля» новорожденный сын Гаргантюа «высасывал молоко из четырех тысяч шестисот коров» (140, 173), а однажды, проголодавшись, «схватил корову за ноги и отъел у нее половину вымени и полживота вместе с печенью и почками...» (140, 173) Такая печальная участь постигла корову потому, что Пантагрюэль родился, как отец, великаном – «лохматым, как медведь» (140, 171). Когда же младенец без труда «разорвал на части» «громдного медведя» (140, 173), то Гаргантюа вынужден был посадить его на четыре цепи. «Одну из этих цепей и сейчас еще можно видеть в Ла-Рошели, – по вечерам ее поднимают в гавани между двумя большими башнями...» (140, 174).

Феномен гротескного изображения тела в искусстве Средневековья уходит корнями глубоко в мировоззренческие особенности социума. Так, о подобном изображении у Рабле, роман которого вобрал в себя все особенности средневековой культуры, Бахтин говорит следующее: «Гротескное тело (...) – это становящееся тело. Оно никогда не готово, не завершено: оно всегда строится, творится и само строит и творит другое тело...» (15, 343). Гуревич пишет: «Гротескное тело представлялось неиндивидуализированным, незавершенным и постоянно взаимосвязанным с рождающей его и вновь поглощаемой землей» (41, 49). Все функции тела совершаются «на границах тела и мира» (15, 344), поэтому гротескно изображают-

ся именно те его части, которые выходят за его пределы своей выпуклостью. «Ведь все эти выпуклости (...) характеризуются тем, что именно в них преодолеваются границы между (...) телом и миром» (15, 344). И именно те части гротескного тела в нем преобладают, что снижают возвышенное к низменному, идеальное к материальному. «Нарушение всех границ между телом и миром, текучесть переходов между ними – характерная черта средневековой народной культуры и, следовательно, народного сознания» (41, 49).

Чем же объясняется явление образа гротескного тела в мировосприятии средневекового социума, нашедшее выражение в средневековом искусстве? Как пишет Гуревич, тем временем, когда общество было на стадии натурально – хозяйственных отношений, что на уровне сознания означало ощущение неразделенности с землей, «неполной своей выделенности» из окружающего мира, отношение «к природе как к продолжению его собственного «я». (41,48). Человек эпохи господства натурального хозяйства часто изображался неотделимо от природы, почти слитно с ней. (Синкретические, миксантропические образы людей в легендах и сказаниях древности и Средневековья). Трансформация этого мироощущения наступает со сменой натурально-хозяйственных отношений промышленными, человек обретает относительную от природы независимость и превращается в ее создателя и творца. В Средневековье «вечно обновляющееся родовое тело космично, универсально и бессмертно – в противоположность завершенному, строго отграниченному и индивидуальному телесному канону искусства и литературы нового времени» (41, 49).

Но вернемся к нашей проблеме. Прослеживание трансформации архетипа «дионисийского начала» приводит нас к выводу, что в Средневековье сложная, амбивалентная действительность оказывается бурным, умопомрачительным «карнавалом». Карнавалом абсурда. Карнавал с масками, передеде-

ваниями, шутовством и действиями «вверх тормашками». Нельзя здесь не припомнить сцену из романа Д. Мережковского «Леонардо да Винчи», когда создается впечатление, что с ног на голову перевернулся весь мир, святое заменилось святотатством, божье – дьявольщиной, человеческое – изуверским, абсурдное – реальным – и все эти действия «наизнанку» происходят в самом сердце (как принято считать и понимать) – «святая святых» – среди наивысших по сану столпов церкви...

Речь идет об описании «бесстыдных игрищ ночью, после пира в залах Ватикана, перед Святейшим Отцом, его родною дочерью и толпой кардиналов; прекрасная Джулия Фарнезе, юная наложница шестидесятилетнего папы, изображаемая на иконах в образе Матери Божьей; двое старших сыновей Александра, дон Чезаре, кардинал Валенсии, и дон Джованни, знаменосец римской церкви, ненавидящие друг друга до каинова братоубийства из-за нечистой похоти к сестре своей Лукреции» (95, 471).

Теперь мы видим, какие «очертания» приобретает «карнавал», тем более, не происходящий «понарошку» и каким реальным может стать абсурд, тем более происходящий «всерьез». В этой связи настало время поговорить о второй стихийной силе «карнавала» – Мятеже, путь к которому, тем не менее, лежит через стихийную силу «карнавала» «первую» – Смех.

Во-первых, Смех частенько – проявление самой злой силы. Это и высмеивание, это и издевательство, это и посрамление. Смех бывает злораден, ядовит, беспощаден. Еще в ветхозаветные времена Хаму пришла в голову неудачная мысль посмеяться над наготой отца. Как результат – страшное проклятие Ноем, обрушившееся на всех возможных и невозможных потомков нерадивого сына, и как еще более печальное следствие – исполнение этого проклятия<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Обоснованная версия д-ра Г. Геллея. «Да будешь проклят ты, Хам, за мерзость подобную! И да будут рабами сыны сыновей твоих у сынов сыновей братьев

Легенды также гласят о том, как некие девицы злорадно посмеялись над наготой Василия Блаженного. Их также ждала суровая мистическая кара, правда не столь глобального значения, как в первом случае. Они ослепли. (Назидательный смысл наказания видно такой – не омрачайте невинности взора своего, скромные девы, не смотрите, куда не надо).

И если мы уже говорили, что Смех – это самый верный путь к свободе, то здесь же, используя слова Ю. Лотмана, скажем, что «Смех не всегда служит свободе» (89, 477). Ибо Мятеж – это безумная, доходящая, частенько, до абсурда свобода для одних и нечто до трагедии противоположное – для других.

Заложенный в человеке архетип «дионисийского начала» в Средние века весьма отличался от античного. Это уже не те радужные вакханальные шествия буйного веселья «во главе с Дионисом». Трансформация эмоционального самовыражения общества к Средним векам имеет результатом карнавальное действо, где не обходится без кровопролития на потеху толпе, имеют место грабежи и всяческие иные безобразия. Во время карнавала также непременно использовалась (и очень добросовестно) виселица и дыба. Такую личину имеет дионисов «след» в Средние века.

---

твоих!» (Быт, 9:25-27). Генрих Геллей считает, что история подтвердила исполнение пророчества. Потомство Хама (население центральной Аравии, восточного побережья Средиземноморья, Африки) действительно, по большому счету, заняло подчиненное положение среди других народов, и начало этому было положено тогда, когда израильтяне овладели Ханааном, «отцом» которого считается Хам. (Быт. 9 :22)(Ханаан находился между Евфратской долиной и Египтом, двумя главными центрами древнего мира). Потомки Иафета, распространившиеся на территории современной Европы и в районах Черного и Каспийского морей, стали кавказской расой Европы и Азии. Можно со всей смелостью утверждать, что потомки Иафета уже не одно тысячелетие правят миром; политическая власть, науки, искусства практически принадлежат им, и начало этому было положено тогда, когда греки овладели Сидоном, а римляне – Карфагеном. И действительно, потомки Иафета «вселились в шатры Симовы». Они овладели большей частью мира и тем самым вытеснили потомков Сима (евреев, сирийцев, эламитов и др.), которые занимают довольно незначительное место на земле. (См.35,82).

Мировосприятие социума в Средневековье характеризуется, как мы знаем, тем, что любые нравственно-политические идеи и понятия воспринимались сквозь призму проникшей во все сферы общественной и сознательной жизни провиденциально – догматической, ригористической религиозной системы. Два полюса были основой мироотношения человека – Бог и Сатана, основным же и единственным институтом божественной власти на земле – церковь.

Распространение ересей, инициированных «колоритной» действительностью (голод, болезни, нищета, непрекращающиеся междоусобные войны) – не малозначимый феномен в истории средневековой церковно-феодальной системы. Социальный психолог Б. Ерунов считает, что двуполюсное мироотношение, характерное социуму Средних веков (Бог – Сатана) направляло политическое недовольство масс в религиозное русло, обуславливало борьбу против церкви. «В эпоху Средневековья любые нравственно-политические идеи (...) в эмоциональном сознании религиозного человека звучали как голоса Бога и Сатаны (...), в результате чего переживания морального и политического плана оказывались окрашенными в религиозные тона» (57, 114). Подобное явление в социальной психологии называется социальным смещением чувств (57, 116). Таким образом выходит, что ересь в Средние века – это протест против всей феодально-монархической, церковно-схоластической, экономической, социальной систем вместе взятых, который выразился в религиозной форме.

Итак, Мятаж – вторая стихийная сила «дионисийского начала», безумная, доходящая до абсурда свобода для одних...

В романе Умберто Эко «Имя розы» очень красочно показана одна из таких «свобод». Это – жуткий, бесовски неуправляемый «карнавал» народных масс, до абсурда перевернувших с ног на голову общепринятые каноны, потерявших твердую почву истины под ногами. Предводительствовал этим «карнавалом» харизматический лидер Дольчино (об инсур-

гентных движениях в романе, а также о Дольчино см. 2.3 «Конфликт – движущая сила прогресса», 2.4. «Пляска Смерти»). Начав свою смутьянскую деятельность как обычный спиритуал, он пошел много дальше их принципов. Если последние, не без некоторого основания, проповедовали идею «бедности Христа» для себя и для других (что, понятно, было громом среди ясного неба для церковных столпов и иных богачей), то Дольчин объявляет свободу абсолютно на все – на право захватывать чужое имущество, обладать чужими женщинами, убивать несогласных... Движение необычайно разрослось, к нему примкнули тысячи сторонников «свободной» жизни. «Из жажды покаяния и из намерения очистить мир могут выйти кровопролитие и человекоубийство...» – говорит один из героев романа (12, 186). И философское умозаключение другого героя: «Толпа, охваченная особым экстатическим порывом, обычно путает дьявольские законы с божьими» (12, 161).

Конечно же, вполне понятно, что участники подобных движений – это гольтьба, чернь, для которой такие как Дольчин олицетворяли «борьбу, уничтожение власти господ»... (196, 228) Умберто Эко же подвергает психологическому анализу факт участия в этих движениях личностей другого рода. Один из героев романа, бывший участник этого движения Ремигий, спустя тридцать лет так объясняет свое «дольчинианство»: «Для меня это было... (...) Что-то похожее на громадный праздник, на карнавал. (...) Проповедники сказали: «Истина даст вам свободу». И мы превратились в свободных и считали, что это и есть истина» (196, 229). Итак, Ремигий – часть этой толпы, обуянной жаждой свободы, которая проявилась на деле в кровавый поход, карнавал разрушения, абсурдную реальность. Мятеж был на лицо. «Это был – объяснял Ремигий, – буйный карнавал, а на карнавалах все всегда вверх тормашками» (196, 229). И снова звучит сомнительная идея «очистить мир», и как абсурдный ее результат – страшное

кровапролитие – устами Ремигия: «Мы хотели лучшего мира, покоя и благодати, и счастья для всех. (...) ради справедливости и счастья мы пролили немного крови» (196, 330). Немного крови... Не хочет ли сказать Умберто Эко устами своего героя, что никакая истина не имеет право на кровь. Даже на самую малую. Да и кто определит границы? Здесь же мы видим, что становится с истиной, которая зиждется на трупах инакомыслящих. Это даже уже не фанатизм. Это самый обычный «карнавал» преступлений, карнавал абсурда... Но это вечная тема, которая также относится к числу «совсем других историй»...

Однако всякому разгулу столь пагубной свободы есть, как и любому, пусть даже абсурдному карнавалу, естественный финал. «Невежественное сумасбродство» Дольчина и им подобных «не оставит следов, оно исчерпается, как исчерпывается карнавал, и не так уж страшно, если во время праздника (...) будет воспроизведен (...) обряд крещения навыворот (196, 405).

О природе зарождения движений, подобно дольчинианскому, философствует в романе Вильгельм Баскервильский. Оказывается, не надо быть великим преобразователем, чтобы собрать большое число сторонников своей, какой бы она ни была, теории. Люди в больших количествах примыкают к движению по той простой причине, что с детства, от отцов и дедов слышали рассказы о великих преобразователях и близких к идеалу братствах и общностях. Мечтая о лучшей жизни, люди верят, что именно то движение, ряды которого они пополнили, и есть то самое... совершенное.

«– Значит, каждому движению достаются в наследство дети предыдущих движений?» – спрашивает наставника весьма смысленный ученик его Адсон.

«– Разумеется, потому что в движениях участвуют большей частью простецы, далекие от теорий», – отвечает Вильгельм (196, 165-166).

О подобных движениях, имевших место в средневековом социуме можно говорить много. В основном, они, как известно, причиной своей имеют естественное стремление человека к лучшей жизни, а обусловлены же, по большей части, специфическим мироощущением средневекового человека незыблемой веры в проповедующиеся Церковью каноны религии.

В том же романе «Имя розы» Умберто Эко рассказывает нам о так называемых «пастушатах», достаточно широком движении, бесчисленные члены которого, явно, были одолеваемы массовым «карнавальным» психозом. Цель конечно же, Завоевание Святого Гроба Господня у неверных. Вдохновители движения – «выгученики монастырей и епископских училищ» (196, 160), которых вряд ли вообще знали в лицо члены движения: «...когда многие тысячи людей, поверив какому-то обещанию, объединяются и начинают требовать обещанного, они не склонны задаваться вопросом, кто же именно говорил с ними, кто их объединил» (196, 160).

Движение «пастушат» разрасталось, все более вбирая в себя сброд страны, переходя из города в город, грабя и убивая невинных жителей. Карнавал абсурда был завуалирован прекрасной, с точки зрения общепринятых специфических понятий народа средневековой Европы, целью – «перебить врагов истинной веры» (196, 159). Только мало кто думал об этом всерьез, как всегда сработал абсурдный закон манипуляции «святыми истинами», люди просто «мечтали оказаться подальше от распроклятой родины» (196, 159). Говоря словами Хорхе, это движение, «проповедуя насилие, и погибло от насилия» (196, 405).

В 1212 году одному немецкому мальчику по имени Николас якобы явилось видение, что Гроб Господень будет освобожден не мечом, а миром, лишь беспорочными отроками. Мальчик смог убедить в правдивости своего видения окружающих. Движение разрасталось, пополняясь, в основном, детьми. В историю это движение и вошло как «детский кресс-

товый поход». Конечно же, до Палестины они не дошли... Карнавал абсурда закончился плохо – большинство детей погибло по дороге, еще в своей родной стране от голода и холода, другие же попали в рабство к сарацинам.

В этой истории многое покрыто мраком. Например, некоторые исследователи считают, что это не был вовсе «детский крестовый поход». Ссылаясь на то, что в средневековых хрониках сторонники Николаса именуется словом *puerī*, что и означает «отрок», они проводят аналогию со средневековыми странами, в том числе и Русью, где отроками называли и последних из последних – слуг и рабов. Поэтому есть версия, что это был не «детский крестовый поход», а «паломничество бесправных простолюдинов» (112, 245).

Здесь же приходит на ум старинная, всем известная немецкая легенда «Крысолов из Гамельна», когда после того, как вывел из города крыс, таинственный крысолов, заиграв на своей волшебной флейте, уводит из города и детей:

И в тот же миг на звуки эти  
Из всех домов сбежались дети,  
И незнакомец всех гурьбой  
Повел их в Везер за собой... (112, 249).

Исследователи нашли немало доказательств того, что средневековое гамельнское предание скрывает самую настоящую трагическую быль. За сказочным обрамлением и фантазией здесь сокрыта все та же история о поломничестве из родных мест массы детей и потом их таинственном исчезновении. По одной из версии, это также вовсе не были дети. Интересно, что по легенде, они вышли из города, пританцовывая под флейту загадочного «крысолова». Дело в том, что в те времена по Европе ходило странное заболевание, вошедшее в историю под названием «танцевального психоза». Было ли это заболевание психическим, или в несчастных действительно вселялись, как тогда безукоснительно верили, бесы – неизвестно.

Но люди, массами подвергаясь этому странному психозу, уродливо дергались в демонической пляске до тех пор, пока не погибали... Вот, поистине, карнавал смерти.

Кто знает, как было на самом деле... Только впечатление, что все сказанное – звенья одной, пока разрозненной цепи.

Но вернемся к феномену «движений» в средневековой Европе и попытаемся разобраться в глобальных причинах их зарождения. Для этого необходимо представить колорит эпохи, о которой идет речь.

Незыблемая вера в библейские каноны подвергается большому испытанию – европейский средневековый человек не может понять, почему Господь позволил мусульманам взять Иерусалим (выходит, что вместе с гробом Сына Божьего – Христа). Смута времен, которая, как мы говорили, характеризуется зарождением различных лжеучений и сект, достигла своего апогея. Вальденсы, катары, дольчиниане, спиритуалы, минориты, сомнительные «полубратья» – и все проповедуют что-то свое, порой, до абсурда извращающее, ставящее «вверх тормашками» церковные каноны. И люди, у которых просто почва уходит из-под ног от всей этой неопределенности и сумбурности бытия, теряются в этом потоке истин и лжеистин. С другой стороны, не будем забывать, что именно этот период в истории Европы знаменуется резким демографическим взрывом. Голод и отсутствие иной перспективы гонят людей в города. А из городов – в другие города. А из этих городов – куда-нибудь подальше из неприветливой своей страны – хоть за море, хоть За Гробом Господним, хоть к черту на рога.

Итак, истина, во имя которой можно даже умереть. Истина, не терпящая сомнений. Истина, объединяющая людей в массы и заставляющая их бесноваться в карнавале «танцевального психоза», то есть абсурда. И жертвы. Бесчисленные жертвы карнавалов и игрищ. Вспомним здесь карнавализованные ритуалы фашистских факельных шествий или же,

принявших форму парадов с идеологически – агитационной сущностью «карнавалы» советского времени...

Хочется закончить прослеживание трансформации комедийного самовыражения социума в плане его, как мы условно назвали, Второй стихийной Силы карнавала – Мятежа словами из финальной сцены того же романа Умберто Эко «Имя розы»: «Должно быть, обязанность всякого, кто любит людей, учить смеяться над истиной, учить смеяться саму истину, так как единственная твердая истина – что надо освободиться от нездоровой страсти к истине» (196, 420). Чтобы не вышло рокового абсурда.

\* \* \*

Трансформация архетипа комедийного самовыражения социума в плане так называемой первой стихийной Силы карнавала – Смеха имеет судьбу не столь плачевную. Сейчас, в наши дни карнавалы, к примеру, в южно – американских странах, носят характер той первозданной легкости и веселья, чем характеризовались танцевальные безобидные шествия «во главе с Дионисом» еще на заре Античности. «Священный хмель и оргийное самозабвение» снова трансформировались, если так можно выразиться, в свою «исходную форму», сущность вакхических массовых «торжеств», словно, вернулась на «круги своя». И это победа. Победа первозданного «дионисийского начала», победа прекрасного над ужасным, эстетичного над уродливым, истинно человеческого над антигуманным и пагубным... Это победа «нового обретения себя в Боге».

## 2.10. Последний рыцарь

*(к проблеме особенностей и трансформации рыцарского идеала)*

Один из элементов коллективного бессознательного – исходный архетип «самость» (Юнг, см. с. 14) в Средние века трансформировался в характерный европейской культуре своими неповторимыми особенностями рыцарский идеал. Данный архетип в одном из своих дальнейших самовыражений сформировал целую рыцарскую эпоху в Европе со свойственными ее социуму особым мировосприятием и стереотипом поведения.

В уме каждого человека явление героического рыцарства ассоциируется с эпохой мрачного Средневековья. При чем сам рыцарский идеал, имевший место в умонастроениях того времени, представлял собой противоречивое явление, в котором запечатлелась и фантазия, и иллюзия, и сознательная фикция, и глубочайшая наивность, и самые что ни на есть отрицательные черты. Кроме того, рыцарский идеал, добросовестно пройдя через все Средневековье, претерпел ни одну трансформацию, вступив в эпоху Ренессанса уже его блеклой, безжизненной тенью. Недаром, умирающий Дон Кихот первым и последним делом «осудил рыцарские романы» (152, 509), и лишь после этого уснул вечным сном.

Об этих особенностях рыцарского идеала, а также его трансформациях по мере развития средневекового общества и пойдет далее речь.

Читаем у Й. Хейзинга: «Восприятие общества в свете рыцарского идеала придает своеобразную окраску всему окружающему. Но цвет этот оказывается нестойким...» (186, 82). В чем же эта нестойкость, уязвимость рыцарского идеала? Ни в том ли, что проявлялся он больше в обусловленной средневековым мышлением фантазии, чем в жизни? А если и проявлялся в жизни, то, снова используя слова Хейзинга, «в каче-

стве корректива того непостижимого, что несла в себе (...) эпоха» (186, 82). И что же такого непостижимого несла в себе эта эпоха? Не боясь показаться циничными, прямо скажем: ничего хорошего! Войны и опять войны, беспорядок и путаница в жизни, плохая дипломатия в политике, и поэтому снова войны, которые, если в лучшем случае, заканчивались, то непременно начинались снова. Да и эти самые бесконечные войны, в большинстве своем, сводились, в основном, к подлым набегам, которым никто не видел конца, и уже никто не помнил начала.

Все дело в историографии. Это она, заблудившись в дбрях беспорядочной политики и ее плачевных результатов, потеряв ту нить, что делает явным и наглядным человеческую историю, претворила в действительность вымышленный рыцарский идеал. Именно вымышленный. Так, по крайней мере, считает Хейзинга: «...тем самым она (историография) сводила все к прекрасной картине княжеской чести и рыцарской добродетели, к декоруму игры, руководствовавшейся благородными правилами, – так создавала она иллюзию порядка» (186, 83).

Итак, архетип самовыражения личности постепенно создает иллюзорный, спроецированный естественным стремлением к идеалу, образец героя.

Теперь мы будем говорить о том, что представлял собой этот «вымысел», и каким образом он повлиял на умонастроевание целой эпохи, создав бесчисленное количество рыцарей-героев действительности и вымышленных идеальных рыцарей – героев куртуазной литературы.

Как уже упоминалось, во многих аспектах рыцарский идеал, основанный на самых возвышенных чувствах, добродетельных и благочестивых понятиях не всегда проявлялся со всей полнотой в реальной действительности. Эти два мира идеальной фантазии и обыденной реальности переплетались настолько сильно, что образовали некий симбиоз, который

создал неповторимый, неподражаемый колорит Средневековой европейской истории. Поэтому в данном исследовании явления рыцарского идеала и реального его воплощения рассматриваются параллельно.

Всем известны истории о подвигах и приключениях рыцарей Круглого Стола. Король Артур, судя по всему, рыцарь, наиболее соответствующий рыцарскому идеалу. Мы будем придерживаться именно данной версии, несмотря на то, что о нем сохранились сведения и не столь доблестного характера. Так, некоторые церковные летописи изображают короля Артура чуть ли не главарем разбойников, тогда как в «Истории бриттов» он изображен исключительно положительным героем (см. 31, 41).

Итак, соблюдать рыцарский декорум означало, прежде всего, быть благородным и галантным, учтивым с дамой и бесстрашным в бою...

Досуг рыцарей Круглого Стола целиком и полностью был посвящен наиболее благороднейшим делам. В конце концов, эта воинственная, правдоискательская братия дошла до того, что постепенно оказались истребленными «все колдуны, грабители, людоеды и великаны, вследствие чего им (рыцарям) все труднее было искать приключения и совершать подвиги» (31, 13).

Самому Артуру достаточно было просто почувствовать в незнакомце какую-то печаль, чтобы от всей души броситься к нему на помощь. Так было с несчастным рыцарем Харлеусом Бородатым, которого преследовал злой рыцарь Гарлон.

Уважение к даме, и, в случае нужды, незамедлительная и бескорыстная помощь ей, как мы говорили, основа кодекса рыцарской чести. Так, когда к рыцарям Круглого Стола явилась, подпоясанная мечом, особа, освободить которую от неположенной ей ноши мог только «рыцарь праведной жизни», все рыцари, «считая это своим долгом», вызвались ей помочь. Однако автор сказания далек от идеализации рыцар-

ства, более тяготея к суровой реальности: «...ни один из рыцарей не смог вытащить меч из ножен даже на дюйм» (31, 14). Кроме рыцаря Балина. Однако это не приносит ему удачи. Когда он был вынужден, руководствуясь высшей справедливостью, обезглавить колдунью Владычицу Озера<sup>36</sup>, «все кавалеры при этом пришли в ужас». Балин изгоняется Артуром из королевства, «...ведь убийство дамы большой позор и тяжкое нарушение кодекса рыцарской чести» (31, 14). Вообще, нарушением правила рыцарской чести считался даже элементарный отказ в чем-либо даме (31, 16).

Здорово достается Балину и тогда, когда на одном из рыцарских пиров он вынужден был убить оскорбившего его злодея Гарлона. «Когда пролилась кровь, все в ужасе вскочили на ноги» (31, 16). И вовсе не потому, что рыцари доселе никогда не видели крови. Непростительное преступление Балина состояло в том, что он «нарушил законы гостеприимства, убив одного из гостей короля» (31, 16).

По идее, одна из главных черт рыцаря (если, конечно, он не странствующий бедняк) – это обязательная щедрость. (Вспомним назидательный смысл пушкинского «Скупого рыцаря»). Средневековому мировосприятию было присуще довольно своеобразное отношение феодала к собственному имуществу. Последний, в идеале, не был накопителем, а скорее был расточителем, соответственно представляя сущность своего, дарованного ему Богом положения. Он раздает земли своим вассалам, он дарует богатства своим дружинникам, он дарит ценности своим соратникам и верным друзьям. Он щедр, и щедр, прежде всего, для того, чтобы достичь подобного апофеоза. «Ибо дело заключалось не в том, чтобы просто напросто пропить и «прогулять» богатство, а в публичности и гласности этих трапез и раздач даров» (41, 226).

Снова обратимся к эпосу «Песнь о нибелунгах», где описываются грандиозные празднества и пиры, которые устраи-

---

<sup>36</sup> Надо думать, рудимент язычества

вает нидерландский король Зигмунд в честь посвящения в рыцари своего доблестного сына Зигфрида. Уместно будет здесь добавить, что посвящение в рыцари – это результат трансформации древнего ритуала инициации. Как пишет А.Гуревич, «посвящение в рыцари – это этическое и социальное развитие обряда инициации, вручения оружия молодому воину» (41, 103).

Король позволил сыну, как делал встарь и сам,  
В лен города и земли пожаловать друзьям,  
И сверстников отважных так оделил герой,  
Что был своей поездкою доволен гость любой (126, 363).

Стал самый бедный шпильман за эти дни богат.  
Был каждый приглашенный так щедр и тороват,  
Как будто жить осталось ему лишь до утра.  
Пышной и расточительней не видел мир двора.

Однако явление подобной щедрости (или расточительности) в умонастроении феодально-рыцарской среды не исключает и совершенно противоположные проявления, когда налицо явное своекорыстие.

Мировосприятие средневекового человека, в общей сложности, зиждилось на тех постулатах, что внушались ему церковью. А внушала ему церковь то, что собственность, сама по себе – вовсе не от Бога, так как на заре человечества ее вообще не существовало. Здесь же точкой опоры служили евангельские стихи – от Матф. 6: 19-21, 24; и 6:26:

19. Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут;

20. Но собирайте себе сокровища на небе...

21. Ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше.

26. Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? (118, 1100)

То есть духовным идеалом Средневековья являлся не стяжательный человек, но бедняк, даже нищий, наиболее близко стоящий, как понималось, к вечной божьей обители. Ясно, что, несмотря на подобное умонастроение, бедными желали быть далеко не все, а «хотели» лишь те, кто уже и так был беден. Бесконечные споры о том, должен ли быть беден человек, приводили к таким же нескончаемым прениям о том, был ли беден сам Христос. И когда доказывалось (разумеется, стихами из евангелия), что это, безусловно, было так, утыкались в малоприятную дилемму: что делать с несметными церковными и монастырскими богатствами, а также какой образ жизни вести богатейшим столпам церкви с Римским папой во главе? Так же понятно, каковы были истинные воззрения по этой части спорной философии у вышеназванных лиц, что еще более способствовало бесконечности демагогических словопрений на специально созываемых для этой цели соборах. Умонастроение идеала бедности с соответствующими стихами из евангелий вкупе обостряло и социальные конфликты. Мы уже подробно говорили о том, как возникали группы, разраставшиеся в мощные движения желающих восстановить «справедливость» простецов, которые от всей души помогали «обрести бедность» богатым с превосходной выгодой для себя (см. 2.3, 2.9). Как говорится, в истории нет ничего нового. «Первое, основное условие для достижения совершенной любви – добровольная нищета» (Фома Аквинский) (41, 219).

Если сравнить умонастроения античного и средневекового социумов, то получается такая картина: в античной эстетике была культивирована здоровая, совершенная, атлетическая красота физического тела, тогда как в Средневековье господствовал, рожденный эталоном истерзанного распятого Христа – идеал тела изможденного, измученного аскетизмом, зато такого близкого к Царствию Небесному. Как писал В.Белин-

ский: «Этим странным миром средних веков управлял не разум, а сердце и фантазия» (17, 226).

Справедливое убеждение древних: «в здоровом теле – здоровый дух» – понималось в Средневековье «с точностью до наоборот», а именно: тело воспринималось не больше, чем темница духа; и чем больше оно преждевременно дряхлело и измождалось, тем более, значит, способно было познать истину.

То есть любая корысть, продиктованная неумемной жаждой обогащения, считалась тяжким грехом. Она, эта корысть, шла вразрез не только с общечеловеческой моралью, но и противоречила требованиям Бога.

Но любое желание обогащения могло быть продиктовано не только естественным желанием комфортной жизни, но и другим не менее грешным, с точки зрения христианской морали, качеством – гордыней человеческой. А гордость – родная сестра высокомерия. «Подлинная история аристократических родов повсюду являет картину, где высокомерие идет рука об руку со своекорыстием» (186, 84).

Как мы говорили, возвышенные, добродетельные качества рыцарского идеала, восприятие его обществом в этом свете «придает своеобразную окраску всему окружающему. Но цвет этот оказывается нестойким...» (186, 82). Потому что, также цитируя Хейзинга, «в своей этической функции рыцарство то и дело обнаруживает несостоятельность, неспособность отойти от своих греховных истоков. Ибо сердцевиной рыцарского идеала остается высокомерие, хотя и возвысившееся до уровня чего-то прекрасного» (186, 83).

Итак, высокомерие и корысть. Остановимся на этих двух качествах, которые очень ярко показаны в эпосе «Песнь о нибелунгах».

Как известно, неумемное высокомерие рождает безудержное желание быть лучше, чем другие. А в примитивной душе «лучше» может означать только «богаче». В авантюрной истории – трагедии, рассказанной в «Песне о нибелунгах», речь

идет именно о такой ситуации, когда не в меру высокомерный рыцарь Хаген в своей алчности обнаруживает самые низменные пороки.

Повторимся, что центр трагической авантюры – несметные сокровища нибелунгов, которые по праву принадлежали их отважному победителю – рыцарю Зигфриду. (Об эпосе «Песнь о нибелунгах» см. выше, 2.2.,2.3.,2.7). Женившись на бургундской принцессе Кримхильде, благородный и щедрый рыцарь преподносит сокровища жене в качестве свадебного подарка. Оказав не одну бесценную услугу ее брату – королю Гунтеру (напомним, разбивает несметные полчища саксов, напавших на Бургундию (126, 375-388), добывает королю Гунтеру непобедимую королеву Исландии Брюнхильду (126, 403-413) в жены и т.д.), Зигфрид являлся последнему не только зятем, но и добрым другом. Казалось, вот и сказке конец, однако лютая корысть вступает в игру и нарушает мерное течение жизни счастливых супругов. Это Хаген не может успокоиться, ему нужно завладеть несметными сокровищами нибелунгов, дабы удовлетворить свое высокомерное и алчное желание быть богаче, а значит, могущественнее всех.

Как и всегда бывает в таких случаях, на помощь приходит интрига. Склока между двумя королевами – Кримхильдой и Брунхильдой создает коварному Хагену прекрасную возможность приступить к задуманному плану. Прикинувшись благородным мстителем за поруганную честь своей королевы Брюнхильды, он дает ей роковое обещание:

И ей поклялся смело, что Зигфриду сполна  
Воздаст за поношенье, бесчестье и позор... (126, 456).

Хитростью Хаген смог убедить также слабовольного Гунтера в том, что позор его жены должен быть непременно смыт кровью героя Зигфрида:

Так короля на низость сумел вассал подбить,  
И Зигфрида бургунды решили погубить... (126, 458).

Хаген коварно убивает неуязвимого доселе бесстрашного рыцаря. Затем прячет вожделенные сокровища на дне Рейна. Однако

Но так и не пришлось ему владеть добром чужим  
(126, 487).

Итак, как видим, тщательно спланированное злодеяние губит невинных людей, но не приносит оно счастья и винонику бед.

Рыцарское высокомерие сквозит во всем. В презрении к простым людям, в преемственности к иерархической системе «сюзерен-вассал» и, наконец, в пышной манере одеваться. «Знатностью и богатством упивались с большею алчностью... (...) Знатные господа передвигались не иначе, как блистая великолепием оружия и нарядов, всем на страх и на зависть» (186, 13).

Когда Зигфрид и его вассалы предстали перед бургундским двором, они представляли собой следующее «ослепительное» зрелище:

Все в прочных звонких шлемах, при каждом новый щит,  
Они являли взору великолепный вид (...).

У них и кони были красавцы хоть куда –

Поперсие из шелка, злаченная узда... (126, 367)

Высокородный рыцарь, уже хотя бы по этой причине, чувствовал свое превосходство над каждым, кто хоть немного иерархически был ниже него, и это высокомерие сквозило даже в позе счастливица:

Высокородный Бледель, что Этцелю был брат,

С осанкой горделивой вокруг бросая взор,

К своей невестке будущей он мчал во весь опор

(126, 511).

\* \* \*

Как пишет Чосер в своих знаменитых «Кентерберийских рассказах»:

Великий Прерводвигатель небесный,  
Создав впервые цепь любви прелестной  
С высокой целью, с действием благим,  
Причину знал и смысл делам своим:  
Любви прелестной цепью он сковал  
Персть, воздух и огонь и моря вал,  
Чтобы вовек не разошлись они (189, 106).

Любовь для рыцаря – это стимул к страстной, полноценной жизни, ибо, как верно подметил Хейзинга, никакое воинское мужество, подкрепленное благородной жаждой подвигов «не смогло бы его возвысить до такой степени, если бы женская любовь» не была для него «пылающим жаром» (186, 93).

Но что же все-таки было любовью для страдающего под своими тяжелыми доспехами рыцаря? Реальностью, мечтой, счастьем, горем, смыслом жизни, забавой?

Влюбленный рыцарь рискует жизнью во имя своей дамы, он, с трепетом в сердце, зачарован одним ее вздохом, одним ее взглядом, он бьется на ристалище, ощущая на груди хранимый, снисходительно брошенный когда – то ею платок. Его королевой... И погибает, истекая кровью, с ее именем на устах и преисполненный чувством возвышенности содеянного...

Рок не судил нам общего удела,  
Царица сердца и убийца тела! (189, 101).

«Глубокие черты аскетичности, мужественного самопожертвования, свойственные рыцарскому идеалу, теснейшим образом связаны с эротической основой этого подхода к жизни и, быть может, являются всего-навсего нравственным замещением неудовлетворенного желания» (186, 93-94). Хейзинга также считает, что образ благородного влюбленного рыцаря, спасающего любимую женщину (от дракона, от другого злого рыцаря и т.д.) – это, прежде всего идеал мужского представления о самом себе. «Общество эпохи Средневековья с юношеской ненасытностью культивировало эти примитивно-романтические мотивы» (186, 96).

В «Песне о нибелунгах» юный королевич Зигфрид для того лишь, чтобы увидеть бургундскую принцессу Кримхильду покидает родителей, двор, родину и отправляется на чужбину. Для этого он и остается гостить на неопределенный срок при бургундском дворе:

Нередко думал Зигфрид: «Когда ж предлог найду я  
Воочию увидеть Кримхильду молодую? (126, 374).

Во имя любимой женщины Зигфрид верой и правдой служит, как мы знаем, ее брату – королю Гунтеру.

Служил он не за плату – богат он без того (...)

Нет, лишь Кримхильды ради остался в Вормсе гость...  
(126, 388).

Наконец, долгожданное знакомство свершилось, и  
Никто четы прекраснее не видел до сих пор (126, 392).

От поцелуя любимой, Зигфрид стал

Счастливей, (...) чем был дотоль (126, 392).

И верно говорили вокруг люди, что мужественный рыцарь заслужил сердце возлюбленной множеством подвигов:

Привет Кримхильды куплен ценою многих ран –

Нанес их Зигфрид в сече мне и бойцам моим.

Не приведи нас бог опять войну затеять с ним  
(126, 392).

Такой дорогой ценой добивались рыцари сердца любимой. И если дама была не замужем<sup>37</sup>, а также рыцарь все же доживал до своего «звездного» часа, то есть до свадьбы, то что же обычно представляла собой вторая, то есть послесвадебная часть истории? То есть во что трансформируется рыцарский идеал отношения к женщине в реальной жизни?

В. Белинский более чем подробно отвечает на этот вопрос. Противоречиво и нелепо было отношение рыцарей к дамам. Погибнуть на поединке с именем любимой женщины на устах,

---

<sup>37</sup> На турнирах нередко рыцари сражались во имя замужних дам, и это не считалось зазорным. Однако, порой, и довольно часто имели место известные перегибы, вследствие которых церковь пыталась запретить турниры.

простоять в страшную бурю под окном возлюбленной лишь затем, чтобы мимолетно увидеть одну лишь тень ее, исполнять самые безумные прихоти и капризы дамы своего сердца и называть себя самым последним из рабов ее – вот верх блаженства средневекового мужчины, ибо «мысль любить и быть любимым – была самым полным удовлетворением любви и наградой за любовь» (17, 228). И в этом, вероятно, был глубокий смысл, потому что, едва выйдя замуж за своего обожаемого рыцаря, несчастная женщина мигом лишалась «своей короны», превращаясь в покорную и терпеливую рабу деспотичного мужа. При этом все не только не сводилось просто к покорности и послушанию бывшей «владычицы» – женщина становилась игрушкой настроения и жестокого нрава своего господина: нередко были случаи, когда «бывший» рыцарь, а теперь необузданный муж, при малейшем подозрении на неверность жены, или даже по глупой прихоти, просто-напросто убивал «даму своего сердца». «И вот он, чудовищный и нелепый романтизм Средних веков, столь поэтический как стремление и столь отвратительный как осуществление на деле» (17,279).

И если Белинский слегка преувеличил «горячие» нравы минувших времен, то все же доля истины в сказанном есть.

В «Песне о нибелунгах» странное появление рыцарской любви к своей жене не отразилось в столь крайней форме. Зигфрид (он вообще очень положительный герой) берег и лелеял свою супругу:

...Ценить свою супругу стал больше жизни он.

Милей была ему она, чем десять сотен жен

(126, 430).

Однако то, что она все же лишилась «своей короны» и, как и было принято нравами того времени, стала добровольной собственностью супруга, свидетельствует не только слепая ему покорность, но и известное (пусть даже в данном случае справедливое) рукоприкладство с его стороны.

Когда Кримхильда стала виновницей ставшей затем роковой для ее супруга, интриги, Зигфрид говорит Гунтеру такие слова:

... Мой шурин, обязанность мужчины –  
Укоротить супруге язык не в меру длинный.  
Ты дай урок Брюнхильде, а я Кримхильде дам...  
(126, 456).

Сказано – сделано. Кримхильда затем так жалуется втершемуся ей в доверие Хагену:

Меня разгневанный супруг безжалостно побил (126, 460).

В «Песне о Сиде» описана по-настоящему чудовищная ситуация, которая во многом характеризует «рыцарские нравы», столь отличающиеся от рыцарского идеала. От ситуации, описанной Белинским, здесь отличает то, что рыцари – инфанты Каррьона Дьего и Фернандо решают жениться на дочерях незнатного, но популярного своими подвигами рыцаря Сиды не по любви, а по выгоде:

Становится Сид славней, что ни день.  
Попросим же в жены его дочерей,  
Приумножим свое богатство и честь (125, 312).

Когда происходит ссора между инфантами и их тестем Сидом, они коварно замышляют и жестоко приводят в исполнение подлую месть. Их жены оказываются избитыми ими до полусмерти и брошены в дикой чаще леса:

Избивают они сестер беззащитных,  
Плетьми ременными хлещут с гиком,  
Шпорами колют – кровь так и брызжет. И т.д. (125, 335).

В испанской легенде о несчастном короле Родриго, нашедшей свое отражение в «Романсах о короле Родриго», встает образ влюбленного короля в знатную девицу Ла Каву<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> В основе легенды – реальные исторические события нач. VIII века о победе арабского войска под командованием Тарика – над армией вестготского короля Родриго. Победе арабов способствовал наместник Сеуты Ольбан, отец опозоренной Родриго девушки.

Описание зарождения этой любви и ее все большего неистового накала даны в романтическом плане. Казалось, и финал должен быть соответственный.

Красавица Ла Кава моет это «чудо золотое» – свои волосы в родниковой воде:

Оттеняет мрамор шеи  
Нежных прядей позолота,  
Взор притягивают к шее  
Эти пряди, как тенета (125, 364).

Трудно было устоять от такого дивного зрелища увидавшему девушку в самом разгаре процесса мытья головы, королю Родриго.

Был Родриго околдован  
И промолвил восхищенно:  
«Что там Троя, что Елена  
Рядом с этой красотой» (125, 365).

Далее – вздохи, пылкие объяснения в любви, обещания всех благ земных:

Я готов принести корону  
На алтарь твой, если надо (125, 366)

Но девушка остается гордой и неумолимой, пока, выпустивший «на волю пламя» (125, 365) венценосный рыцарь не совершил страшного злодеяния:

И тогда Родриго силой  
Взял ее, забыв о чести.

Тяжкая кара, что постигла после этого горе – влюбленного, говорит о том, что мировосприятие средневекового человека, создавшего рыцарский идеал, изо всех сил сопротивлялось подобным проявлениям «рыцарской» любви. Рыцарский идеал продолжал оставаться таковым где-то там, в иллюзорном, вымышленном мире, но, тем не менее блеклое его отражение, порой, проявлялось в суровых жизненных реалиях. Король Родриго, побежденный оскорбленным отцом обиженной девушки графом Хулианом, теряет корону и королевство:

Вчера я носил корону,  
Сегодня покрыт позором;  
Вчера владел городами,(...)  
Сегодня я стал бездомным (125, 371).

Далее, не лишённые психологизма описания глубоких страданий бывшего короля, его раскаяния по поводу содеянного, приведшего его страну к великим бедам. Король – изгнанник не может привыкнуть к тяготам новой жизни, он просит о помощи пастуха, он ищет дорогу в скит, где сможет окончить «свой грешный век» (125, 373). В ските же он отшельнику говорит следующие слова:

Свое королевство предал  
Из-за проклятой любви,  
Отец, я великий грешник,  
И руки мои в крови (125, 374).

Но сопротивляющемуся порочным проявлениям любви рыцарскому идеалу мало такого наказания. «Страшный грешник» все равно не прощен Богом, и лишь один путь к этому: он должен живым возлечь в глубокую черную могилу под скалой, и, мало того, жуткой компанией ему будет «змей с семью головами». Родриго без страха и сомнения спускается на дно страшной бездны.

Но вот над землей испанской  
Поплыл колокольный звон:  
Душа вознеслась на небо –  
Покаявшийся прощен (125, 374).

Такую страшную цену во искупление поспрапия рыцарского идеала требует средневековое мировосприятие.

Белинский в очень резком плане говорит о рассматриваемой нами эпохе: «Чудовищные противоречия во всем! Дикий фанатизм шел об руку со святотатством; злодейство и преступление сменялись покаянием (...) набожность и кощунство дружно жили в одной и той же душе» (17, 227). Это было время, когда понятие чести становилось основой всех основ, но и

здесь господствовала нелепость. Рыцарь лишался чести, если не являлся на смертный вызов. Но тот же рыцарь не видел никакой угрозы для той же своей чести, когда выходил на большую дорогу грабить купеческие обозы. А.Гуревич пишет по поводу этой своеобразной черты «отклонения» от рыцарского идеала в реальной жизни: «Средневековое рыцарство не видело ничего зазорного в отнятии чужого добра и нередко похвалялось своими грабительскими наклонностями и подвигами» (41, 231). То есть представители упомянутого сословия вряд ли страдали «уважением прав чужой собственности» (41, 231).

Приведем в пример ситуацию, когда благородный Сид поступает далеко не так благородно, как следует, и частичным оправданием этому может служить лишь известное «пренебрежение к третьему сословию в самом рыцарском идеале» (186, 75). Чтобы содержать свою дружину в изгнании, Сид обманывает торговцев Рахель с Иудой. Взяв у них немалую ссуду, он оставляет им в залог огромные запертые лари, набитые песком. Понимая всю непристойность содеянного, он пытается оправдаться:

Лишь по нужде к обману прибег я (125, 262).

И плач обманурых торговцев:

Сид разорил нас, всего мы лишились (125, 300).

В Средневековье известное «смещение» моральных установок воспринималось вполне обыденным, даже естественным образом. «Любой поход, даже если он официально преследовал благочестивые, «богоугодные» цели, сопровождался грабежами и захватами (41, 231). Так, образ жизни несправедливо изгнанного из своей страны рыцаря Сида и его дружины отныне представлял собой захватническую – грабительскую «одиссею», которая совершалась под прикрытием красивой идеи битв с врагами – маврами.

Мой Сид из засады дружину выводит,

С ней к Кастехону скачет галопом,

Всех мавританок и мавров ловит,  
Ловит их скот, что вокруг пасется (125, 272).

О том, что мавры, которых убивал и грабил Сид, не представляли в данный период для испанцев военной угрозы, ясно сказано в строке:

Он (король) грамоту дал мирным маврам здешним  
(125, 273).

Сид страшно боится расправы короля:

Король нас осадит с дружиною своею (125, 273)

Поэтому награбленную

Добычу делить отдал Сид повеленье (125, 273).

И что еще хуже:

В три тысячи марок поставили пленных.

Доволен мой Сид был такой оценкой.

На третий же день он выручил деньги (125, 273).

Такие бесчинства творит Сид на своем пути изгнанника.

Сид много добра по дороге взял (125, 274).

А лозунгом рыцаря служит:

Рыцари, в бой! Без пощады бейте!

Пошлет нам добычу отец наш небесный (125, 275).

Сид и его соратники убеждены, что сам Всевышний сопутствует им в их делах:

Большую удачу послал им господь:

Добыче они потеряли счет (125, 289).

«Рыцарский долг требовал защищать слабых» (186, 77).

Вероятно, исходя из этой положительной установки, при всем высокомерии к простому народу, аристократии не чуждо было и некоторое ему сочувствие.

Возри, о Боже, на его лишенья

И дай покров ему без промедленья;

Глад, хлад он терпит, нищету и страх (Мешино)

(186, 77).

У Чосера рыцарь изрекает следующие слова:

...В высоких душах жалость – частый гость (189, 77)

И:

...Стыд тому владыке,  
Кто жалости не знает к горемыке... (189, 77)

В сказании «Коронование Людовика» умирающий король Франции Карл Великий в напутствии своему наследнику Людовику, среди прочего, говорит следующие слова:

Бог над народом короля вознес  
Не для того, чтоб тот презрел закон...(...)  
Пусть видят бедняки в тебе оплот.

Внять жалобам их будь всегда охочь... (125, 152).

Феномен рыцарского идеала верности сюзерену, спроецированный в реальную жизнь, носил довольно пылкий, даже очень страстный характер. Как пишет Хейзинга, «преданность государю носила по-детски импульсивный характер и выражалась в непосредственном чувстве верности и общности» (186, 28). Эта древняя форма понимания вассально – сюзеренских отношений достигала своего эмоционального апогея в период военного накала. Преданность вассала господину становилась еще более беззаветной, еще более искренним было желание отдать за него жизнь. Так, в сказании «Песнь о Сиде» мы видим яркий пример подобной «слепой» вассальной преданности, когда главный герой всепрощающе боготворит того самого короля, который несправедливо отринул его от себя и изгнал из своей родины.

Король – мой сеньор: с ним грех враждовать  
(125, 274).

Разорив и ограбив мавров, Сид первым делом отсылает богатые подарки отказавшему ему в милости королю:

Я королю, хоть на мне опала,  
Тридцать коней посылаю в подарок (125, 281).

Король не простил, однако, как и следовало ожидать, дары принял (см. 125, 283).

Когда же, наконец, примирение состоялось, то рыцарь Сид  
Рожденный в час добрый к земле прижался,

В нее, в сырую, впился перстами,  
Зубами грызет полевые травы (...),  
Знал Кампеадор, как почитать государя! (125, 315).

И даже сам король был ни мало смущен и потребовал от «простершегося у ног монарших» Сиды «немедленно» встать.

Целуйте мне руки, а ноги – не надо (125, 315).

Но рыцарь Сид, упрямо стоя на коленях, изрек такие слова:

Сеньор мой природный, мне милость вашу  
Дозвольте принять, с колен не вставая,  
Чтоб видели все, кто здесь нас окружает (125, 315).

Будучи, как того и требовал рыцарский долг, беззаветно преданным своему королю – сюзерену, Сид вполне имел право рассчитывать на подобную же преданность и со стороны своих собственных вассалов. Сказание начинается с того, что опечаленный Сид обращается к ним с вопросом, разделят ли они его горькую долю изгнанника. И получает решительный и пламенный ответ:

За вами пойдем мы куда угодно,  
Покуда живы, в беде вас не бросим (...),  
Не изменим во век своему сеньору (125, 259).

Тема вассальной преданности сюзерену очень ярко отражена в сказании «Коронование Людовика», в котором рыцарь Гильом д'Оранж помогает сохранить французский престол и короноваться в Риме на императора пятнадцатилетнему Людовику (будущему Благочестивому), сыну Карла Великого. Для этого герою приходится усмирить мятежных феодалов, заставив их присягнуть на верность своему королю:

Три года в Пуато сражался граф,  
Пока не усмирил мятежный край (125, 197);  
...Сеньора своего венчал короной,  
Империю его привел в покорность (125, 213).

В сказании «Нимская телега» уже возмужавший король Людовик, который и в истории оставил по себе память слабого и

бездарного монарха, проявляет жестокую неблагодарность к тому, кому, фактически, был обязан престолом. Обиженный верноподданный Гильом, постаревший на бескорыстном поприще служения своему государю, осмеливается сказать:

Я у тебя на службе поседел,

А у меня коню на сено нет.

Одет я всех беднее при дворе.

Не знаю я, куда податься мне... (125, 223)

Суровая правда жизни, порой, оказывается обратной стороной рыцарского идеала.

Итак, в Европе, в эпоху Средневековья наиважнейший элемент «коллективного бессознательного» – архетип самовыражения личности трансформировался в удивительный и неповторимый феномен рыцарского идеала, который далеко не всегда вписывался в образ жизни и реальные настроения обычного рыцарского сословия.

Рыцарство просуществовало без малого тысячу лет, и идеал его, как в зеркале, отразился в куртуазной литературе. Отразились чаяния и желания, хрупкая, но прекрасная мечта о том, как все должно быть... А когда есть такая мечта, то уже она что-то, да значит, если оформлена в целую систему воззрений. А когда есть такая система воззрений, которую мы называем в данном случае рыцарским идеалом, то есть уже не такая уж и хрупкая надежда на то, что в реальной жизни все будем хоть немного лучше. И, как нам кажется, эта система воззрений справилась со своей задачей, потому что неверно будет сказать, что рыцарский идеал целиком и полностью существовал лишь в вымышленном, созданном средневековым мироощущением, мире. Слабая проекция этого удивительного идеала все же оставила свой след в суровой реальной действительности.

Эпоха Средневековья уходила вместе с порожденным ею рыцарством, которое, в свою очередь, уносило с собой мироощущение рыцарского идеала. Постепенно, но решительно

трансформировалось мировоззрение социума, пока еще в зачатках подготавливая буржуазное понимание сущего. В новых теоретических идеалах – бережливое накопительство вместо праздной расточительности, предпочтение расчетливой выгоды в противовес продиктованной возвышенными мотивами беззаветной верности господину...

Рождается и другая литература. Снова обратимся к роману Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль», в котором в свойственном автору «карнавально-праздничном» стиле описывается ситуация, когда шестьсот шестьдесят рыцарей оказываются легко побежденными Пантагрюэлем и его четырьмя друзьями (см. 140, 25). Этот эпизод знаменует собой конец рыцарства, закат Средневековья и торжество Возрождения и, вместе с ним, нового мироощущения. Это даже не торжественная эпитафия рыцарству, но простой серый надгробный камень без начертанных на нем памятных слов.

То, что несколько сотен рыцарей побеждены горсткой людей не силой, а остроумной хитростью и бочонком пороха, являет собой у Рабле грандиозный смысл победы эпохи Возрождения над эпохой кольчуг, мечей и замков Средневековья. Порох делает бессмысленным все то, что составляло мощную силу минувших веков, а разум оказывается всепобеждающим и утверждающим. Итак, заманенные в канатный круг рыцари оказываются сожженными, и с ними, читай, уходит в безвозвратное прошлое вся рыцарская эпоха. Эта идея становится еще более ясной, когда в карнавально-праздничном плане описываются, если можно так сказать, «поминки» по сгоревшим рыцарям, то есть по уходящему рыцарству. На месте сожжения людей решили «славно закусить на вольном воздухе и в мире и согласии хорошенько выпить» (140, 246). Идея карнавального «наоборот» с присущим глубоким ей смыслом, так свойственная Рабле, и здесь дает о себе знать. Дичь тут же была изжарена «на том же самом огне, в котором сгорели рыцари». «И пошел у них пир горой. Все ели до отвала. Любо-

дорого было смотреть, как они лопали» (140, 247). Еще более углубляет идею торжества нового над старым, разума над силой, Возрождения над Средневековьем последующий эпизод о том, когда Пантагрюэль и Панург воздвигают два трофейных столба на месте победы над рыцарством и своего веселого пира. Пантагрюэль навешивает на свой столб «памятные» рыцарские атрибуты – «седло, конский налобник с плюмажем, стремяна, шпоры, кольчугу, полный набор стальных доспехов, топор, рапиру» и т.д. (140, 249). Надпись же, которую Пантагрюэль начертал на столбе в честь подвига, является символическим провозглашением победы нового века Возрождения над уходящим Средневековьем:

Здесь храбрецы сражались вчетвером (...)

Смекалкой победив, а не мечом... (...)

Хоть в налетевший вражий эскадрон

Шестьсот и шестьдесят рубак входило.

Запомните, что ум грозней, чем сила... (140, 250).

Но, как и свойственно раблезианскому стилю, такая идея никак не может быть преподана серьезно, карнавальная ее интерпретация имеется в следующем эпизоде, когда Панург устанавливает аналогичный столб. Но навешивает на него не рыцарские трофеи, а «рога, шкуру, переднюю ногу козули, уши трех зайчат, спинку кролика, челюсти матерого зайца и т.д.» (140, 250) – словом, все то, что осталось от веселого праздничного пиршества победителей. «Гибель старого мира и пиршественное веселье нового мира в этой системе образов слиты воедино: спаливший старое костер превращается в пиршественный очаг. Феникс нового возрождается из пепла старого» (15, 228).

Отметим также, что рыцари уничтожены очень жестоко. А победители слишком счастливы и весело пируют на этом самом «пепелище мук и смерти». Принимая во внимание суровые нравы тех лет, можно этому не удивляться. Но возможно, Рабле намеренно приговорил рыцарство к такой смерти...

Однако несмотря на то, что Рабле уничтожил рыцарей, а их гибелью провозгласил смену одной социальной формации другой, все же эти рыцари еще не были последними. Последнему рыцарю предстояло запоздало явиться в самый расцвет Возрождения, насмешить своими рыцарским поведением весь мир и уничтожить себя самому... Конечно, речь идет о легендарном благородном добряке, которого также знали как безумца – славном идалго Дон Кихоте Ламанчском.

В романе ясны два очень ярких мотива: налицо трансформация мировоззрения, когда средневековое мироощущение остается в далеком прошлом, а социум эпохи Возрождения давно позабыл о рыцарских идеалах. С другой стороны, налицо и другой мотив – ироническая насмешка над надуманными рыцарскими «принципами», в истинное существование которых даже в эпоху расцвета рыцарства Сервантес, похоже, не верит.

«Щедрость – это такая добродетель, которую бедняк ни на ком проявить не способен, хотя бы она была ему в высшей степени родна, отзывчивость же, которая далее благих намерений не идет, так же мертва, как мертва вера без дел» (152, 212). И последний рыцарь из всех сил пытался являть собой и своими поступками эти качества.

Но на деле получается совсем иное. Иллюзорный, воздвигнутый воображением героя, мир воспринимается им реально, он ищет того, чего нет, а возможно, и никогда не было.

Так, всем известен эпизод, когда благородный Дон Кихот храбро сражается с несметным войском «многообразных племен», и неисчерпаемое воображение его рисует бесчисленное количество их разновидностей, когда как бедный Санчо Пансо, вытаращив глаза, восклицает:

– Я слышу только бляенье овец и баранов» (152, 74).

Когда Дон Кихот обычную траурную процессию принимает за похороны убитого рыцаря, это кончается очень плачевно для этой самой процессии. Он, мстя за воображаемое

убийство равного себе по роду, «отколотил их всех до одного» (152, 82).

Когда же благородный Дон Кихот, вообразив, что перед ним не арестованные преступники, а благородные жертвы, освобождает и их, то это заканчивается для него самым неожиданным образом: каторжники, почувствовав себя свободными, первым делом расправляются со своим спасителем: «Он (Пасамонте) подмигнул товарищам, после чего все они отошли в сторону, и тут на Дон Кихота посыпалось столько камней, что он не успевал закрываться щитом...» (152, 111). Насмешка над рыцарским преклонением перед дамой звучит тогда, когда тронувшийся умом Дон Кихот заставляет прославлять всех встречных и поперечных имя своей дамы сердца – простушки Дульсинеи, которая и знать не знала о такой великой чести. С такой же настойчивой просьбой обратился последний рыцарь и к каторжникам (разумеется, еще до того, как ему от них досталось): «И вот я бы хотел, – и такова моя воля, – чтобы в благодарность за это вы, отягченные цепью, от которой я вас избавил, сей же час тронулись в путь и, прибыв в город Тобосо, явились к сеньоре Дульсинее Тобосской, передали ей привет от ее рыцаря, то есть от Рыцаря Печального Образа, и во всех подробностях рассказали ей об этом славном приключении...» (152, 110)

Не понятый, измученный, вконец подорвавший свое здоровье и возненавидевший рыцарские романы, частичку отражения идеала которых он так страстно и тщетно пытался найти на земле, Дон Кихот мирно умирает в своей постели. Читатель остается в недоумении: то ли герой поздно родился, то ли рыцарского идеала никогда и не бывало.

Итак, исконный архетип «самости» в самосознании европейских народов трансформировался в культуре Средних веков в своеобразное самовыражение личности – феномен рыцарского идеала. Этот процесс нашел свое очень яркое отражение в литературе Средневековья и Возрождения Европы.

## ЧАСТЬ III

### БОГИ ВОСТОКА

*(к особенностям эволюционно-мировоззренческих  
модификаций  
социума эпохи политеизма)*

#### **3.1. Истина – лучшее благо** (Авеста, Яшт,31) (2, 171)

*«...любая религия, выходя за пределы той общины,  
где она возникла, должна видоизменяться соответ-  
ственно верованиям новых адептов...»*

Соколов С. (160, 12).

Первые лучики величайшей истины единобожия пробилась сквозь языческую толпу идолов и богов в самый разгар политеизма. Это было в Египте, на рубеже XV-XIV вв. до н.э. И, как и положено лучам, они были лучами солнца. Потому что фараон восемнадцатой династии Аменхатеп IV, супруг легендарной царицы Нефертити, нашел в себе необыкновенные силы и неимоверную решительность противопоставить всему языческому Египту с непомерно влиятельными жрецами во главе – культ единого Солнца, в честь которого он и взял себе имя Эхнатон («угодный Атому»<sup>39</sup>)

Что творилось в царственной голове фараона-реформатора, наверняка сказать трудно. По всей вероятности, он на тысячи лет предвосхитил величайший сдвиг массовой психологии, в результате которого будут отвергнуты языческие боги и в свои неоспоримые права вступит Единый Всемогущий Бог.

---

<sup>39</sup> «Единое, всеозаряющее, животворящее Солнце» (62, 6);

Несвоевременность – основная причина краха. Первый импульс монотеизма был безжалостно уничтожен не готовым к его приятию языческим обществом.<sup>40</sup> Великий провидец истины бесславно погибает, а его идея Единого Бога обрекается на долгое, всеобщее забвение. Преемники Аменхотепа делают все, чтобы стереть с лица земли и из человеческой памяти личность фараона – единобожника. Тутанхамон I восстанавливает культ многочисленных богов с Амоном во главе, а узурпатор Херемхем разрушает потрясающий богатством постройку и изяществом архитектуры, воздвигнутый Эхнатоном в честь его Единого бога Атона – город Ахетатон. Стертым с памятников оказывается даже имя, предвосхитившего время, реформатора – «провидца», а годы его царствования приписаны другим фараонам.

Однако истина нетленна. Не только пески пустыни тысячи лет хранили развалины города Аменхатепа – Ахетатона. Древние тексты – литературные памятники прошлого несут в себе великую память о фараоне – первом монотеисте. Так, герменевтическое толкование определенных отрывков из Ветхого Завета указывает на прямую параллель с гимном Атону (автор, как считают, сам Аменхатеп IV), записанным на восточной стене гробницы Эйе. Приведем отрывки этого гимна в переводе В. Потаповой, а затем соотнесем их с соответствующим текстом из Библии:

Гимн Атону:

Когда исчезаешь, покинув западный небосклон  
Кромешною тьмою, как смертью объята земля.

Очи не видят очей.(...)

Рыщут голодные львы.(...)

Тьмой вместо света повита немая земля,

Ибо создатель ее покоится за горизонтом.

Только с Заходом вновь расцветает она.(...)

---

<sup>40</sup> Аменхотеп IV провозгласил солнце Единым Богом.

Тела освежив омовеньем, одежды надев(...)  
Люди восход славословят(...)  
Пастбищам рады стада.  
Зеленеют деревья и травы.  
Птицы из гнезд вылетают(...)  
Скачут, резвятся четвероногие твари земные.(...)  
Корабельщики правят на север, плывут и на юг(...)  
Перед лицом твоим рыба играет в реке.  
Пронизал ты лучами пучину морскую (13, 38-39).

### Псалом 103

20. Ты простираешь тьму, и бывает ночь: во время ее  
Бродят все лесные звери;  
21. Львы рыкают о добыче и просят у Бога пищу себе.  
22. Восходит солнце, и они собираются и ложатся в свои  
логовища.  
23. Выходит человек на дело свое и на работу свою до ве-  
чера.  
24. Как многочисленны дела твои, Господи! Все соделал  
ты премудро; земля полна произведений Твоих.  
25. Это море – великое и пространное: там пресмыкаю-  
щиеся, которым нет числа, животные малые с большими.  
26. Там плавают корабли, там этот левиафан, которого Ты  
сотворил играть в нем.  
27. Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в  
свое время (118, 714).

Приблизительно в VII веке до н.э. Яхве становится един-  
ственным Богом Иудейского царства. Однако иудаизму как  
монотеистической религии не суждено было стать общечело-  
веческой. «Иудаизм остался как религия «богоизбранного на-  
рода» (как считали иудеи), но не как всеобщая, объединяющая  
всех людей» (13, 392).

\* \* \*

Итак, первый луч великой трансформации религиозного мировоззрения социума пробился сквозь толпу языческих идолов задолго до ее реального начала. В Европе постепенная, но коренная ломка социальной психологии, инициировавшая перемену в религиозном мировосприятии и утверждение монотеизма, приходится на рубеж двух эр. В восточных же странах (мы имеем в виду Персию, Мидию, Кавказскую Албанию) дело обстояло иначе. Языческий зороастризм надолго укоренился в мировоззрении людей, вполне мирно сосуществуя с христианством, до тех пор, пока на исторической арене, под победоносными флагами арабского халифата, не взошел полумесяц ислама. Итак, в Европе переход от политеизма к монотеизму обуславливается закономерной трансформацией социальной психологии. В интересующих нас странах Востока исламская религия была «насажена» арабским мечом. Именно в силу последнего обстоятельства трансформацию психологии социума, обуславливающей смену религиозного мировоззрения, нельзя здесь назвать естественной, соответственно нельзя и говорить о каком-либо рациональном умонастроении восточного социума периода перехода от зороастризма к исламу. Социально-чувственное умонастроение зороастрийского социума было господствующим, когда история решительно направляет страны Востока по пути ислама.

В данной части работы, оперируя материалом литературных памятников, древних сказаний, литературных произведений, будут выявлены особенности мировосприятия восточного социума в эпоху зороастризма и в период трансформации религиозного мировоззрения (когда на смену язычеству приходит ислам), прослежена временная трансформация самой исламской религии в суфизм и хуруфизм, обоснована закономерность последних, рассмотрены особенности мировосприятия мусульманского социума эпохи Средневековья, исследованы неповторимые особенности мусульманского Возрождения.

Феномен конфликтного противостояния, перманентно иницирующего историческую трансформацию социальной психологии и, как следствие этого, общественное историческое движение вперед, лежит в основе дихотомической структуры зороастрийской религии, ее основополагающей доктрины дуализма (трансцендентальные понятия Добра и Зла). (Та же доктрина, как известно, лежит в основе более поздних, монотеистических религий – христианства, ислама). Дуалистическое представление вообще свойственно древним, которые экстраполировали особенности известного им, обжитого, узкого, тесного мирка на все миропонимание. Так, на родине Заратуштры (ученые склоняются, что родина основоположника одной из важнейших религий древности – Мидия, находившаяся на территории современного Южного Азербайджана, и, соответственно, мидийским является происхождение древнего памятника об учении зороастризма – «Авесты») (см. 2, 158), в период становления оседлости, основным социальным конфликтом был антагонизм между скотоводами – земледельцами и кочевниками-грабителями. В «Авесте» (составные части: «Вендидад», «Висперед», «Ясна», «Яшт», «Малая Авеста»), читаем:

Ясна, 29: Моление о поддержке скотоводам.

Молит вас Душа быка:

«Кто создал меня и для чего?

Айшма злой гнетет меня, (Айшма – дэв, олицетворяющий буйства и набеги)

Угоняют воров и грабители,

Кроме вас защиты нет,

Селянин пусть пестует меня!» (136, 505).

Ясна, 48.

Когда же, о Мазда, (...) когда наступит (...) обильная пастьбой прекрасная жизнь? (2, 145).

Так складывается и идеал «прилежного» зороастрийца, занимающегося сельским хозяйством и охраняющим свой скот. «...Каким бы индивидуалистом или персоналистом он (Зара-

туштра) ни был, в его личности и его воззрениях сказывалось неотвратимое влияние общества и народа той далекой эпохи» (13, 186). Вся космогония с извечным дуализмом стихий, в конечном итоге, упирается в простое «пасторальное» мировосприятие древнего зороастрийца, выживающего в условиях становления оседлости и постоянной борьбе с кочевниками-разбойниками, воспринимающего огонь, землю, воду – важнейшие для земледельца элементы природы – в ипостаси святых, божественных сил.

Ясна, 29

Но ведь скот Я сотворил  
Ради человека, пастуха (...)

Чтобы скот тучнел и корм преумножался (136, 505).

Поэтому в представлении зороастрийца собака, охраняющая скот – священна, а извечный враг стада – волк воспринимается как личный враг.

Также имеются и особые божества, непосредственно относящиеся к скотоводческой жизни: Воху-Мана, покровительствующий стадам, и Дрваспа, охраняющий здоровье животных.

Экстраполяция «пасторального» мировосприятия на представление космогонии целой Вселенной, оформившееся, как мы говорили, в дуалистическую доктрину противостояния двух извечных трансцендентальных начал (добра и зла), которое витально обуславливает существование и развитие этой Вселенной – суть реальные истоки и философская основа учения зороастризма:

Ясна, 30

Они (оба духа) положили начало  
Жизни и тленности (...)

Из этих двух духов избрал себе Лживый – злодеяние,  
Праведность избрал для себя Дух священный...

(136, 494).

О Заратуштре как личности известно, что, будучи провозвестником новой философии и религии, он вступил в законо-

мерный конфликт с обществом. Об этом рассказывается в самой «Авесте»:

Ясна, 46:

В какую землю бежать, куда бежать я пойду?

Удаляют меня от воинов и жрецов.

Не утешает меня община.

Не принимают приверженные друждам тираны в стране (2, 137).

Царь, который отозвался на учение Заратуштры терпимостью и пониманием – Кави-Виштапс (ему также посвящает часть своей поэмы «Шах-намэ» Фирдоуси), является для пророка образцом доброты и справедливости:

Ясна, 48

Добрые правители должны править, а не дурные над нами (2, 145)

Ясна, 46

Кто же будет этим правителем? Кто прославит свое имя? Это – Кави-Виштаспа (2, 145).

Моральный аспект восприятия окружающего мира проявляется в стихах:

Яшт, I

Лжеца осилит праведный,

И Ложь осилит праведный (2, 170).

Или:

Яшт, 2

Страну разрушит подлый,

Тот, кто не держит слова,

Он хуже ста мерзавцев

Благочестивых губит... (2, 270).

Доктрина извечного, витально-прогрессивного противостояния Добра (олицетворенного божеством Ахура – Маздой) и Зла (олицетворенного божеством Ахриманом) включает в себя и зороастрийские эсхатологические представления.

Ясна, 30

Когда эти два Духа сошлись впервые, они создали жизнь и тленность, и

Назначили, когда будет конец мира (2, 132).

В последней решающей схватке между силами Добра и Зла Ахура-мазда побеждает Ахримана, мир тонет в потоке расплавленного металла, а то, что остается после этой вселенской катастрофы, обретает вечное существование.

Яшт, 15

Благая Мысль одержит

Победу над Злой Мыслью (...)

А Целость и Бессмертие

Осилят Голод с Жаждой (...)

А злобный Анхра-Манью (Ахриман),

Своей лишившись власти,

Бессильный убежит (2, 401).

Мессеианские чаяния в верованиях зороастрийцев были очень сильны. По их представлениям, после Заратуштры в мир должны были явиться, с промежутком в тысячу лет, еще три пророка, последний из которых будет участвовать в эсхатологических событиях.

Яшт, 19

Из мертвых восстанет

И явится вживе

Бессмертный Спаситель

И мир претворит (2, 380).

Касательно индивидуальной эсхатологической доктрины в зороастризме характерно представление о «фравашах», то есть душах умерших, которые, продолжая жизнь в загробном мире, сохраняют свое положительное влияние на материальный мир, проявляющееся в виде реальной помощи членам своего рода или общины. При этом фраваша не только бессмертны, но и безначальны, они пребывают в духовном мире еще до рождения человека, затем соединяются с ним в момент его

рождения, после же его смерти снова возвращаются в духовный мир с тем, чтобы ожидать там Судного дня. Заметим, речь идет только о фравашах праведных, о фравашах же неправедных не говорится ничего (2, 322).

Яшт, 13

И тот человек, который хорошо чтит

При жизни фраваша праведных,

Станет покровителем страны после смерти (...)

А также тот, кто хорошо чтит Митру... (2, 326).

Индивидуальная эсхатологическая доктрина включает в себя представление о существовании рая (парадиза) и ада. При чем парадиз имеет четыре ступени: Хумат-Парадиз, Хухт-Парадиз, Хваршт-Парадиз и так называемый Дом Хвалы. Эти четыре ступени рая соответствуют четырем сферам зороастрийского представления космологии – сфере звезд, сфере Луны, сфере Солнца, царству Бесконечного Света.

Яшт, 22

Первый шаг сделала душа праведника, и стала на Хумате (добрых мыслях);

Второй шаг сделала душа праведника, и стала на Хухте (добрых словах);

Третий шаг сделала душа праведника, и стала на Хварште (добрых делах);

Четвертый шаг сделала душа праведника и стала на вечных светилах (2, 410).

Да поднесут ему пищу из желтого масла. Вот пища праведника (2, 410).

Четырем сферам космологии противопоставлены и четыре ступени ада, в который попадает душа грешника:

Первый шаг сделала душа грешника, и стала на Душмат (злые мысли);

Второй шаг сделала душа грешника, и стала на Дужухт (злые речи);

Третий шаг сделала душа грешника, и стала на Дужварешт (злые дела);

Четвертый шаг сделала душа грешника в беспредельный мрак (2, 411).

Кормят грешника «пищей из яда» (2, 412).

Когда говорится о смерти праведного, то употребляется выражение «умирает» (Яшт, 22), когда же речь идет о грешнике, то используется выражение «издох» (Яшт, 22).

Напоследок приведем в пример слова религиоведа Д. Хиннелса: «... самой характерной чертой учения Зороастра является придание особого значения персональной вере... Все мужчины и женщины (в зороастризме оба пола имеют одинаковые обязанности) несут персональную ответственность за выбор между добром и злом. И в будущем их будут судить лишь по тому, как они распорядились своей свободной волей» (Цитируется по кн. Баландина Р. «Сто великих богов», 13, 182).

Геродот в своей знаменитой «Истории» следующим образом характеризовал персов – зороастрийцев: «...Воздвигать статуи, храмы, алтари (богам) у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считают глупцами, потому, мне думается, что вовсе не считают богов человекоподобными существами, как это делают эллины» (...) (1, 131) (36, 61). «Персы не воздвигают алтарей и не возжигают огня» (1, 132) (36, 61). (Не возжигают, так как «священный огонь считался вечным» (165, 632). «Приносящему жертву не дозволяется просить о даровании благ только себе одному: он молится за всех персов и за царя, так как и сам принадлежит к персам» (1, 132) (36, 61). О ритуале, который греки называли проскинезой (см. выше 1.12 «На коленях перед владыкой»), Геродот пишет так: «При встрече двух персов на улице по их приветствию легко можно распознать, одинакового ли они общественного положения...» (1, 134), (36, 62). Поцелуй в уста означал равенство, в щеки – небольшое различие в положении, если же перс простирался перед другим

ниц (то есть совершал проскинезу), то, значит, «один гораздо ниже другого» (1, 134) (36, 62).

Литературный памятник «Авеста» нашел свое очень яркое отражение в бессмертном произведении средневекового иранского поэта Фирдоуси «Шах-наме». «Мифы и легенды (...) в изменившемся виде вошли в эпос иранских народов, известный нам лучше всего в фиксации Фирдоуси» (160, 18).

В сюжете «Шах-наме» зороастрийские противоборствующие начала Добра и Зла персонифицировались в образы положительных иранцев<sup>41</sup>, которым покровительствовал Ахурамазда, и их злых врагов, которым потворствовал Ахриман.

Авестийские мотивы проявляются в «Шах-наме» не только общностью многих персонажей. Здесь и составляющие армию Ахримана злые дивы, и венчающая лишь достойных и мудрых правителей божественная сущность, символ власти и славы – Фарр (в «Авесте «Хварно»). В произведении Фирдоуси описаны события, связанные с попранием новой зороастрийской философии и преследованием ее последователей, раскрывается сущность зороастрийского мировоззрения вообще и индивидуально-эсхатологических представлений в частности. Скажем о перечисленных авестийских мотивах в произведении Фирдоуси подробно.

Так, в главе «Битва Рустама с Аржанг-дивом» могучий герой Рустам убивает свирепого дива Аржанга:

За голову он дива смело взял  
И голову от тела оторвал (179, 61).

Окружающий мир вообще полон ужасных существ – дивов, которые без устали вредят человеку:

Сквозь сонмы дивов, звездами хранимый,  
Прошел он (Рустам) семигорье невреждено (179, 64).

---

<sup>41</sup> Фирдоуси в «Шахнаме» называет иранцами и персов, и мидийцев.

В главе «Рустам убивает Белого дива» последний своим страшным видом наводит ужас даже на самого, неискушенного в ратных подвигах, героя Рустама:

Рустама леденящий страх объял,  
И гибели своей он ожидал (179, 65). (...)

В конце поединка, как и следует ожидать, в армии Ахримана становится на одного дива меньше.

Рустам кинжалом грудь его рассек,  
Из туши печень тяжкую извлек... (179, 66).

В поэме «Шах-наме» можно проследить определенную религиозную трансформацию в социальной психологии. Так, когда Рустам, после ряда совершенных им ратных подвигов, оказывается гостем шаха Самангана, его посещает шахская дочь Тахмина с просьбой:

Прошу я – дай мне сына,  
Такого же, как сам ты, исполина» (179, 139).

Напоминает другую известную историю о том, как однажды к Александру Македонскому явилась царица амазонок Фалестрида (у Низами – бардинская царица) с тем же решительным намерением. Гай Роджерс, сославшись в подтверждение своего рассказа на Диодора, Курция, Юстина и Плутарха, делает вывод: «Возможно, что где-то на границе Гиркании Александр оставил своего курчавого отпрыска среди одногрудых скифских воительниц» (144, 195).

Подобный девиантный стиль, мы бы сказали, первобытной непосредственности, по-большей части, в чисто психологическом плане, характерен мировосприятию личности наиболее ранней поры развития человечества. Словно подтверждая данную мысль, дочь шаха так говорит о себе герою Рустаму:

Я дочь царя. Мой благородный род  
От львов и тигров древности идет (179, 138).

Скорее всего, здесь мы имеем дело с пережитками тотемистического мироощущения.

Далее, по прошествии определенного времени, в течение которого сменяются цари и взрослеет (стареет) Рустам, мы замечаем перемену в психологическом настрое героев. Так, когда рассказывается о царствовании Гуштаспа (как мы помним из «Авесты», правителе Кави-Виштаспе (Ясна 46) (2, 145), который благоволил Заратуштре), утверждение зороастрийского мировоззрения чувствуется и в случайных репликах, и даже в клятвенных излияниях героев:

Клянусь Авестой вечной и Азаром,  
Зардуштом мудрым, светлым Нушазаром...  
(179, 422)

И даже угрозы:

Пусть из железа был твой кован стан,  
Поглотит все свирепый Ахриман (179, 460).

В целях устыдить:

Тому же, кто Зардушта прославляет,  
Так говорить, о муж, не подобает! (179, 395).

Однако подобное приятие нового учения находится в конфликте со старыми, изживающими себя религиозными верованиями. Когда

Гуштасп отправился в предел Систана,  
Чтобы Зардушта веру утвердить... (179, 302)

То восстали все цари покоренных стран, узнав,  
Что Зенд-Авесту возвещает он,  
Что идолов ниспровергает он (179, 303).

Отец Гуштаспа Лухрасп, который «Под старость став служителем творца» (179,308), что означает стал приверженцем новой зороастрийской религии, оказывается одной из многочисленных жертв разорившего персидские земли в отсутствие Гуштаспа чигильского шаха Арджаспа.

Авесты свитки были сожжены (...)

Огонь Зардушта кровью был погашен (179, 308).

Так, новая, утверждающаяся религия становится причиной кровопролитной войны.

Очень важное значение для представления особенностей мировосприятия социума эпохи зороастризма имеет авестийское понятие некоей божественной сущности «хварно» (в «Шах-наме», как мы уже говорили – «фарр»). Фарр, по глубокому убеждению зараострийцев, даровался свыше только достойному преемнику царя, и покидал его в случае, если тот оказывался на стезе несправедливости и обмана.

Яшт, 19

30. Сильное Кавиев хварно...

31. Которое пристало  
Властительному Йиме,  
Владельцу добрых стад,  
На длительное время,  
И на земле он правил... (2, 384).

Далее, после подробного описания благ, которые щедро дает хварно народу его обладателя, читаем:

Яшт, 19

34. Когда же это лживое,  
Неистинное слово  
Он взял себе на ум,  
То отлетело зримо  
От Йимы хварно птицей (2, 385).

Фирдоуси об этих необычайных свойствах божественной сущности говорит:

И если сын порочит фарр и славу,  
Скажи: он стал у власти не по праву (179, 28).

В сказании о царе «Кей-Кавусе» Иблис всячески пытается свести его с пути истинного.

Чтоб от Йездана шаха отвратил  
И фарр его прекрасный омрачил (179, 112)

О Лухраспе, отце Гуштаспа, говорится следующее:

Лухрасп могучий – фарром обладал он,  
Всю жизнь ристалища да битвы знал он  
(179, 308).

Принц Исфендияр, обвиняя отца своего Гуштаспа в том, что тот из нежелания отдать ему трон, сгубил его жизнь, говорит ему напоследок такие слова:

Ты возгордился – алчен и жесток!  
Погасло фарра твоего сиянье!  
Тебя постигнет божье наказание! (179, 436).

Придворные царя так же упрекают своего правителя:

Ты в пасть дракона сам послал его,  
Чтоб не отдать престола своего (179, 435).

Итак, моральные нормы, выраженные божественным понятием фарра, «контролируют» правителя. Царь, в представлении зараострийцев, должен соответствовать этим нормам... Таким они отчаянно желали его видеть.

Индивидуально-эсхатологическая доктрина зараостризма у Фирдоуси, заключающаяся в вере возмездия в Судный день, а также существования рая и ада<sup>42</sup>, проглядывают в следующих строках:

Поистине в день Страшного суда  
Не над одной душой висит беда!.. (179, 194)

Здесь – проклят, там – за черные деянья  
Ты в Судный день получишь воздаянье! (179, 436)

Или:

Кто пал в сраженье – раю приобщится... (179, 333)

Также:

Умру, от праха отойду земного,  
Быть может, там Рустама встречу снова» (179, 463)

Приведем здесь также молитву безутешной матери по усопшему сыну герою Рустаму:

---

<sup>42</sup> Напомним, что индивидуальная эсхатология в мифологическом мировосприятии народов Запада (Др. Греция, позже Др. Рим), а также и некоторых стран Востока (государства Междуречья) предполагала Царство теней со сложной структурой уровней для душ с разными степенями грехов.

Ты, что превыше сущего всего,  
Прости грехи Рустама моего!  
Открой врата в пресветлый рай Рустаму  
И за добро добром воздай Рустаму (179, 463).

Миропонимание социума эпохи зараостризма в целом лаконично и глубоко выражается у Фирдоуси в следующем двустишии:

Мир – необъятен, чуден, неисходен,  
Один творец от пут его свободен (179, 113).

Моральная установка зараострийца звучит в поэме мудростью мобеда:

Учил мобед: «Кто мудр – от зла уйдет,  
Кто сеет зло – возмездие пожнет» (179, 448).

Очень часто жесткие моральные нормы вступают в противоречие с личными чувствами героев: так, героя Рустама смерть его сына Сухраба (роковым образом в которой повинен был он сам) ввергает в глубокое горе (см. 179, 212-227). Однако этот же Рустам, руководимый чувством справедливости и долга, искренне предлагает другого своего сына Фарамарза на расправу врагу за то, что тот был повинен в смерти его сыновей:

И Фарамарза – сына своего –  
Свяжу и приведу к тебе его (179, 407).

За убитого шахом Турана Арджаспом – Лухраспа (своего деда), Исфендияр мстит тюркам люто и беспощадно. Туран был предан огню, уничтожен был и стар, и млад (179, 380-381).

Но в мести был безжалостен и яр  
Кровь проливающий Исфандияр (179, 380).

Более того, он жесток и с детьми Арджаспа. На виселице,  
... за ноги двух сыновей Арджаспа  
Повесил царь – в отмщенье за Лухраспа» (179, 380).

Глава «Фарамарз ведет войска, чтобы отомстить за Рустама, и убивает кабульского шаха» еще более ярко выражает особенности жестокого мировосприятия древних:

Земля текла кровавою рекой (...)  
Велел тащить его (царя Кабула) Рустама сын (...)  
Зажег большой костер и бросил в пламя  
Отца и братьев шаха с сыновьями (179, 462).

### **3.2. Конвергенция или «Бродячие сюжеты»?**

*(К проблеме семантической идентичности некоторых особенностей фольклорных сюжетов Востока и Запада)*

Некоторые особенности мировосприятия древнего социума на Востоке, отразившиеся в фольклорных сюжетах, характеризовались чертами, которые вряд ли можно назвать самобытными. Подобные же проявления мы встречаем и в мифологиях Запада. Об этих чертах, а также о причинах идентичности некоторых сюжетов древности Востока и Запада и пойдет речь в данной части работы.

Начнем с того, что приведем некоторые, основополагающие в нашем исследовании, утверждения известного литературоведа М. Рафили о месте Азербайджана в мировой истории: «Южный Азербайджан, как известно, в древности назывался Мидией. Мидия занимала огромное место в истории культуры древних народов. Большое значение имел Южный Азербайджан в истории развития религии древности» (141, 24). Также, чтобы исключить некоторые провокационные утверждения по поводу топонима «Азербайджан», скажем снова словами Рафили: «По установившемуся мнению, слово Азербайджан имело первоначальную форму: Атропатена. Так назывался Южный Азербайджан после крушения империи Александра Македонского» (141, 20).

Также Рафили еще 70 лет назад прояснил определенную, очень несправедливую ситуацию, имевшую место из-за некомпетентности некоторых историков. Учитывая время создания его труда «Культура азербайджанского народа до

Низами», литературовед не мог писать в ином стиле, чем это требовалось, но смысл его слов имеет важное значение и продолжает сохранять свою актуальность: «...буржуазные историки и великодержавные националисты всегда пытались сводить историю Азербайджана к истории Ирана, отрицая его огромное самостоятельное значение, начиная с самых древнейших времен» (141, 16).

Далее будут проанализированы несколько мидийских сказаний, записанных древнегреческим историком Геродотом, с точки зрения особенностей языческого мировосприятия древнего восточного социума. Отметим, что под языческим мировосприятием нами не всегда понимается отражение языческих верований в стереотипах поведения людей, так как, к примеру, зороастризм призывал к моральной чистоте, восхвалял положительное начало в человеке. Напомним:

Лжеца осилит праведный,  
И Ложь осилит праведный. И т.д.

Когда мы говорим об отрицательных проявлениях человеческого мировосприятия (об этом ниже), то подразумеваем, по большей части, естественные особенности миропонимания общества исторически ранней стадии развития. Возможно, в данном случае речь идет о пережитках психологических особенностей людей первобытно-общинного строя. Приведем примеры:

Когда царем Мидии был Киаксар, сын Фраорта, внук Деиока, то пришли в Мидийскую землю просить приюта кочевники – скифы. Скажем немного об этом Киаксаре, отец которого, по Геродоту, превратил Мидию – в империю, подчинив себе Азию, включая Персию («Персы первыми подчинились мидянам»(36,48). Мидиец же Киаксар, по свидетельству Геродота, был первым реорганизатором азиатского войска. «До этого все войско было перемешано в беспорядке» (36, 48). (Совсем, как царь Филипп, отец Александра Великого, который явился первым реформатором македонского войска).

Итак, царь Киаксар принял скифов настолько дружелюбно, что отдал им даже своих сыновей в обучение. Все было хорошо, пока из-за какой-то мелочи царь не вспылил и не унизил пришельцев (то ли дичь не поделили, то ли из-за ее отсутствия поссорились). Далее – невольно вспоминаем страшные сюжеты из древнегреческих мифов («Прокна и Филомела», «Тантал», «Медея» и др.), с той лишь разницей, что жертва – не родное дитя убийцы. А именно: оскорбленные скифы пострашному решают отомстить приютившему их царю; «скифы решили разрубить на куски одного из мальчиков, бывших у них в обучении. Затем, выпотрошив, как обычно потрошат дичь, подали на стол Киаксару как охотничью добычу(...) Киаксар и его гости отведали этого мяса» (36, 34). Скифы трусливо бежали, и нашли защиту у лидийского царя Алиатта.

Подобные сюжеты – не новость в языческом мире, как Востока, так и Запада. В данной части исследования мы снова ставим задачей прояснить удивительный феномен семантической схожести сюжетов и их элементов у отличных в культурном, и даже этническом плане, народов. И мы снова противопоставим теории «Бродячих сюжетов» А. Веселовского – теорию феномена конвергенции, так как народы, о некоторых особенностях фольклора которых пойдет речь, находились территориально очень отдаленно друг от друга. Данное обстоятельство, которое, при скрупулезном вдумывании, делает весьма затруднительным процесс «бродячести» сюжетов (если, хотя бы, представить особенности средств передвижения в древности), является, на наш взгляд, достаточно весомым аргументом далеко не в пользу теории А. Веселовского. Даже если и имели место какие-либо контакты между представителями географически отдаленных друг от друга народов (что, конечно, мы исключить не можем), то вряд ли это могло послужить серьезной причиной массовой «бродячести» сюжетов. Это подталкивает нас к иному объяснению феномена определенной семантической схожести некоторых

сюжетных особенностей у разных, далеких друг от друга, социумов. А именно, обусловленным едиными исконными константными моделями психологического и духовного развития, единым общечеловеческим архетипом – явлением конвергенции. (См. подробно 1.5 «Бродячие сюжеты или конвергенция», 2.7 «Проблема конвергенции в средневековой литературе Востока и Запада»).

Ранее были приведены ужасающие по содержанию сюжеты из записанных Геродотом мидийских сказаний, которые семантически схожи не только с некоторыми древнегреческими мифами, но и, к примеру, перекликаются с историями из скандинавской мифологии («Старшая Эдда», а также «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона).

Схожую жуткую ситуацию (только не между родственниками, как мы это видим в сюжетах древнегреческой и скандинавской мифологии, когда при сходных обстоятельствах мать убивает собственного ребенка), можно наблюдать и в другом мидийском сказании, также в изложении Геродота. Обращает на себя внимание, как мы уже замечали много выше, относительная мягкость восточного мировосприятия древности (судя по большинству сюжетов) в сравнении с западным, где данный феномен каннибализма, безусловно, являющийся рудиментом первобытных времен, усугубляется в сюжетах наличием кровного родства между убийцами и убитыми. И что еще более жутко, попранием древнейших и вечных инстинктов материнства (см. 2.2 «Цена «нежности» Медеи»).

Жестокий царь Мидийской империи Астиаг (сын Киаксара) наказывает своего подданного Арпага за непослушание следующим образом: он коварством заманивает в свой дворец его единственного тринадцатилетнего сына, повелевает «умертвить мальчика и рассечь труп на куски. Часть мяса царь приказал поджарить, а часть сварить, и это хорошо приготовленное блюдо держать наготове». Ничего не подозревающему «Гарпагу подали мясо его собственного сына» (36, 55). Астиа-

гу этого было мало. Насытившегося отца язвительно спросили, понравилось ли ему блюдо? Все еще ничего не понявший «Гарпаг же отвечал, что получил от него большое удовольствие» (36, 55).

Чем вызвана семантическая схожесть подобных сюжетов?

Мы еще раз хотим подчеркнуть, что, по большей части, конвергенцией. Еще один аргумент в пользу последнего утверждения: данные сюжеты вряд ли откуда-то пришли – скорее всего, это ужасающая, но довольно обыденная в рассматриваемые «полудикие» времена быль, и не верить в правдивость рассказов историка Геродота у нас нет повода. С другой же стороны, подобные сюжеты имели место и в других, отдаленных от Мидии, регионах древней ойкумены и также, скорее всего, являлись отражением имевших место событий, которые переосмысливались в силу колорита культурных ценностей, морального мировосприятия и особенностей психологической трансформации каждого народа.

Итак, мы имеем схожие по смыслу сюжеты, снова подчеркнем, у территориально далеких друг от друга народов. Хотя, как мы уже говорили много выше, это не значит, что теории А.Веселовского в жизни нет места (см. 1.5) Мы также уже писали о том, что если сравнивать скандинавскую «Старшую Эдду» с немецким эпосом «Песнь о нибелунгах», становится ясно, что в данном случае мы имеем дело с результатом именно «бродячести» сюжетов – так велико семантическое сходство описанных историй, так похожи между собой и сами герои – и речь идет не только о мельчайших деталях, но и о созвучии имен (Зигфрид – Сигурд и т.д.) Более того, территориально эти народы проживают очень близко (см. 2.7).

«Рудиментом» первобытно – общинного строя в языческий период можно считать и описанный Геродотом своеобразный обычай скреплять договора, когда после длительной войны лидийцев и мидийцев (о причинах этой войны, о жестокой подлости скифов по-отношению к приютившему их царю

Мидии Киаксару, мы говорили выше), наконец, было принято решение заключить мир. Этот обычай, сопровождавший совершение договорного «ритуала», явно содержал в себе видоизменившийся и, само собой, утративший былое значение, признак каннибализма: «Скрепленные же клятвой договоры эти народы заключают также, как эллины, и, кроме того, слегка надрезают кожу на руке и слизывают друг у друга выступившую кровь (36, 35).

В записанных Геродотом мидийских сказаниях можно встретить и другие мотивы, сходные с сюжетами древнегреческой мифологии и, созданной на основе мифов, древнегреческой литературы. Так, на языческих верованиях в предсказания и сны, как мы уже подробно описывали, построена большая часть трагических сюжетов («Персей», «Эдип-царь» и др.), причем в большинстве из них, как также уже было отмечено выше, от воли рока все равно никто не уходит, привидевшееся или предсказанное рано или поздно свершается (напомним, Персей убивает Акрисия, Эдип убивает Лая и т.д.) (см. подробнее 1.6. «Судьба» в мировосприятии античного социума).

Ту же незыблемую веру во всевозможные предсказания, сновидения и истолкования этих сновидений встречаем и в мидийских «геродотовских» сказаниях. Имеет место тот же фатализм, так трагически сгубивший Акрисия и Эдипа. Только детали сюжета, естественно, совсем иные, что снова говорит не о простой их «бродячести», а об особенностях психологического мировосприятия данных, совершенно отличных по колориту и характеру, общественных культур. Приведем пример. Все проблемы уже небезызвестного нам Астиага начались с того, что приснился ему сон. Затем этот сон был истолкован его магами самым ужасным для него образом. Самый страшный ужас же для царя – потерять власть. А маги истолковали сон именно так – опасность, якобы, так или иначе будет исходить от его дочери Манданы. Как и в других, похожих

на этот, сюжетах, царь всеми хитрыми и нехитрыми способами пытается избежать предначертанных ему серьезных неприятностей. Даже выдает дочь за простого перса, а не за мидийца (подчеркнем, что речь идет о времени, когда Персия была в подчинении у Мидии). Далее события разворачиваются согласно сюжетам известных древнегреческих мифов. Когда дочь уже носила во чреве внука царя, он снова увидел такого же смысла сон, и начал действовать сообразно своим «конвергентным» двойникам далекой Европы, а именно: во что бы то ни стало постарался избавиться от новорожденного («Персей», «Эдип-царь»). Способ также был выбран «привычный» – поручено было убить младенца Гарпагу (о нем говорилось выше), который, понятно, этого не сделал и перепоручил малоприятную миссию некоему пастуху, который, как снова можно догадаться, тоже этого не сделал, а сохранил жизнь мальчику («Дафнис и Хлоя» Лонга, «Эдип-царь» Софокла). Мальчик этот был – будущий великий исторический Кир, сын перса и мидийки. Так или иначе, но, как и всегда происходит в подобных сюжетах, не ушел от воли рока так безоговорочно веривший, и так благоговейно внимавший магам-истолкователям царь Астиаг. Причем так и выходит, что с одной стороны – не ушел, с другой же стороны сам, своими тщетными стараниями избежать предсказанной судьбы, обусловил ее свершение (именно отец так жестоко убитого Астиагом мальчика – Гарпаг хитростью и коварством отнимает у кровожадного царя власть и передает ее в руки Кира). И последствия безнадежных попыток царя Мидии избежать рока оказываются более глобального характера, чем его личная судьба. Когда Астиаг лишается трона, Мидия теряет свою независимость. «Уже давно ведь мидийское владычество было им (персам) ненавистно» (36, 59). «Итак, Астиаг после 35-летнего царствования лишился власти. Из-за его жестокости мидянам пришлось подчиниться персам» (36, 60).

Вот так и получается, что фатализм миропонимания мидийцев, в конечном итоге, приводит к лишению независимости целой страны.

Фаталистические представления древних являются, как мы говорили, основой многих сюжетов. Приведем еще один пример.

Жертвами пророческого сновидения, только трагически неправильно истолкованного, становятся сыновья Кира – царственный Камбис и его брат Смердис. «...О, если бы я его (сон) никогда не видел!» (36, 197), – восклицает раскаявшийся в убийстве брата царь Камбис, который ранее поверил в сновидение о том, что тот сидит на его троне. Однако судьбе, как известно, порой свойственна ирония. Смердис действительно воцарился на троне Камбиса в его отсутствие, да только, конечно, не покойный уже к тому времени брат царя, а брат временного правителя страны – мага, тоже, по роковому совпадению, носящего имя Смердис. Вывод, сделанный Камбисом, также соответствует фаталистическим воззрениям древних социумов Запада и Востока: «Ведь, стало быть, не в человеческой власти отворотить определенное роком» (36, 197). Камбис погибает по дороге из Египта домой, а Персия снова попадает в зависимость Мидии. Перед смертью Камбис успел оставить завет: «И вот я наказываю вам, заклиная нашими царскими богами, и прежде всего вас, здесь присутствующие Ахемениды: не допускайте, чтобы власть снова перешла к мидянам!» (36, 197).

Рок ли, железный ход истории ли, но персы, в конце концов, выполнили предсмертный завет своего царя: Ахемениды воцаряются на троне персидской державы. «И были ему (Дарию I Ахемениду) подвластны, кроме арабов, все народы Азии, которые покорил Кир, а затем Камбис» (36, 208).

В «Истории Геродота», в одной из мидийских новелл поднимается философский вопрос о происхождении единовластного монархического института. Как пишет об этом Г.

Стратановский в примечаниях к первой книге «Истории» Геродота, «новелла о Деиоке решает вопрос о происхождении монархической власти; умный человек создает себе славу справедливейшего; затем, отойдя от дел, дает почувствовать народу контраст между его справедливой властью и воцарившейся анархией и, наконец, при содействии своих агентов получает власть, к которой он давно уже стремился» (165, 631).

Деиок был основателем мидийского царства. Он также являлся отцом завоевателя Персии Фраорта (который, предположительно, был «первым мидийским царем, познакомившимся с учением Авесты (ок. 675 г. до н.э.), дедом воинственного, реорганизовавшего азиатское войско Киаксара (36, 48) и прадедом Астиага, деда Кира Великого.

В новелле рассказывается, как в бытность свою простым сельчанином, он изо всех сил старался прослыть праведным человеком. Но мало, кто подозревал, что больше всего на свете он мечтает быть ... царем. Итак, он постепенно зарабатывает авторитет справедливейшего из людей, в результате чего народ избирает его судьей. Будучи судьей, он также вершит лишь справедливый суд, чем еще больше укрепляет в народе мнение о себе как о достойном наивысшего доверия. «И именно потому-то Деиок и был честным и праведным судьей, что стремился к царской власти» (36, 46). Расположив к себе соотечественников, этот мудрец вдруг резко отходит от дел, аргументировав свой поступок тем, что де «ему не выгодно, пренебрегая собственными делами, по целым дням разбирать чужие тяжбы» (36, 46). По мере того, как преступности и беззаконий становилось все больше, мидяне все сильнее тосковали по тому блаженному времени, когда судьей был справедливый, честный Деиок. «Не можем мы больше жить так, как живем ныне! Давайте изберем себе царя» (36, 46). Так мудрец Деиок вел свою тонкую «избирательную» политику в цари, и царем, единогласным народным решением, в конце концов, был избран.

Для своей страны Деиок сделал немало. Он основал город Акбатаны (36, 49), «... объединил мидийский народ и царствовал над всей Мидией» (36, 48).

Таким образом, мы видим, как в записанных Геродотом мидийских сказаниях отражаются определенные черты мировосприятия восточного социума периода язычества, в которых все еще проглядывают элементы мироощущения первобытного общества. Между особенностями мировоззрений восточного и западного социумов мы также наблюдаем определенную смысловую корреляцию. Явления семантической схожести в сюжетах западных и восточных народов мы, в большинстве случаев, объясняем не теорией «Бродячих сюжетов» А. Веселовского, а феноменом конвергенции.

### **3.3. Остаться в памяти навечно**

Древние сказания об Александре Македонском, оставившего неизгладимый глубокий след в истории цивилизаций эпохи политеизма, в том числе и государств Закавказья, и поныне живы в народной памяти. Конечно, можно с натяжкой приписать причину зарождения этих сказаний популярной с XII века поэме Низами «Искендер-наме», однако, во-первых, далеко не все сюжеты этих сказаний отражены в этом произведении, а во вторых, как пишет профессор Рафили, «сам Низами черпал свои богатейшие материалы не только из письменных трудов, изученных им, по собственному признанию, на целом ряде древних языков, но и из народной словесности, народных легенд, отражающих воспоминания древних азербайджанцев об Александре Македонском» (141, 25). Отсюда делается вывод, что приведенные ниже сказания о македонском завоевателе являются частью азербайджанского фольклора, созданного на основе впечатлений о грандиозных,

потрясших весь мир событиями – предков азербайджанцев – современников Александра.

Во втором сборнике, посвященном юбилею Низами (1940 г.) изданы эти сказания, записанные со слов простых сельских азербайджанцев. Под заголовком «Азербайджанские народные сказания об Александре Македонском», читаем: «Ниже мы печатаем некоторые из сказаний об Александре Македонском, сохранившиеся в азербайджанском фольклоре» (146).

Мудрое философское миропонимание отражено в глубоком смысле этих народных сказаний. Бренность земного величия и тщетность честолюбивых помыслов – вот та незыблемая истина, которую, увы, довольно часто забывают сильные мира сего...

Александр Македонский, щедро пользовавшийся обильными дарами благосклонной к нему судьбы, блестящий политик и стратег, военачальник и герой, вконец не выдержал испытания величием и возомнил себя сыном одного из ведущих богов языческого пантеона. Это был апогей апофеоза царственного завоевателя, затмившего даже его человеческое величие (см. 1.12 «Пленник своей эпохи», «На коленях перед владыкой»).

В сказании «Александр и нищий» Македонский предстает перед нами в пике своей славы и величия. Встретив как-то на пути несчастного, одинокого, больного старика, он, переполненный состраданием и в порыве благородных побуждений предлагает ему помощь. Ибо «нет властелина грознее и мудрее меня!» (153, 146). Глубокий философский смысл заложен в ответе старика. Он просит только, чтобы грозный и мудрый властелин избавил его от назойливых мух.

«...Ты просишь того, что не в моих силах.

– Раз ты не в силах управлять даже этими мухами, то чем же ты можешь помочь? – ответил старик» (153, 146).

Покорив весь цивилизованный мир, Александр решил, что ему теперь непременно должны поклониться и моря. Он тре-

бует дань с морского царя и даже поджигает море. Вынужденный признать себя побежденным, морской царь выплачивает победителю своеобразную дань. Только не приносит эта дань пользы Александру, он все равно идет по предначертанному ему судьбой пути. «Но ничто не помогло ему, и царь умер» («Дань морского царя») (153, 159).

Тема гибели Александра является лейтмотивом сказаний как символ, иллюстрация идеи бренности величия и бессмысленности тщеславной суеты. Так, когда царь умер, его мать, упоенная прижизненным апофеозом сына, отказывается от его погребения, считая, по-видимому, недостойной даже землю принять его останки. «Я не хочу, чтобы людские ноги топтали кости моего сына» (153, 147). Однако в мудрой легенде утверждается простая вечная истина, что «перед смертью равны все». Сам факт абсурда апофеоза «простого смертного» наглядно дает о себе знать не только в странном поступке женщины, но еще более в том, что оказавшись в серьезной ситуации, она, в прямом смысле, сама встает ногами на тело покойного. И мудрецы сказали ей: «Когда мы советовали тебе похоронить сына, ты не согласилась, так как не хотела, чтобы труп сына топтали ногами, а теперь сама топчешь его тело» («Александр и его мать») (153, 148).

Та же идея бренности земного величия и всеобщего равенства перед естественными законами природы звучит в сказании «Смерть Александра Македонского». Завоеватель не в состоянии избежать собственной судьбы и уходит из этого мира в расцвете сил и славы. Перед смертью он успевает оставить завещание касательно процедуры собственных похорон, содержащее в себе глубокий мудрый смысл. Так, его требование, чтобы за трапезный поминальный стол сели только те, «кто в жизни не знал горя и боли от потери близкого человека» (153, 152) чревато было тем, что за столом не оказалось бы никого. Слабым утешением для убитой горем матери царя становится явный факт, что «не она первая переживает смерть

близкого» (153, 153). Также Александр пожелал, чтобы через три дня после похорон его мать пришла на его могилу и позвала бы его по имени. Когда она в точности исполнила повеление сына, то он откликнулся только тогда, когда она назвала его имя полностью. «— О, дорогая мать! Ты звала Александра, а под этой черной землей спит столько Александров, что я не знал, кого из них ты зовешь. Когда же ты назвала меня Александром Македонским, я узнал, что ты зовешь меня» (153, 154).

Та же идея бренности земного величия и тщетности честолюбивых помыслов звучит и в сказании «Александр знал язык птиц». Когда, упоенный собственным апофеозом, Александр случайно подслушивает разговор двух воронов, то открывает для себя малоприятную истину:

«— Известно ли тебе, что Александр Македонский собирает дань с морских рыб? (...)

— Пусть делает, что хочет. Мы видели много таких Александров» (153, 160).

Вороны забирают у него кольцо, а возвращают множество таких же колец с надписью «Александр». Царь не смог отличить от них свое собственное.

«— Каждое из этих колец принадлежало какому-нибудь властелину», — пояснили вороны. На каждом же надпись «Александр, потому что владельцы этих колец были такие же властелины, как ты!» (153, 161). И где теперь эти властелины?

В сказании «Тот, кто кричит о себе — это я!» некий старик, встретившийся Александру в одном удивительном городе (его жители не нуждались ни в правителе, ни в оградах, ни в замках на дверях домов), напоминает ему о бренности всего сущего, о неминуемом едином конце для всех:

«— Повелитель! Смерти никому не суждено миновать. Оставь свое завещание!» (153, 159).

По этой легенде, незадолго до своей смерти Александр познает великую вечную истину. Он говорит старику такие слова:

«—...После моей смерти поставьте на моей могиле надгробный камень со следующей надписью: пусть знают те, которые кричат о себе, что под этим камнем лежит Александр Македонский, то есть тот, кто больше всех кричал о себе» (153, 159).

В сказании «Рога Александра» факт того, что «шило в мешке не утаишь», или, подстраивая поговорку под смысл легенды, «рога под шлемом не спрячешь» обоснован веками испытанной мудростью. Наличие у величайшего из завоевателей отвратительного телесного уродства (по легенде) ставит его в один ряд с обычными, ничем не примечательными людьми, а возможно, опускает его еще ниже.

Образ Александра Македонского представлен в сказаниях не только в плане разоблачения его апофеоза. Он характеризуется и многими положительными качествами – добротой, чуткостью, справедливостью. Возможно, эти качества и составляют истинное величие властелина, раз мудрость человеческая запечатлела их в сказаниях, а память человеческая пронесла сквозь многие века...

Так, Александр великодушно прощает, не утаивших его страшную тайну, брадобрея и пастуха: «...и властелин даровал им обоим жизнь» («Рога Александра» (153, 149). Он щедро помогает бедной вдове и, мало того, продолжает далее интересоваться ее судьбой. Когда он выясняет, что вдова жестоко обманута, сам, лично вершит справедливый суд, карает обидчиков, не исключая и самого судьи – «в назиданье всем нерадивым и невнимательным судьям» («Справедливость Александра Македонского») (153, 156). Александр жалеет и готов одарить нищего больного старика («Александр и нищий») (153, 146).

Сказания об Александре Македонском пронесли сквозь многие века свидетельства глубокого философского миропонимания древних восточных мудрецов. Вместе с тем, образ Александра Македонского в сказаниях, по большей части –

положителен, он воплощает собой непостижимый идеал народных чаяний о справедливом, добром властелине.

Особенности мироощущения восточного социума просматриваются в легендах, нашедших отражение в повести А. Зохрабекова «Страна огней».

Любимая сестра ширваншаха Ахситана Эфрус рассказывает его дочери Дильбер историю тех далеких времен, когда на территории древнего Азербайджана еще горели священные огни, отчего и назвали «эту землю – Азербайджан – Страна огней» (58, 45). «Тысячу и еще прибавь тысячу лет назад стоял здесь, вон у того мыса Баил, древний город Сабаил. Основала его и правила им царица Бильгеис Саба» (58, 45). По преданию, этот город процветал очень долго, до тех пор, пока не пришел Александр Великий с несметными полчищами воинов, не разрушил его до основания, и не увел в рабство всех его жителей. Город был взят им при помощи «тайного огня», который не затухал и под водой, который крошил на мелкие кусочки камни и который превращал железо в красную жидкую массу. «Но... – продолжает рассказчица легенды, – кровь высыхает, горе забывается, и даже из трещин в скале трава вырастает... (58, 45). На месте развалин постепенно выросло селение, которое называлось Жертвенники Сабы. Огонь же с пущей силой продолжал вырываться из недр земли, и жители селения продолжали поклоняться ему. Страна огней была велика – «простиралась до дербендских ворот и даже за город Шиз» (58, 45), в котором находился самый мощный храм огня – Азерджунас.

Совершим небольшой экскурс в историю. Сабаильская крепость, построенная на месте уничтоженного когда-то Александром Македонским города Сабаил и стертого веками селения «Жертвенники Сабы, по утверждению современных исследователей, в XI-XII веках, была образцом неприступности всего средневекового Кавказа. Этому, прежде всего, способствовало ее стратегическое положение – стояла она на

скалистом берегу, омываемом волнами Каспия. «И версия о том, что в свое время татаро-монгольские орды Чингисхана так и не смогли взять штурмом Сабаильскую крепость, находит ныне все больше подтверждений» (143, 17). К этому важному стратегическому пункту вел один из многочисленных подземных ходов из Девичьей башни. «Они (подземные ходы) обнаружены, но пока еще не исследованы» (143, 8). Однако с крепостью, которая, выдержала не одну вражескую осаду, справилась неодолимая мощь непредсказуемой природы. Вот уже более семисот лет эта крепость покоится под толщей вод Каспийского моря (у побережья района Баку – Баил), уровень которого, в результате сильного землетрясения в 1306, поднялся на двадцать метров и затопил непобедимую цитадель (см. 143, 17).

Но вернемся во времена, о которых гласит легенда. Пока жители деревушки «Жертвенники Сабы» поклонялись вырывающемуся из недр земли огню и благоговейно внимали учению Заратуштры, появляется еще один город Огня – Бак. «На древних языках слово «Бак» означало «божество», (...) которому приносились жертвы. Внутри этого города стояла еще одна «цитадель огня» (58, 46). Когда арабские войска под предводительством Абд-аль-Азиза осадили Бак (халиф прознал о незатухающем огне и об источниках нефти), город спасает от уничтожения, рожденная пламенем дева. Несмотря на страстную любовь к Абд-аль-Азизу, она находит в себе силы следовать пророчеству. Огненная дева убивает врага, сама же после этого также избирает смерть. «Тогда же, вместе с отлетевшей ее душой, угас и тот горящий образ девы, рожденной пламенем, что не переставал освещать осажденный город с купола башни» (58, 48). «...Да будет названа в честь ее эта башня, – Гыз галасы», – торжественно провозглашает мобед.

Итак, «дети Ормузда» (58, 47) побеждают захватчиков. Но время Ормузда истекало. Как сказал Абд-Аль-Азиз огненной

деве, «борьба за веру для меня священный долг. Каждый мой воин – посланец Мухаммеда» (58, 47).

Иная версия о происхождении названия «Девичья башня» нашла свое отражение в легенде, переложенной в поэму М.Ларским.

Описанные Ларским события поэмы происходят в средневековом Баку, хотя корни самой легенды уходят в более седую древность.

История трагической любви ханской дочери Гюль-Джаан и наследника ширванского престола Давуд-хана, на пути к счастью которых встала преступная страсть к девушке ее отца Джаангир-хана – основа сюжета поэмы. Поэтическим фоном развития трагических событий является образ седого Каспия:

Дышит Каспий весь дном – жизнь проснулась огнем.

Шепчет все об одном за волною волна (...)

Слышу точно во сне, как волна шепчет мне,

Что у них в глубине мирным сном кто-то спит (80, 5).

Хан Джаангир был жестким правителем:

... он – наводил страх и ужас в стране... (80, 8).

Привезя из Ширвана жену Зибейду, хан, под влиянием светлого чувства к ней, на время изменился к лучшему:

Состраданье, любовь, справедливость царя

И внесла в страну свет, как востока заря (80, 12).

Только счастью хана не суждено было длиться вечно. Зибейда умерла, оставив ему плод их любви – новорожденную дочь Гюль-Джаан.

Далее сюжет развивается в традиционном стиле древних сказаний Запада и Востока. Взросление Гюль-Джаан, превратившуюся в самую красивую девушку Востока, встреча ее с Давуд-ханом, прибывшего в их край послом, взаимная любовь молодых и обещание Давуда вернуться за ней через год, нетерпеливое ожидание девушки возлюбленного.

Чтобы хоть как-то оттянуть время и избавиться от назойливого преследования Джаангир-хана, девушка прибегает к

хитрости: она ставит условием их свадьбы – построение семиярусной башни.

Он (хан) казнил всю ту рать, что работу несла,  
Лишь за то, что стена башни тихо росла (80, 43).

Сгорающий от преступной страсти хан исполняет требование дочери намного быстрее, чем она ожидала. Так гаснет последний лучик надежды на спасение. С этой башни и бросается Гюль-Джаан в море, найдя в его волнах вечный покой.

...С тех пор «Девичьей башней» зовется она (80, 48).

И снова выступает поэтический образ моря:

Это все, тайно мне седой Каспий шептал;

Был угрюм, в берегах недовольно роптал... (80, 48).

Данные восточные легенды достаточно ярко раскрывают особенности мироощущения древнего народа Азербайджана. В легендах об Александре Македонском – это мудрое, философское миропонимание, сильный моральный аспект в оценке выдающейся личности. В легенде об огненной деве просматривается начало процесса смены религиозных формаций – перед нами предстают «дети Армузда», огнепоклонники, последователи Заратуштры, которые вступают в конфликт с воинами халифа, пришедших в Страну огней со священной верой Мухаммеда. В легенде, положенной в основу поэмы М. Ларрского «Девичья башня» очень ярко проявляется исконный архетип дуализма доброго и злого начал, выразившегося в конфликте образов Джаангир-хана и Гюль-Джаан.

### **3.4. Трансформация элементов первобытных представлений в мифологические образы.**

#### **Конвергенция**

Как мы уже говорили, представления первобытного человека об окружающем мире осуществлялись через призму его ограниченного, общинного мирка (см. 3.1). Во главе этого

мирка стояли наиболее авторитетные его представители, вожди и старейшины, решавшие проблемы как конкретной личности, так и всего племени. Постепенно в самосознании человека складывается стереотипное представление «отцов» общины, благодаря которым он в частности, а также все племя в целом благополучно преодолевают трудности существования. В фольклоре многих народов это стереотипное представление выразилось в одиозных, необычайно мудрых, обладающих необыкновенными, сверхъестественными способностями волшебства, колдовства, шаманизма, владеющих магическими знаниями – образах вождей и старейшин племени. Явление данных образов в фольклоре территориально отдаленных друг от друга, совершенно отличных в культурном отношении народов мы снова определяем как результат феномена конвергенции, обусловленной общностью не только духовного и психологического развития всего человечества в целом (единым исконным архетипом), но и общим историческим, первобытно – общинным прошлым.

Рассмотрим образы, имеющие место в азербайджанском эпосе «Деде Коркуд», в скандинавской мифологии – «Старшая Эдда», в произведении средневекового писателя Снорри Стурлусона «Круг земной» («Хеймскрингла»), а также в персидском фольклоре, нашедшем, как известно, поэтическое выражение в «Шах-наме» Фирдоуси.

Как мы уже писали ранее (см. 1.3), Один, возглавляющий языческий пантеон богов в скандинавской мифологии, если опираться на сведения из «Хеймскринглы» Снорри «Круг земной» – еще при жизни обладал необыкновенными способностями, которые и послужили закономерной причиной его обожествления. Коротко напомним о них: этот правитель, «посылая своих людей в битву или с другими поручениями, (...) обычно сперва возлагал руки им на голову и давал им благословение. Люди верили, что тогда успех будет им обеспечен. Когда его люди оказывались в беде на море или на суше, они

призывали его, и считалось, что это им помогало. Он считался самой надежной опорой...» (157, 11). Кроме того, как мы также уже говорили выше, Один обладал тайными знаниями шаманства, силой заклинаний, колдовства (157, 14), даже «владел искусством менять свое обличие» (157, 13). Не являлись ему помехой время и пространство (157, 14), он находился в покое, а перевоплощенная в любое животное суть его мгновенно перемещалась «в любую сторону» (157, 14). В параграфе «Феномен эвгемеризма в мировосприятии древнего социума» (1.3) мы подробно анализировали содержание памятника скандинавской мифологии «Старшая Эдда», где рассказывается о колдовских способностях Одина, о типах заклинаний, которые он знал, о рунах, которые он добыл для людей и т.д. («Речи высокого») (164, 202-204).

Такую одиозно – демоническую личность являл собой Один, который, однако, для своего народа был чутким, преданным и любящим «всеотцом» (158, 22).

Образ всеобщего отца, авторитетного старейшины имеет место в поэме Фирдоуси «Шах-наме». Это – славный Заль, сын Сама, отец героического Рустама.

Предназначенный судьбой быть авторитетнейшим, всеми уважаемым и почитаемым мудрецом, Заль уже рождается с седыми, как у старца, волосами. Сначала это обстоятельство обернулось для него большим бедствием, от него отказался родной отец и

...Подальше унести велел он сына (178, 54).

И Один, и Заль – мудрецы, которые, так или иначе, связаны с животным миром. Первый, как мы знаем, при необходимости, принимает обличия любых, угодных ему зверей, второй оказывается обязанным жизнью вскормившей его, брошенного на произвол судьбы, птице Симургу, с которой он всю последующую жизнь сохраняет магическую связь. (Своему прозвищу «Дастан», что означает «Жертва бедствий» (178, 58) Заль был обязан именно Симургу).

Как и Один, Заль обладает магическими способностями, среди которых и дар исцеления:

Пусть он (Заль) изыщет, как бывало ране,  
Чем исцелить от ран и от страданий (179, 409).

Герой Рустам, сын Заля, в надежде на свое, а также верного коня исцеление, уповает только на своего отца:

Спасенье в том единое для нас!..  
О, если в эту ночь я не умру,  
Живым и здоровым встану поутру... (179, 409).

В «Старшей Эдде» Один, перечисляя виды заклинаний, которыми он обладал, говорит:

Заклинанья я знаю – не знает никто их... (...)  
Знаю второе, –  
Оно врачеванью  
Пользу приносит (164, 203).

В «Шах-наме» Заль прямо называется чародеем. В особо сложных обстоятельствах он прибегает к помощи птицы Симург, которую вызывает, как мы говорили, магическим способом:

Стал на горе и из сумы своей  
Перо Симурга вынул чародей (179, 415).

Правдивость молвы о занятиях Залем колдовством испытана временем. Витязь Исфандияр перед битвой с Рустамом говорит такие слова:

А я слышал старинную молву,  
Что древний Заль обучен колдовству,  
Что совершает мощью волхвованья  
Уму непостижимые деянья» (179, 421).

Эпос «Деде Коркуд» окончательно сформировался в XI веке («Деде Коркуд», от редакции, с.5), в эпоху утвердившейся исламской религии. Однако, как мы уже отмечали, истоки эпоса уходят своими корнями в более глубокую древность. Как пишет А.Набиев, «Китаби-Деде Коркуд», который в некоторых источниках связывается с событиями VII-VIII веков, в

действительности является литературным памятником, свидетельствующим о жизни азербайджанцев в первые века нашей эры» (107, 7).

Можно предположить, что на протяжении многих веков своего формирования, образ мудрого старца, авторитетного «всеотца» и старейшины – деде Коркуда претерпел ни одну трансформацию сообразно модификациям общественно-религиозного мировоззрения (политеизм-монотеизм), поэтому этот образ во многом отличается от своих конвергентных языческих «двойников». Прежде всего, Деде Коркуд не колдун и не маг. В монотеистическом мировоззрении подобный статус приравнивается к самому страшному греху. Каждая песнь мудреца – сказителя заканчивается словами: «Да простит Бог твои грехи, ради лика Мухаммеда, чье имя славно, хан мой!» (47, 41).

Однако Деде Коркуд – авторитетнейший мудрец, всеотец, который все же, надо думать, лишь по мудрости своей, но обладает сверхъестественным знанием. «...Он (деде Коркуд) был первым человеком, он знал все; все, что он говорил, сбывалось. О скрытом (будущем) он приносил разные вести, что влагал ему в сердце Всевышний Бог. Коркут – Ата разрешал затруднения народа (...). Какое бы дело не случилось, не спросив совета у Коркута – Ата, его не решали. Все, что он приказывал, принимали, его слова держались, (по его слову) все исполняли» (47, 9).

Итак, подытожим, конгениальность, идентичность стереотипных образов всеми почитаемых, обладающих сверхъестественными способностями, старейшин племени, так называемых всеотцов в фольклоре территориально отдаленных, коррелятивно не связанных между собой народов Запада и Востока объясняется не теорией «Бродячих сюжетов» А. Веселовского, а феноменом конвергенции.

### 3.5. Архетип женских образов в литературах Востока

Сказания о легендарных амазонках известны всем. И можно было бы считать факт существования этих красивых воительниц просто мифом, если бы они не оставили такой глубокий след в истории и литературе.

Когда Александр Македонский преследовал Дария по всей прикаспийской зоне, через город Раги (иначе – Рей в Мидии), Каспийские ворота, и, в конце концов, нашел персидского царя убитым своими же подданными (144, 192-193), к нему, через некоторое время, явилась сама царица амазонок. Покоренная бесчисленными подвигами македонского царя, она желала от него лишь одного: достойного наследника своему народу. «В сопровождении 300 других женщин она провела в пути более месяца, чтобы встретиться с молодым царем» (144, 195). Так это было или иначе, но Гай Роджерс, как мы уже говорили выше, ссылается в этом факте на величайших историков древности (см. 3.1. «Истина-лучшее благо»).

Итак, нам теперь известна примерная область обитания этих амазонок, когда как профессор М. Рафили пытается быть более конкретным. Ссылаясь на слова древних ученых, он считает, что амазонки проживали на территории современного Северного Азербайджана: «В возвышающихся над Албанией горах, по рассказам, живут амазонки, – пишет один из древних авторов...» (141, 23). Рафили уверен, что амазонки были «кавказским племенем» (141, 23). Об их территориальной принадлежности к древней Албании свидетельствует и рассказ Валерия Флака (1 век) в «Аргонафтине: «Амазонки возвращаются с великим триумфом через Каспийские теснины, волоча (в плен) массагета и мидянина» (141, 23). Рафили также ссылается на свидетельство историка древности Арриана о том, что «сатрап Атропат в Ниссэйской равнине подарил Александру сотню женщин, которых он называл амазонками» (141, 22). «Не случайно, – также далее аргументирует Рафили, –

культ амазонок нашел свое отражение и в творчестве гениального Низами, который в образе своей героини, бардинской царицы Нушабе, дал чарующий образ мудрой и смелой царицы амазонок» (141, 22).

Нам в данном исследовании совершенно не важно доказывать или опровергать утверждение Рафили о проживании в глубокой древности амазонок на территории современного Северного Азербайджана. Мы поставили цель проследить развитие и трансформацию архетипа, как мы назвали, «амазонского начала» в женских образах, которые нашли свое воплощение в азербайджанской и родственной ей относительно данной темы иранской литературе.

Феномен воинственных женских персонажей в данных национальных литературах, как мы считаем, не мог возникнуть, как говорят, «из ничего», без какой-либо реальной почвы. Где-то на берегах Каспия, наверняка, существовало некое племя прекрасных воительниц, слава о которых дошла даже до Средиземноморья и запечатлелась в бессмертных мифах Древней Греции. Архетип «женского начала» в мировосприятии народов древней прикаспийской ойкумены трансформировался в колоритные эпические и литературно – художественные образы.

Но вечный Хазар мог бы рассказать не только о воинственном племени амазонок. Он знал и удивительно храбрую и непобедимую Томирис, царицу массагетов, живших в Прикаспийских степях. Эта царица положила конец доблестным завоеваниям и уничтожила самого Кира Великого, основателя персидской державы и покорителя Лидии, малоазиатских греческих городов – государств Фокеи, Милета, Галикарнаса, среднеазиатских Согдианы и Бактрии, Вавилонского царства, Палестины и Сирии.

О победе мужественной Томирис над Киrom Великим подробно изложено в «Истории» Геродота. Проанализируем этот отрывок под углом зрения нашей проблемы.

Киру не терпелось захватить царство массагетов. Зная о воинственности его жителей, он попытался добиться своей цели путем завоевания ... сердца царицы. Но не тут-то было. Добродетелью Томирис была не только храбрость, но и мудрость, и она быстро разгадала корыстные намерения персидского царя. «Томирис поняла, что Кир сватается не к ней, а домогается царства массагетов, и отказала ему» (36, 90). Таким образом, войны было не избежать. Пойдя на вероломство, Кир, после первоначального поражения, одолел часть войска Томирис. Опоенные персидским вином, массагеты оказались легкой добычей завоевателей, часть их была перебита, другая же, с сыном Томирис во главе, уведена в плен (36,93). Разгневанная царица грозит Киру страшной смертью в случае, если он не покинет ее земли, предварительно не вернув ее сына живым: «...клянусь тебе богом солнца, владыкой массагетов, я действительно напою тебя кровью, как бы ты ни был ненасытен» (1, 93). Пока ведутся переговоры, царевич кончает с собой (36, 93), и его смерть обходится Киру ценою в собственную жизнь. Томирис, верная архетипическому образу амазонки своего края, со всем своим войском во главе разбивает врагов. «Это битва, как я считаю, была самой жестокой из всех битв между варварами» (36, 93), – заключает Геродот. «Почти все персидское войско пало на поле битвы, погиб и сам Кир» (36, 93). Далее архетип «амазонского начала» в Томирис проявляется с еще большей силой. Движимая жаждой мести за сына, она в буквальном смысле остается верной своей страшной клятве. Голова трупа Кира Великого нашла свое последнее пристанище в кожаном мешке, наполненном кровью. «Ты все же погубил меня, хотя я осталась в живых и одолела тебя в битве, так как хитростью захватил моего сына. Поэтому – вот теперь я, как и грозила тебе, напою тебя кровью» (36, 94). Такова была эта храбрая и воинственная женщина – «амазонка», победившая несметные полчища воинов не знавшего до нее поражения Кира Великого. Следы

существования великой царицы теряются где-то у берегов Каспия и обнаруживаются в трудах древних историков.

В «Шах-наме» Фирдоуси мы встречаем образ еще одной такой воинственной «амазонки». Когда сын Рустама Сухраб пытается прорваться в возведенный «на рубеже Ирана» (179, 149) Белый замок, ему преграждает путь славная воительница, дочь правителя Гуждахамы, Гурдафарид.

Хоть юной девушкой была она,

Как витязя влекла ее война.

Грозна в бою, чужда душою мира... (179, 151).

Она смело, словно храбрый юноша, вызывает на бой силача Сухраба:

Как грозный всадник, дева красовалась

На скакуне... (179, 151).

Когда стрелу пускала в высоту,

Она орла сбивала на лету (179, 152).

Храбро вступив в яростную схватку с витязем Сухрабом, она оказалась достойным ему противником:

Ловка была она, не знала страха (179, 153).

До того достойным, что Сухраб не сразу понял, что перед ним женщина.

Но коль в Иране девы таковы,

То каковы у них мужчины – львы? (179, 153)

Витязь Сухраб в конце концов, все же побеждает, и в словах девушки проскальзывает естественное отношение к ситуации борьбы с неравным, то есть, в данном случае, с женщиной, хоть и «амазонки» по нраву:

Что, мол, Сухраб до неба напылил –

В единоборство с женщиной вступил... (179, 154)

Я не хочу, чтобы из-за меня

Шла о Сухрабе славном болтовня (179, 154).

Мы уже подробно говорили ранее (см. 2.7), что в эпосе «Деде-Коркуд» перед нами предстают удивительно смелые и воинственные женщины. Вспомним жену Дерсе-хана, а также

отважную Бурлу-хатун, всеми силами помогающим своим сыновьям («Песнь о Богач-джане, сыне Дерсе-хана», «Песнь о том, как сын Казан-бека Уруз-бек был взят в плен»).

Словно амазонки, женщины сражаются с врагом наравне с мужчинами (47, 82).<sup>43</sup>

Вспомним также Сельджан – хатун из «Песни о Кан – Туралы, сыне Канлы-Коджи», которая в отваге ничем не уступает жившим за тысячи лет до нее амазонкам (47,100, 101). Речь уже идет даже не об удалом равенстве женщины мужчине («мой бек – джигит, один конец этих гяуров мой, другой – твой») (47, 102), а о ее непревзойденном превосходстве (вспомним Томирис) (47, 102).

Синкретизм пришедшего из глубины веков архетипа «амазонского женского начала» с исламским мировоззрением мы наблюдаем в «Песне о Бамси-бейреке, сыне Бай-буры». Здесь бесстрашная Бану-Чичек сначала «закрылась чадрой» (47, 47), а затем вступила в бой с удалым джигитом Бейреком, причем, как видим, первое действие в психологическом плане никак не помешало действию второму. (О поединке героев см. также 2.7)

Но, как и в схожей ситуации с Сухрабом и Гурдафарид в «Шах-наме», в эпосе «Деде Коркуд» наблюдаем факт того же неприятия борьбы с неравным. Бейрека во время поединка больше всего волнует следующее: «Если эта девица одолеет меня, то среди остальных огузов моим уделом будут насмешки и обиды» (47, 47). Однако до того, чтобы вообще не снизойти до поединка со слабой, по идее, женщиной, мироощущение того времени, по-видимому, еще не дошло. Мы еще раз склоняемся к тому, что данные, описанные в эпосе ситуации, уходят своими корнями в очень глубокую древность.

---

<sup>43</sup> Факт подобного равенства мужчины и женщины на поле боя явно свидетельствует о тенденциях в эпосе более раннего происхождения - доисламской эпохи. (См. 1.3 данной главы).

«Искендер-наме» Низами содержит в себе известный рассказ о бардинской царице амазонок Нушабе, от воинственного нрава и глубокой мудрости которой остался в восхищении сам Александр Македонский.

... Красотою была она схожа с павлином (114, 531).

Только жены вели ее царства дела,

И к мужам благосклонной она не была (114, 531).

Она мужественна и воинственна

Говорит ее храбрость о доблести Кеев (114, 531).

Когда ее, перед походом в Индию, посещает переодетый послом Александр, бардинская царица амазонок без труда, после недолгого внимательного наблюдения за ним, разгадывает его тайну.

Был достоин сидеть он с царицею рядом.

Узнан был Искендер ее пристальным взглядом

(114, 536).

О себе же царица не побоялась сказать угрожающе раскинувшему свой стан у ее царства, завоевателю:

Пред тобою, о лев, я ведь львицей стою,

И тебе я всегда буду равной в бою (114, 539).

Сам Искендер

Стал сам он не свой,

Перед этою рыбкою хищной такой» (114, 541).

Далее, рассказ Низами о бардинской царице чем-то напоминает дошедшие до нас исторические сведения (об этом было выше) о прекрасной царице амазонок, которая добровольно посетила Александра. Завоеватель принимает Нушабе в своем шатре и закатывает пир на всю ночь.

Пусть ланит наших станут прекрасными розы:

Раскрасневшись, становятся страстными розы (...)

Пированьем была эта страстная ночь (114, 548).

Отголоски прочно вошедшего в мировосприятие восточного социума архетипа «амазонского начала» дают о себе знать и в романе М.Ордубади «Меч и перо». Когда атабек Му-

хаммед с несметными полчищами воинов подходит к Арану, он встречает в одном необычном селе «Джанполад» удивительную девушку по имени Гезель, которой суждено было впоследствии стать его женой и матерью двух его сыновей – будущего падишаха Абубекра и хекмдара Узбека. Вот, что о ней говорит ее родной отец: «...С Гезель трудно создать семью. Она не пожелает подчиниться мужу. Гезель – девушка с мужскими замашками. Она любит верховую езду, владеет мечом и копьем, стреляет из лука, метает дротики» (119, 333). Эта «средневековая амазонка» доказывает свое мужество и воинственность на деле. Вооруженная топором, она спасает атабека Мухаммеда от тщательно спланированного против него покушения, оказавшись даже многим бесстрашнее, чем он сам. «А еще зоветесь Джаханом – Пехлеваном!», – к тому же осмеливается упрекнуть атабека Гезель (119, 321). «Если азербайджанцев рождают такие храбрые матери, мне ни за что не победить их» (119, 324), – думает атабек. Когда он интересуется, почему Гезель спасла от верной смерти его, врага ее страны, ему отвечают: «У нашего народа (...) есть один обычай: человек, в доме которого произошло с гостем несчастье, теряет уважение всех... (119, 331).

Однако, спасши врага, Гезель смогла для своего народа сделать много больше. Как и ее именитые предшественницы, она остановила полчища захватчиков прямо на подступах к городу, пусть не сталью меча, как Томирис и Сельджан – хатун, но силой своей красоты, ума и бесстрашия, как Нушабе. «Клянусь, что пока я жив, никто не будет обижен» (119, 338) – обещает Мухаммед. И мир был обеспечен, «атабек уже не помышлял о походе на Аран» (119, 339).

Итак, архетип «амазонского начала» присущ мировосприятию восточных народов (Азербайджан, Иран), который трансформировался в фольклор и литературу соответствующими образами женщин.

### 3.6. Средневековье

Начало средневекового периода в истории восточных стран (территории современных Ирана, Азербайджана) не сопровождалось сменой религиозных систем, как на Западе. «Процесс перехода от древней культуры к средневековой, а затем к возрожденческой совершался в Иране, Закавказье и Средней Азии более плавно, чем в Европе» (116, 88). Зороастризм становится магистральной, государственной религией в период правления Сасанидской династии (III-VII вв.), и так продолжается вплоть до арабского нашествия. Определенная трансформация обозначилась внутри самой зороастрийской религии, которая разделилась на догматическую (государственную) и еретическую (манихейскую).<sup>44</sup> Этот имманентно-религиозный конфликт «конфессий» определяет два направления в литературе, первое из которых отвечает авторитету официального, государственного зороастризма (книжно-пехлевийское), второе же – выражает народные представления и воззрения и считается еретическим (манихейское). Но, в общей сложности, вся древнеиранская литература носит глубоко религиозный характер. «Все произведения литературы Иранского Средневековья пронизаны религиозной идеологией (так или иначе связанной с зороастризмом)» (23, 499). Множество ценнейших литературных памятников не пережили глобальных перемен последующих веков. «До нас дошла лишь часть многочисленных литературных памятников пехлевийской литературы (...), а из манихейской литературы – только фрагменты произведений (23, 499).

Приведем отрывки из произведений книжно-пехлевийской литературы

---

<sup>44</sup> Манихейство - универсальная религия, включавшая в себя элементы буддизма, христианства и зороастризма. Основоположник – пророк Мани.

Поэма о сыне Зарера  
(Плач Баствара над трупом отца)  
Опора жизни моей!  
Кто твою силу похитил?!  
Доблестный мой отец!  
Кто твою кровь пролил?!  
Кто Симургу подобного  
Коня твоего похитил?! (136, 530)

В «Согдийском фрагменте о Рустаме» «религиозное содержание передано в формах героического эпоса» (23,501). Героико-эпический эпизод битвы Рустама с дивами, нашедший затем отражение в поэме Фирдоуси «Шах-наме», раскрывает особенности зороастрийских представлений в плане де-монологии. «Так Рустам преследовал их (дивов) до самых ворот города. Многие нашли погибель свою под его ногами. Тысячи обратились в бегство. Вбежав в город, заперли они ворота» (136, 531). (...) Он (Рустам) бросился на дэвов как яростный лев на добычу... (136, 532).

Поэма «Ассирийское дерево» – «сохранила следы фольклорного произведения» (23,501). Дидактический спор дерева и козы о превосходстве друг над другом составляет сюжетную основу поэмы.

Дерево:

Нет в земле Хвантирас дерева, равного мне,

Ибо царь вкушает мои ягоды... (...)

Я настил для ладьи.

И ткань для вертила и т.д. (136, 527).

Коза:

...Парсийские люди зовут меня на празднования свои... (136, 528).

...Поклонники Мазды праведные, свершая службу,

Хранят патияб в моей коже» (136, 530).

В манихейской литературе отразилась натурфилософия проповедника Мани, которая, в общей сложности, заключа-

лась в идеях о сущности Света как Дobre и Любви, как начале начал во Вселенной, человеколюбии как всеобщей этической норме. «Там, где нет любви, все деяния не совершенны» (23,502), – часто повторял в своих проповедях пророк.

Как большинство древних философий, манихейство было основано на постулате дуалистического конфликта светлого и темного начал (который, как мы знаем, в глобальном смысле инициирует всеобщую диалектику). Мир – это арена борьбы Добра и Зла. Роль человека в этом конфликте – пособничество светлomu началу и сопротивление злomu.

Фрагмент о древе Света  
Солнце яркое и луна светлая  
Блестя сверкают от ствола Древа,  
Птицы на заре играют радостно,  
Играет голубь, с ним птицы разные,  
Голоса поют, (и хоры) девичьи (136, 533).  
Фрагмент о земле Света

«Земля света – самосушая, вечная, чудотворная; высота ее непостижима, глубина ее неподвластна взгляду(...) Ее божественная поверхность – из алмазного вещества(...) ключи, вечно точащие божественную влагу, исполняющую все царство света, луга и рощи» (136, 533).

«Произведениям Мани присуща энциклопедическая ученость» (23, 502).

Глубочайшей жизненной мудростью проникнута «Притча о хозяине и работнике», за обычными образами которой мы распознаем символически обозначенные понятия «тела», «души», «долголетия», моральной категории «благочестия» (см. 136, 532).

«Притча об обманчивости пяти чувств» содержит в себе мудрую истину, заключающуюся в частом несоответствии реальной действительности того, что мы воспринимаем нашими органами чувств:

«Вот врата глаз, когда видением обманчивым они ошибаются...» (136, 533). В результате погублен человек дэвом. «Вот врата ушей». Через них поверил человек в ложь, и «убили его и сокровище (его) унесли». «Вот врата обоняющего носа. Это как слон, что с вершины горы по запаху цветов учуял шахский сад и ночью с горы свалился и погиб» (136, 533).

Догма о вознесении пророка Мани в эсхатологической доктрине манихейства имела основополагающее значение.

Фрагмент о вознесении Мани

«Подобно властелину, который оружие и одежду снимает, так и Апостол Света снял нательные боевые доспехи, и воссел в корабль Света, и воспринял божественное одеяние, диадему к Столпу восхода Света и Луносфере, к месту божественного сборища, Света и прекрасный венец, и с великой радостью, вместе с божествами Света, что сопровождали его справа и слева. При звуках чанга и радостной песни полетел с божественной мощью, словно молния быстрая и видение блестящее, сборища и остался у отца Ормузда-бога» (136, 534).

Несмотря на преследование христианами и зороастрийскими церквями, манихейство быстро распространялось в восточно-римских владениях, Китае, Палестине, Средней Азии. Средневековые секты болгарских богомилов и европейских альбигойцев – в основе своей содержат натурфилософию пророка Мани.

VII в. поворачивает вспять всю историю зороастрийского Востока. В земли Ормузда вторгаются войска арабского халифата под флагами звезды и полумесяца.

## **Закат богов Востока**

*(конвергентное явление монотеизма)*

*«Чем ярче жизни свет, тем гуще тени».*

Бабек (50, 123)

Трансформация общественно-религиозного мировосприятия восточного социума, начало смены социально-чувственного умонастроения на рациональное первым осязаемым импульсом дает о себе знать в Мекке, где родился и жил долгое время основоположник монотеистической религии ислам – Мухаммед.

Как известно, Мухаммед являлся потомком Измаила (отец которого, Авраам построил храм Каабу). Он был из рода корейшитов, хранителей Каабы.

По преданию, о предначертанной будущему пророку святой миссии свидетельствовал ряд удивительных событий. В ночь, когда родился Мухаммед (569 год от Р. Х.) «свершилось много чудесных знамений. (...) Идолы, находившиеся в Каабе, вдруг попадали; в Персии священный огонь, который жрецы поддерживали более тысячи лет, вдруг погас» (150, 40). «Первым и самым главным делом его было призвать язычников к вере в Единого Бога. Веру многобожников в идолов он называл заблуждением» (150, 44). «Вы поклоняетесь вместо Аллаха идолам и творите ложь. Поистине, те, кому вы поклоняетесь помимо Аллаха, не владеют для вас пропитанием; ищите у Аллаха пропитания, и поклоняйтесь Ему, и благодарите Его. К Нему вы будете возвращены!» (Сура 29, 16(17) (72, 328). «Не поклоняйтесь никому, кроме Аллаха: я боюсь для вас наказания дня мучительного!» (Сура 11:28(26) (72,187); «...О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху! Нет вам другого божества, кроме Него. Вы только измышляете ложь»; (сура 11:52(50) (72, 190); «...избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду

против них во всяком месте! Если они обратились и выполняли молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах – прощающий, милосердный! (Сура 9:5(5) (72, 161).

Трансформация политеистического мировоззрения социума совершалась в условиях сильнейшего противостояния. Языческие боги отчаянно сопротивлялись. Жизнь пророка и его последователей не раз оказывалась в опасности. Несмотря на гонения, Мухаммед продолжал проповедовать, как это, например, было в ситуации с мединскими богомольцами. После проповеди пророка мединцы приняли мусульманство. «Благодаря им в Медине ознакомились с исламом» (150, 48).

Ради спасения своих последователей Мухаммед покидает Мекку и переселяется сначала в Абиссинию, затем в Медину. Религиозный конфликт между язычниками и мусульманами приводит к войнам, наиболее кровопролитными из которых были – Бедрская, Оходская, а также «Война при рве» (мусульмане были вынуждены вырыть вокруг Медины ров) (150, 49-50).

После смерти Мухаммеда в 11г. Хиджры (или в 632 году от Р. Х.) стремительное распространение ислама отмечается периодом руководства мусульманской общиной правоверными халифами. Это были наиболее преданные сподвижники и родственники пророка – Абу Бакр, Умар ибн ал-Хаттаб, Усман ибн Аффан, Али ибн Абу Талиб. «В последующие столетия период правления первых четырех халифов считали «золотым веком», когда процветали изначальные мусульманские добродетели...» (22, 28).

Под флагами звезды и полумесяца арабы, как известно, начинают насаждать ислам в странах языческого Ближнего Востока. Этот переломный период в историческом и религиозном развитии этих государств с художественно-поэтической яркостью отражен в поэме Фирдоуси «Шах-наме», в главе «Нашествие арабов».

Когда в Иране правил шах Йездигерд,  
Саад, сын Ваккаса, послан был Омаром

Сломить Иран решительным ударом (178, 767).

...И рухнули Иран и Вавилон

Огни погасли в храмах оскверненных... (178, 770).

Герою Рустаму, сыну Хурмузда, будущее завоеванного арабами Ирана представляется в самых черных тонах:

Величием недостойный завладеет,

Родов старинных древо оскудеет.

Рвать будут друг у друга, расхищать...

На все падет проклятия печать (178, 768). И т.д.

Став жертвой вероломного предательства, шах Йездигерд бесславно гибнет. Виновник его убийства марзбан Хорасана Махой Сури попадает в плен к иранскому полководцу Бижану, который предает его лютой казни. Фирдоуси со всем натурализмом передает детали процесса экзекуций, свидетельствующих о суровом отношении к действительности, жестоким мировосприятию социума описываемых далеких времен:

Махою руки он велел отсечь,

Сказал: «Уж не возьмешь ты больше меч!» (178, 776).

Та же участь постигает и другие части тела предателя. Но Бижану этого мало:

Трех молодых имел Махой сынов.

Трех славных обладателей венцов.

Костер сложили, запалили пламя,

Сожгли на нем Махоя с сыновьями (178, 776).

В конце поэмы Фирдоуси провозглашает начало новой эпохи, ознаменованной победой ислама над язычеством:

И век настал великого Омара,

И стих Корана зазвучал с минбара» (178, 777).

Итак, религиозный конфликт на территории современных Ирана и Азербайджана между политеизмом и насильственно насаждающимся монотеизмом послужил мощным толчком к общественно-религиозной трансформации мировоззрения социума. Зороастрийские боги умерли, уступив место Единому Богу.

В пьесе Д. Джабарлы «Невеста огня» отражен один из тя-

желейших периодов азербайджанской истории, когда захватчики – арабы обосновались на завоеванных землях, утверждая свое жестокое господство. Один из героев жалуется местному азербайджанскому феодалу Алтунбаю: «Господин наш! (...) Они последнее сдирают одеяло с нас, кусок последний хлеба вырывают изо рта...» (50, 59) «По шариату у язычников все брать вы вправе перед Богом» (50, 80), – провозглашает арабский губернатор Азербайджана Абу-Убейд. Приближенный губернатора Рэби конкретизирует: «Приказом право воинам дано брать жен на краткий срок» (50, 80).

В храме огнепоклонников одна из героинь сетует не только на то, что ее родина потеряла независимость, но и на действия врагов, направленных на насаждение такой непонятной ей религии: «Арабы раньше хоть в крупных городах щадили храмы и молельни, а теперь, утвердившись, насильно стали обращать народ в ислам, и тем, кто отказывается, отрезают языки. Вот почему народ из страха не посещает храма...» (50, 64).

Языческая традиция жертвоприношения грозит героине пьесы, Солмаз, сожжением на костре. Она – «божественная дочь великого Ормузда» (50, 106), невеста огня. «Есть два пути: или в Багдад затворницей гарема, или в объятия священные огней» (50, 89). Народ еще не понимает сущности принесенной арабами религии, он ощущает только плети на своих спинах и погибает от мечей захватчиков. Народный герой Бабек, персонаж пьесы, отчаянно сопротивляется врагам, пытаясь противопоставить пока неведомой, силой насаждаемой вере в Единого Бога свою философию: «Сам я бог! Я – сам создатель жизни, счастья на земле творец! В себе я заключаю глубину небес, вселенной красоту, улыбку жизни! И потому я – бог! Бог во мне!» (50, 130).

Философские идеи проглядывают и в других умозаключениях Бабека: «У народа на глазах повязка. И часто он своих друзей не узнает» (50, 82). И: «Несчастье – тень людского счастья! Чем ярче жизни свет, тем гуще тени» (50, 123).

\* \* \*

*« ... быт и культура всех народов, составляющих халифат, уже в XI веке являют черты такого органического культурного единства, что мы можем иметь и имеем достаточно оснований именовать их «мусульманскими» без различия в специфике каждого народа в отдельности»* (Б.Н. Заходер, по В. Наумкину «Трактат Газали «Воскрешение наук о вере») (111, 20-21).

*«...Наука всегда была интернациональна по своей сути и это особенно чувствовалось в Средние века. На огромной территории под управлением халифата усилилось общение и взаимообогащение многих народов, развивались экономика, расширялись торговые и культурные связи между народами, странами, развивались знания в области географии, математики, астрономии, медицины, философии и других областях. Достаточно упомянуть имена Авиценны (...), Низами Гянджеви, Бахманьяра, Хагани Ширвани, Хатиба Тебризи, Насираддина Туси (99, 40).*

### **3.7. Нет повести печальнее на свете...**

*(К одной особенности мировосприятия восточного социума раннего Средневековья)*

*Как любимую я люблю!  
Даже те люблю имена,  
Что звучат, как имя ее,—  
Хоть схожа лишь буква одна...*

Кайс Маджнун (91, 181)

Вопрос о происхождении сюжета «Лейли и Меджнун» до сих пор не знает точного ответа. Об этом существуют разные версии. Одни уводят данный сюжет в языческое прошлое человечества. Так, литературовед Ширвани Юсуф-Зия пишет:

«Сюжет «Лейли и Меджнун своими корнями уходит в глубокую древность (...)». Он также уверен, что место зарождения сюжета – между двух великих рек – Тигром и Евфратом: «...нет сомнения, что его зарождение произошло в дохристианской литературе некоторых народов, населявших территорию Месопотамии» (192, 62), а истоки его берут начало в клинописном наследии древней Вавилонии, которые «лишь спустя некоторое время путем азербайджано-фарсидской передачи» развились в сюжеты арабских сказаний «в виде отрывков и газелей» (192, 68). Юсуф-Зия также приводит разные точки зрения других исследователей. К примеру, литературовед Е. Дунаевский утверждал, что «основа сюжета поэмы взята Низами из арабских источников», так как «это явствует как из имени несчастного любовника, означающего по-арабски одержимый (злым духом) – безумный, так из прямого текста поэмы, где речь идет об арабских племенах, географических названиях» (192, 65). Е. Бертельс же писал: «...источником для Низами послужил диван арабского поэта ибн-Амира, где сюжет «Лейли и Меджнун» представлен в виде отдельных газелей (...), а прозвище «Меджнун» получил сам поэт» (192, 66).

Пока есть великие творения, не угаснут и споры о том, кому принадлежит честь быть соотечественниками их творцам. Фильштинский И. в своем «Послесловии» к «Арабской поэзии Средних веков» не затрудняется вопросом о происхождении сюжета «Лейли и Меджнун», и возможно, в этом он прав больше остальных. Он пишет: «В средневековых антологиях мы находим рассказы об узритских поэтах, чья судьба обычно неотделима от судьбы их возлюбленных. Такова одна из самых популярных пар: Кайс ибн Аль-Мулаваха по прозвищу Маджнун и Лейла» (177, 702). Скорее всего, это тот самый Кайс Маджнун, которого упоминает Бертельс. (Имя или прозвище Ибн-Амир может означать следующее: по одной из версий, отец Меджнуна был шейхом племени амиритов). Далее, Фильштинский проникновенно рассказывает известное

нам сказание о трагической любви Кайса и Лейли, несколько не отделяя факт событий этой истории от личности самого Аль-Мулавваха. Мы также склоняемся к тому, что, скорее всего, именно этот поэт явился реальным прототипом к известному образу в поэме Низами «Лейли и Меджнун»<sup>45</sup>.

Так это или иначе, но творчество Кайса ибн Аль-Мулавваха настолько проникнуто глубокой грустью, одиночеством, горем и тоской по возлюбленной, что читатель невольно верит, что автор лично прочувствовал то, что воспел в своих трогательных, прекрасных стихах. Возможно, истоки сюжета «Лейли и Меджнун» не стоит искать в глубокой древности. Быть может, поэзия арабского поэта шестого века Кайса ибн Аль-Мулавваха даст более простой и точный ответ на этот вопрос?

Творчество Кайса ибн Аль-Мулавваха по прозвищу Маджнун (умер около 700 г.) – одно из ярчайших проявлений чувственной восточной поэзии. Его стихи проникнуты мотивами обреченности целомудренной любви и фатализма, что было весьма характерно для арабской поэзии того времени.

Тема несчастной любви была популярна, как известно, и в западной литературе («Тристан и Изольда», «Ромео и Джульетта»), однако своеобразие в творчестве Кайса Аль-Мулавваха мы видим в том, что он, будучи персонажем реальным, возможно, воспел свои собственные чувства к объекту своей любви – Лейли, став героем многих восточных преданий, и впоследствии окончательно увековеченный великим Низами.

Трогательная, проникновенная поэзия страдальца Кайса ибн Аль-Мулавваха очень ярко раскрывает особенности мировосприятия восточного человека раннего Средневековья. В безводных песках под нещадно палящим солнцем, в условиях кочевого образа жизни и постоянных межплеменных войн он

---

<sup>45</sup> В собственных сочинениях Кайс Аль-Мулавах имеет версию прозвища «Маджнун». У Низами же – «Меджнун». Также у Низами версия имени влюбленного – Кейс (перевод Т.Стрешневой).

умел беззаветно любить, глубоко страдать, прекрасно воспевать свою тонкую, любящую душу. Чувственность и духовность – вот о каких чертах мировосприятия восточного человека говорят дошедшие до нас поэтические творения поэтов Средневековья.

В поэме «Лейли и Меджнун» азербайджанского поэта Низами мы знакомимся с грустной предысторией любовной трагедии героев. Меджнун и Лейли ходили в одну школу:

В те времена, преданье говорит,  
Для девочек был в школу путь открыт (114, 277).  
Любовь воспламенила сердца юных сердец...  
(114, 280).

У Низами – одна из основных причин, приведшей к трагедии влюбленных – конфликт между необычными личностями (необычными – в данном случае, выделяющимися из себе подобных, безумно влюбленными) и людской ханжеской толпой (обществом):

Людским судом любовь осуждена,  
И от Меджнуна спрятана луна (114, 280).

А сам Кайс ибн Аль-Мулаввах так говорит об этом:

Родичи подруги с лаской говорят со мной, –  
Языки мечам подобны за моей спиной! (91, 145)

Меджнун окончательно теряет надежду на счастье, что еще больше провоцирует развитие его болезни. Отец Лейли так обосновывает отказ отцу Меджнуна, шейху амиритов ибн Аль-Мулавваху:

А если он безумьем одержим,  
Мы за него Лейли не отдадим (114, 284).

Фаталистические мотивы звучат в поэзии Кайса ибн Аль-Мулавваха:

Так решила судьба, а судьбе ведь никто не прикажет:  
Если с кем-нибудь свяжет она, то сама и развяжет  
(91, 143).

Судьба настолько неотвратима, что не помогают ни молитвы Богу, ни Кааба, куда убитый горем отец Кайса везет его во имя исцеления:

Неизлечим мучительный недуг (114, 293).

А пересудам праздной, жадной до сплетен толпы не было конца:

О всем хорошем и о всем дурном

Болтали люди праздным языком (114, 294).

Одичавший в песках поэт Кайс продолжает слагать и посвящать стихи своей единственной несчастной любви:

Из края в край брожу я, мои разбиты ноги,

Ни вечером, ни утром нет к Лейле мне дороги

(91, 168)

Но судьба готовила еще более страшный удар истерзанному сердцу поэта. Его возлюбленную выдают замуж за представителя другого племени – Ибн-Ислама.

О, как я мучаюсь в разлуке поутру и на закате, –

Так любящая мать страдает и вдали от своего дитя

(91, 173).

Толпа, смакуя детали разворачивающейся на ее глазах трагедии и издеваясь над горем Меджнуна и его безумием, заставляет его воскликнуть:

О злыязычные, пусть небо на вас обрушит град камней,

А я своей любимой верен пребуду до скончания дней

(91, 180).

Наверное, потому, что звери немые, Кайс предпочел дружбу только с ними:

Вокруг него – поверить в то нельзя! –

Лежали звери мирно, как друзья (114, 308).

Поэтическая душа Меджнуна рвется к вечному покою, он вспоминает поэта Урва ибн Хизама (также ставшего жертвой любви), и завидует тому, что тот, в конце концов, нашел покой:

О, мне давно Урва-узрит внушает удивленье:  
Он притчей во языцах был в минувшем поколенье,  
Но избавленье он обрел, спокойной смертью умер.  
Я умираю каждый день, – но где же избавленье?

(91, 176)

Меджнун задает себе вполне оправданный вопрос, на который сам себе не в состоянии ответить:

Рыдает голубь о возлюбленной, но обретет другую.  
Так почему же я так мучаюсь, так о тебе тоскую?

(91, 160).

Умирающая в разлуке с любимым Лейли –  
Страсть сердца, овладев ее умом,  
Сжигает ею тело гибельным огнем (114, 360) –  
словно пророчица предугадывает поведение своего любимого после получения вести о ее смерти:

Он упадет в отчаянье немом

На холм, где спит луна могильным сном (114, 361).

Безумное отчаяние несчастного Меджнуна, когда добровольные «доброжелатели» оповестили его о смерти Лейли, обрушивается на них страшными проклятиями:

...Почему не другие, а вы сообщили о горе? (...)

Пусть мучительной смертью своей завершите вы годы... (91, 177).

Предсмертное пророчество Лейли сбывается в точности. Он умирает на могиле возлюбленной:

«Любимая!» – раздался тяжкий стон,

И с жизнью навсегда расстался он (114, 367).

В последние страшные минуты одиночества с Кайсом были его звери. Они остались верными Меджуну и после его смерти, не покинув бездыханное тело долгие месяцы. Низами сравнивает «злоязычных» сплетников – людей и бессловесных четвероногих тварей:

Друг друга люди защищать должны,

Не странно ли, что звери столь верны? (114, 369).

В отличие от поэта, которого воспел Низами, последний видит трагедию влюбленных больше не в роковой судьбе, а в окружающих людях, ставших причиной злой молвы и пересудов. И только со смертью несчастных влюбленных

Исчезло осужденье навсегда, –  
Им в мире спать до Страшного суда (114, 369).

Хочется закончить анализ, посвященного объекту его безумной любви и страсти – Лейли, творчества Кайса Ибн Аль-Мулавваха его же стихами:

Одари, о Боже, щедро тех, кому нужна любовь,  
Для кого любовь превыше и дороже всех святых  
(91, 179).

Итак, мировосприятию восточного социума раннего Средневековья не были чужды душевные конфликты, которые зарождались на основе глубочайшего духовного мироощущения, выражающегося в наивысшем человеческом чувстве – любви, и довольно часто приводили к разрыву как с внутренним «я» человека, так и с окружающим его обществом.

\* \* \*

*«Изменение состава населения, истощение до сей поры ведущей его части и выдвигание вперед древнего населения смешанных рас отчетливее всего проявляется в литературе. (...) Жители городов, занявших ведущее положение в литературе, наряду с героическими сюжетами все больше теснят и героический язык...»*

А.Мец (100, 201).

Трансформация мировосприятия социума халифата приводит и к определенным модификациям в литературе: в IX веке патетическую, торжественно прославляющую и нежно воспевающую любовь, древнюю касыду сменяет возвышенная, изящная поэзия, «глухая дикость языка уступает место более ясным выражениям, поразительно растет склонность к более

кратким стихотворным метрам» (100, 201). Также от литературы требуется теперь большего сюжетного разнообразия, изящества стиля, высокого слога. Отражение многообразного бытия народной жизни не могло вписаться в рамки возвышенного поэтического жанра. «Так в литературу, – пишет Мец, – пришла проза...» (100, 201). Как было сказано выше, решающее значение в трансформации мировосприятия социума, нашедшей отражение в литературе периода расцвета халифата – имело утверждение ведущего положения городского населения, ускорившего процесс «истощения древне – арабского духа» (100, 203). Результатом подобного «истощения», как считает Мец, и явилось мистическое направление в исламе и литературе. (Подробнее ниже).

Одним из важных жанров периода расцвета халифата являлся так называемый жанр писем. Как пишет Мец, хороший слог, высокий стиль настолько высоко ценились, что даже когда Мекку в 208г. Хиджры (или в 823г. от Р.Х.) постигло разрушительное стихийное бедствие, то пострадавшим жителям города якобы более всего было дороже не высланная им материальная помощь халифа, а его утешительное для них письмо (см. 100, 202).

«Письма IV/X в. представляют собой цвет изящных произведений мусульманского художественного ремесла, работавшего с самым благородным материалом – с живым словом» (100, 204). На самом деле стиль их высокопарен и слащав, чрезмерно патетичен и витиеват. Приведем в качестве примера отрывок из письма Абу Бакра ал-Хваризми (ум.в 993 г.). «Письма твои, сын мой, являются для меня яблоками и благовониями, цветами и букетами. Я радуюсь первому письму, однако поджидаю получения второго; я благодарен тебе за прошлые письма, но считаю дни и ночи, оставшиеся до грядущих. А посему пиши длинно и много и знай, что моя любовь к тебе крепка и свободна.

Я люблю тебя с такой силой, что сделала бы любовь друзьями

Врагов, если бы они где-нибудь были...» И т.д. (100, 206).

Письма часто писались в гротескном стиле. Имели место «гиперболы нагромождения, причем и те и другие примененные сознательно, как определенные средства искусства» (100, 207): «Один человек оскорбил меня – я не знаю, унес ли ветер его прочь, или его поглотила земля, или ужалила змея, или его разорвали дикие звери, или сбил с пути злой дух пустыни, или его заманили демоны, или спалила его молния, или растоптали его верблюды, или проводник завел его куда –то? Свалился ли он с верблюда, или скатился с вершины горы, или упал в колодец, или на него обрушился склон горы, или у него отсохли руки, или отнялись у него ноги, или его поразила слоновая болезнь, или воспаление диафрагмы?..» (Ал-Хваризми) (100, 207). И так далее, на этом далеко не конец.

Поиск новых поэтических форм приводит к утверждению так называемого «замысловатого» стиля, который «для древнего певца» был бы не понятен и «неестественен» (100, 215). «...Поскольку речь шла о поэзии, лозунгом было «оригинальное» (...) – лишь бы по-иному, чем другие» (100, 215).

О дочь того, кто не хотел иметь дочери! Тебе было всего лишь пять или шесть,

Когда ты отдохнула от дыхания. И сердце мое разорвалось от тоски.

Ты была бы лучше, чем юноша, который утром пьет, а вечером развратничает (100, 216)

Башшар ибн Бурд

Или:

И слеза украшала ее. И из слез ее на щеке ее образовалась еще одна щека, а на шее – еще одна шея (100, 217).

Абу Нувас

## Религиозное мировосприятие социума средневекового Востока (Аравия)

Трансформация психологии арабского социума, инициировавшая конфликт между политеистическим и монотеистическим мировоззрениями, завершается утверждением ислама. Ислам становится государственной религией всего халифата, которая глубоко проникает в массовое самосознание общества. Социально-чувственное умонастроение социума – на пике своего господства. Постепенно (как в истории христианства), незыблемые постулаты мусульманской религии становятся ее апологией.

Приведем в качестве примера некоторые сказки из знаменитой «Тысячи и одной ночи», содержание которых как нельзя лучше раскрывает особенности религиозного мировоззрения восточного социума Средних веков.

«Рассказ о Хасибе и царице змей» проникнут религиозной патетикой, в нем непрестанно прославляется правозветник и проповедник ислама – Мухаммед. Некий сын «Израиелев» Булукия путешествует по свету, разыскивая пророка (подобно христианским искателям рая) (см. 2.6) – «из-за любви к Мухаммеду (да благословит его Аллах и да приветствует)» (174, 146).

Начинается же вся история с того, что после смерти своего отца Булукия находит спрятанную в сундуке книгу, прочтя которую, узнает о Мухаммеде, а также о том, что «он будет послан в конце времен, и будет он господином древних и нынешних народов» (174, 144). Всю силу религиозной патетики рассказа подчеркивает эпизод, когда сын Израилев восклицает: «О, люди, мне должно вынуть моего отца из могилы и сжечь его» (174, 144). А такая святотатственная мысль пришла в голову Булукии потому, что отец скрыл от него великую истину, заключенную в спрятанной им книге.

На протяжении всего сюжетного развития сказки Булукия становится свидетелем и даже участником невероятных чудес,

даже встречает джиннов, которые вели войну с джинами «неверными» (174, 155), и удостоивается чести знакомства с ангелом на горе Каф, который «поминал Аллаха великого и молился за Мухаммеда» (174, 160). Вся идея рассказа сводится к тому, что говорят Булукии даже змеи: «...имя Мухаммеда написано на воротах рая, и если бы не он, не сотворил бы Аллах ни тварей, ни рая, ни огня, ни неба, ни земли, ибо Аллах сотворил все сущее только из-за Мухаммеда...» (174, 145).

Как и в проанализированных нами выше ирландских сагах (см. «Плавание Брана, сына Фебала», «Пдавание Майль – Дуйна» и др. в § 2.6.), в «Рассказе о Хасибе и царице змей» течение времени отличается от обычного земного: «А знаешь ли ты, – спросил царь Барахия Булукию, – расстояние в сколько дней ты проехал за эти два дня? (...) Расстояние в семьдесят месяцев (174, 159). Или: «...Булукия зажмурил глаза, и открыл их, и вдруг увидел, что он на той горе...» (174,165).

«Сказка о Нур ад-Дине и Мариам Кушачнице» также имеет религиозно – патетический характер. «...Ислам здесь – «народная вера», противопоставляемая «чужеземной вере – поклонению кресту», которая в народном сознании отождествляется с опустошительными походами сначала византийцев, а потом – рыцарей – крестоносцев...» (191, 13).

Все серьезные проблемы героя сказки – Нур ад-Дина начались с того, что он совершил, с точки зрения религиозного благочестия, грех – выпил вина с друзьями. Здесь же приводятся слова какого-то неизвестного поэта:

Мы выпили... Ну что ж, простит Аллах.

Я исцелился и отвечу судьям:

Пусть грешен я, но божьи на губах

Моих слова: «Сие полезно людям» (174, 294).

«О, дитя мое, – сетует мать героя на своего сына, – как это, после молитвы и набожности, ты стал пить вино и ослушался Того, в чьих руках творение и повеленье!» (174, 300)

Основная идея сказки – в том, что «Сие все же далеко не полезно людям». Потеряв контроль над чувствами и эмоциями, а вместе с ними и трезвую голову, герой и совершает ужасные проступки, и становится податливой игрушкой в руках злоумышленников.

Противостояние двух мировых религий – ислама и христианства отражается в этой сказке в свете мусульманского мировосприятия. «Мусульманин – это, прежде всего «свой», христианин – «франк», чужак, враг. Ислам олицетворяет силы добра, а его противники, будь то язычники или христиане, – силы зла, и переход из одного лагеря в другой как бы автоматически перекрашивает героя или героиню из черного в белый цвет...» (191, 13).

Когда Мариам, чужеземка из «христианских» земель (но уже принявшая ислам), против воли оказывается у себя на родине, «в царстве франков», то вельможи ее страны приходят к своеобразному умозаключению: «...она стала нечистой у мусульман, и очистит ее только отсечение ста мусульманских голов» (174, 327). Что и было незамедлительно приведено в исполнение. Один христианин дает обет по завершении постройки своего дворца «зарезать (...) тридцать мусульман». Это он называет «исполнением обета Мессии» (174, 339). (Даже немного сведущие в Писании знают, что христиане считают Мессию последней жертвой, поэтому жертвоприношения у них не приняты). Еще ужаснее ответ царя давшему обет христианину: «Когда придут ко мне пленные мусульмане», «я пришлю тебе (их)» (174, 339). Узы крови у христиан, в данной арабской сказке, не имеют никакой ценности. Царь франков показан с еще более отрицательной стороны потому, что не щадит свою дочь тогда, когда пытается ее казнить, и тогда, когда приказывает своим сыновьям ее убить (см. 174, 336). Когда же приходит время, он не жалеет и своих сыновей, и они находят свою смерть в стычке со своей боевой сестрой Мариам (см. 174, 352).

В церкви, по версии автора сказки, может произойти любое святотатственное действие. Служительница божьего дома предупреждает героя – мусульманина, что он в опасности, которая грозит ему от... девушек, которые придут в церковь «получить благодать, и принять причастие ради сладости благополучия» (174, 328). И если эти девушки увидят его, то скорей всего, обязательно «изрубят (...) мечами» (174, 328).

Заканчивается рассказ провозглашением торжества мусульманской религии, когда бывшая христианка Мариам, отстоявшая свое счастье с Нур ад-Дином, говорит: «Я вступила в вашу веру, ибо она есть вера твердо стоящая, истинная, и оставила религию нечестивых, которые говорят ложь о Мессии, и стала верующей в Аллаха великодушного, и считаю правдой то, с чем пришел его милосердный посланник...» (174, 356).

Если говорить о проявлениях особенностей мировосприятия средневекового человека не религиозного, а общественно-бытового характера, то в этом смысле интересны некоторые детали: проданная в рабство царская дочь Мариам принимает совершенно спокойно свое новое положение (см. 174, 311, 323). «Мы видим страшное и уродливое рабство, делающее умную, образованную и прекрасную женщину товаром. (...) Самое страшное, что не только продавец и покупатель, но и сама девушка не относится к рабству трагически... (191, 13). С другой же стороны, именно это самое рабство сделало женщину стойкой, находчивой, выносливой и мужественной. «Ярче всего это проявляется в повествованиях «Тысячи и одной ночи», связанных не с «ученой», а с фольклорной традицией» (191, 13-14). Действительно, Мариам просто счастливая «находка» для своего господина Нур ад-Дина. Она ловко решает его проблемы и выручает из бед, принимает участие в неравных схватках и выходит победительницей.

О суровом отношении к действительности человека Средневековья говорит эпизод, когда героиня не только хладнокровно убивает (см. 174, 333), но делает это с изощренной

жестокостью: «... она устроила эту хитрость, и убила капитана, и содрала кожу с его лица, вместе с бородой, и взяла его кожу с его лица, и наложила ее себе на лицо» (174, 334). При чем эти ужасные натуралистические детали изложены на фоне самых нежных и приятных ощущений самого героя Нур ад-Дина, который вдруг понимает, что перед ним не капитан, а «его любимая и возлюбленная его сердца» (174, 334). Мариам хладнокровно убивает всех, кто пытается то же самое сделать с ней. Разделавшись с тремя братьями, она тем же мечом порешила бы и своего отца, если бы не его предусмотрительность и благоразумие: «...надлежит мне сберечь мою честь и вернуться в город» (174, 353). Мариам мстит и везирию, который был виновником многих ее несчастий: «И она обнажила меч и, ударив им везирия, отмахнула ему голову от тела...» (174, 357). Подобные действия оценивались мировосприятием социума рассматриваемой эпохи следующим образом: «И халиф удивился твердости руки Мариам и силе ее духа» (357), и Нур ад-Дин полюбил ее еще сильнее: «И они провели в Багдаде некоторое время, живя сладостной и приятнейшей жизнью...» (174, 357).

Сказки азербайджанского фольклора также характеризуются сюжетным разнообразием, полны пестрой народной фантазии и талантливого творческого вымысла. Идея победы Добра над Злом в условиях жестокого мировосприятия времени проявляется здесь с не меньшей выразительностью, чем в арабских сказках. «Всадник на белом коне» и «Сказка о двух братьях» несут в себе вечные гуманистические идеи – учат доброте и великодушию, проповедуют истину о воздаянии герою положительному и возмездии человеку отрицательному – сторицей. Так, герой «Сказки о двух братьях» Мерд прощает своего брата Намерда, который повинен был перед ним в самых страшных, жестоких злодеяниях. «Сердце у Мерда смягчилось и он простил его» (4, 157). Однако зло все равно

наказуемо. Судьба к Намерду оказывается не столь терпимой, как его брат, и он несет заслуженную кару.

В сказке «Всадник на белом коне» жертва отцовского преступления – злого падишаха Дешкювара – Нербала оказывается очень гуманным по отношению к обидчику (принимая во внимание жестокие нравы эпохи). Он сохраняет ему недостойную жизнь. Более того, Нербала, всадник на белом коне, в финале сказки превращается в настоящего народного заступника. «Если кто вас посмеет обидеть, дайте мне знать» (4, 179). «Сказывают, что пока был жив Нербала, никто из страха перед ним не смел чинить людям зло» (4, 179).

### **3.8. Возрождение Востока**

Трансформация исламской религии на одной из стадий своего развития имела результатом модификации в высшей степени положительных идей в отрицательные проявления (см. 2.1). Впрочем, возможность данного печального факта предусматривалась и самим пророком Мухаммедом, который сказал: «О вы, которые уверовали! Многие их книжников и монахов пожирают имущества людей попусту и отклоняют от пути Аллаха...» (Сура 9: 34(34), (72, 164). Как пишет литературовед М. Джафаров: «...религия вскоре после утверждения и распространения утратила первоначальный смысл, превратившись в орудие гнета и порабощения народных масс со стороны лживого духовенства, находилась в руках привилегированных верхушек, господствующих слоев, землевладельцев» (51, 257).

Однако в рассматриваемой нами литературе Востока факт трансформации в высшей степени положительных идей в отрицательные проявления, в отличие от литературы западной, проявляется не в буквально-описательном смысле («Молот ведьм» Шпренгера, так называемая «смеховая литература» и др. (см. 2.5., 2.8., 2.9.), а в философско – риторических

размышлениях о сущности религиозного и светского мировоззрения (Низами), в чувственно – поэтических излияниях поэтов – суфиев (Халладж, Руми, Насими и др.) и т.д. То есть конфликт с религиозной догмой, которая частенько не соответствует гуманистической основе первоначальной религиозной идеи (что, как мы уже говорили, является закономерной стадией в истории религиозной трансформации), выливается в совершенно характерные для восточной поэзии философские размышления и рассуждения. Вместе с тем, в самой религиозной системе ислама, как и в христианстве, имелось немало имманентных конфликтов, которые инициировали образование различных конфессий и сект (сунниты, шииты, карматы, исмаилиты, мутазиллиты, суфии и т.д.). Исходя из всего вышесказанного, очевидно, что социально-чувственное умонастроение восточного социума постепенно уступает место рациональному.

Прежде чем приступить к анализу произведений выдающихся азербайджанских поэтов Средневековья с точки зрения особенностей их мировосприятия, определим отношение последних к такому спорному общественно-культурному явлению, как Восточный Ренессанс.

Сам факт явления Возрождения на Востоке мы рассматриваем в полном отрыве от крайних европоцентристских взглядов, предполагающих данный уникальный в истории трансформации социально-религиозного мировоззрения феномен – исключительно в общественно-культурном развитии Европы. На наш взгляд феномен Ренессанса – это конвергентное явление в культурах Востока и Запада, обусловленное единым, исконным, априорным, общечеловеческим, коллективным архетипом «самости», выразившегося под влиянием дальнейшего оформления человеческого мышления (см. Юнг 1.1) – в общественно-культурной эволюции.

Если не ограничивать сущность феномена Ренессанса лишь возрождением античной культурно-эстетической мысли,

то получается совершенно иная, намного более широкая и многоцветная картина. Д. Бертельс приводит концепции видных ученых Р. Фрая и Н. Конрада относительно места Восточного Ренессанса в мировом культурно-историческом процессе. Так, Фрай утверждает, что «политический и культурный Ренессанс в Иране и Средней Азии достиг апогея в X в.», то есть отождествляет «тем самым Ренессанс со всяким культурным подъемом, отодвигая на задний план греческую культуру и науку» (19, 11). Н. Конрад считает: «Возрождение есть процесс, характерный не только для Европы, но представляющий собой «проявление общей закономерности исторического процесса», обязательно наступающего в определенный момент исторического развития народов «великих цивилизаций» (19, 11). Азербайджанский литературовед А. Гаджиев пишет: «...Ренессанс как научное понятие обозначает прежде всего и главным образом конкретно-историческое культурно-мировоззренческое движение, социальная сущность и историческая роль которого состояли в религиозном раскрепощении человеческого сознания, психологии, воли и поведения» (33, 5). Инициированный социальным конфликтом между возросшим, «трансформировавшимся» самосознанием общества и феодальным, догматико-религиозным миропорядком, Ренессанс заявляет о себе как в культуре Запада, так и Востока. «Ренессанс нигде не возникал лишь как событие культурного и эстетического плана. Он был мировоззрением, объединяющим передовую часть общества, его революционные силы, мировоззрением, вдохновляющим борьбу народных масс против феодального гнета, кабалы и грабежа, был системой идеологических взглядов» (70, 59). Литературовед З.А. Кулизаде приводит характеристику Ренессанса как закономерного, социально обусловленного явления ученым И. Брагинским. Основной глобальной причиной феномена Восточного Возрождения тот видит в социальном конфликте – «обострении борьбы двух

противоположных тенденций в культуре – аристократической и народной» (76, 115).

Итак, великие азербайджанские поэты – Хагани, Низами, Насими, Физули – представители восточного Ренессанса, и их богатое идейно-художественным содержанием, проникнутое секуляризированным самосознанием, гуманистическое творчество решительно подтверждает этот факт. При этом мы не будем ограничивать феномен этих гениальных творцов слова национальным признаком – они не только азербайджанские поэты, они даже не только поэты всего Востока. Как верно пишет М. Ибрагимов, «творчество великих представителей азербайджанского Ренессанса – Хагани, Низами, Насими, Физули являет собой блестящую страницу не только азербайджанского, но, возможно, и всего мирового Ренессанса» (60, 68). Азербайджанская литература эпохи Ренессанса выдвинула и таких замечательных поэтов-гуманистов, как Фелеки Ширвани, Мехсети Гянджеви, Гатран Тебризи, Хатиб Тебризи, Абуль-ула Гянджеви.

Для того, чтобы глубже понять особенности творчества азербайджанских гуманистов, скажем немного о философском осмыслении проблемы личности.

### **Философское осмысление идеи гуманизма**

*(к эволюционно-мировоззренческим модификациям  
восточного социума)*

*«Существенно новым элементом социально-культурной ситуации в халифате в X-XI вв. явилась проблема личности».*

Наумкин В. (111, 24)

Главная идея философии Газали (1058-1111), (нашедшая выражение в его трактате «Воскрешение науки о вере»), как и

на Западе у Фомы Аквинского – это признание в человеке неповторимой, индивидуально-ценностной личности. «...Человек отличается от всех животных, (...) человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами» (34, 92).

«Интерес к человеку, большой вес индивидуально-личностного начала в общественной мысли соответствовали специфике феодального общества» (111, 24) На философскую концепцию личности Аквината существенно повлияли взгляды Газали. Однако восточный философ, в отличие от Фомы Аквинского, ограничившегося утверждением в человеке личностной ценности, превознес человека до уровня Бога, по – суфийски «обожествил» его. «Связанное с идеями божественности человека, оно (мировоззрение суфизма) противопоставлялось суннитской системе, где индивидуальный человек не играл большой роли» (111, 33).

Тем не менее, трактат Газали «Воскрешение науки о вере» представляет собой опыт синкретизма ортодоксально – суннитских<sup>46</sup> воззрений с суфийскими ценностями. Это объясняется попыткой философа как-то актуализировать, приурочить к новым требованиям жизни, «оживить суннитский традиционализм» (111, 37). Система Газали, прежде всего пытающегося найти разрешение идеологическому конфликту, «была направлена на примирение ценностей двух противоположных мусульманских систем, за которыми стояли противостоящие социальные силы» (111, 37).

Смысл жизни человека Газали видит в познании им Истины, что означает мистическое познание Всевышнего. К познанию Истины – обязательного условия спасения души человека, ведет длительный, тяжелый путь самосовершенствования (тарик), который состоит из множества стадий или, как принято называть в суфизме, «стоянок» (макамат). Соответ-

---

<sup>46</sup> Суннизм – одно из основных направлений ислама. Кроме Корана признается и сунна – сборник хадисов, преданий о пророке.

ствовало суфийским воззрением и проповедование Газали аскетизма, атараксии, терпения, бедности.

В суфийской системе Газали каждая стадия или стоянка процесса самосовершенствования человека на пути к мистическому познанию Истины определяется трехчленной схемой: знание (описание ситуации), действие (определенный стереотип поведения в конкретной ситуации), состояние (идеал, которому должен соответствовать стереотип поведения). Наивысшей точкой в данном процессе является предельное экстатическое состояние человека, мистическое единение его с Всевышним – Хал. «Знай, что таваккул – одна из составных частей веры, а все они могут содержать лишь знание, состояние и действие» (34, 203). (Таваккул – важное условие аскетизма. Содержит идею отречения от собственной воли и абсолютного упования на волю Всевышнего). Итак, человек у Газали совершенен настолько, что способен к Единению с Богом. Смысл его жизни – нравственное самоусовершенствование, высшая цель – мистическое Единение со Всевышним. Человек – ценная, уникальная личность с божественным началом.

Основополагающим в системе взглядов Газали является конструктивный принцип дихотомии, на котором, как мы знаем, построены многие древние религиозно-философские представления о сущности мироздания (дуализм доброго божества и злого, темных сил и светлых и т.д.). (Дихотомии: «земля – небо», «материальное – божественное», «низшее – высшее», «внешнее и внутренне» (рациональное познание и интуиция), «человеческое начало (насут) – божественное начало (лахут)» и т.д.) Но дихотомическая концептуальность у Газали может разрешаться и в триадность. К примеру, его космологическая теория основывается на трехмерном представлении строения мироздания: «мир явного и осязаемого» (34, 213), «мир сверхчувственного и скрытого», «мир духовного, лежащий между двумя мирами» (34, 213). Газали в данной концепции опирается на изречение из Корана: «Всевышний

сказал также: «Мы не создали небо землю и то, что между ними, забавляясь» /21, 16(16), (72, 267); «И все, что между небом и землей, происходит по заведенному обязательному правильному порядку» (34, 223). Дихотомическая концептуальность разрешается в трехчленную конструкцию и в Библии: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе сверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исход 20:4) (118, 113).

Газали признавал систему суннитского богословия – ашаризм, однако в отличие от ал-Ашари он провозглашал наивысшей структурой бытия – человеческую личность. (Представители ашаризма представляли мир состоящим из бесчисленного количества частиц, каждое явление в которых происходит в результате акта творения. Ашариты признавали одну единственную причинную связь – между Всевышним и его творениями). «Обращение к индивиду как к творению, имеющему в себе какое-то божественное начало и способному познать Бога, также ставит трактат Газали в один ряд с произведениями суфийских авторов» (111, 50).

Итак, гуманистическая концепция личности Абу Хамида Ал-Газали (XI-XII вв.) явилась философской основой к утверждению идеи гуманизма в творчестве поэтов восточного Возрождения.

### **3.9. Догма и дух**

*(к проблеме конфликта выдающейся личности и общества.  
Хагани и Низами)*

Протест выдающихся личностей против общепринятого догмата общества, и как следствие этого – конфликт этих личностей с обществом и властью – является одним из признаков начала мировоззренческой трансформации, так сказать, первым ее «звонком», хотя до второго может быть еще очень далеко.

Исходный архетип противостояния (конфликта), априорно заложенный в человеческой природе, является, как мы говорили, основным катализатором общественно-исторической трансформации и прогресса.

Одним из ярчайших представителей восточного Ренессанса является Афзаладдин Хагани, который, как пишет литературовед М. Ибрагимов, «в основу своей гуманистической поэзии (...) ставил утверждение и возвышение человека в реальной, земной жизни (183, 15). Личность для поэта приобретает уникальное, ценностное значение, понятие человек – полное достойного, возвышенного содержания:

Обрел, как самку, счастье тот, кто правдой Божьей пренебрег.

Но ты останься одинок, ты – настоящий человек! («На смерть Насреддина Ибрагима») (183, 103).

Нет, лучше черную носить одежду и свободным быть,  
Чем, в яхонтах блестя, в шелках, по-рабски низкому служить! (Там же, 183, 104).

Утверждая идеи гуманизма, Хагани, тем самым, вступает в противоречие с господствующим догматическим мировоззрением:

На смерть дочери  
Моя дальновидная новорожденная дочь,  
Увидев, что мир этот место плохое, – ушла. (...)  
Она увидала, что в мире порока и тьмы  
Изноет, измучится сердце живое, – ушла. (...)  
Увидев сестру свою старшую в черной чадре,  
Подумав: «О боже, мученье какое!..» – ушла (183, 97).

Выступая против религиозных догм, Хагани, вместе с тем, остается искренне верующим мусульманином:

Исламу пусть твой служит меч. Взгляни на пчел: за улей свой

Во всеоружье, не боясь, они всегда готовы в бой (104 («На смерть Насреддина Ибрагима») (183, 104).

Причина конфликта Хагани с обществом и властью – не только в его протесте против религиозно-догматической системы, но в его, достойном уважения, жизненном кредо:

Чтобы хвостом, подобно псу, пред стаей песьей не вилять  
(«На смерть Насреддина Ибрагима») (183, 104).

Или:

Дворцы царей подобны морю; нет в этом мире перламутра,  
Но стаями акул теснится там лизоблюдов жадный сброд  
(«Мукаттаат») (183, 247).

Гениальный Хагани одинок, его не способны понять современники:

О преданности пса цепного немало в баснях говорят,  
Но в человеке ты отыщешь такую преданность навряд («В благоуханной розе мира дыханья преданности нет») (183, 135).

После смерти ширваншаха Манучехра, в царствование Ахситана конфликт между поэтом и шахским двором усугубляется:

Твой сын Ахситан (сохрани его вечный Аллах)  
Унизил меня и обидел, о светлый мой шах! («Восхваление Ширваншаха Манучехра и жалоба на его сына Ахситана») (183, 55).

В конце концов, негибаемая воля и обличительные стихи поэта приводят его в тюремную башню Шамран:

...От дыма вздохов жизнь моя, как копоть, сделалась  
черна («Тюремные стихи», «Жалоба о заточении») (183, 65).

Хагани – поэт раннего восточного Возрождения. В его творчестве нашли отражение философские идеи о скоротечности жизни, бренности земных помыслов, недолговечности величия. «Развалины города Медаин» является «одним из глубоко философских и художественно совершенных творений в мировой поэзии» (183, 11).

Город Медаин когда-то был символом могущества персидской династии Сасанидов. Теперь на месте этого некогда процветавшего и величественного города – одни руины.

Вглядись, как медленно крошатся эти зубья:

Все временно. Все плен. Всему назначен срок (183, 205).

Хагани оставляет свое напутствие современникам и тем, кто будет жить многие века после него:

За золотом не должен гнаться тот,

Кто в сердце знанье истины несет («Обращение к солнцу и порицание золота») (183, 22).

Итак, поэт – гуманист Афзаладдин Хагани, выступая против религиозно – догматической системы, и всего несовершенства социального устройства, оказывается в конфликте с обществом и властью. Справедливый, раскрепощенный дух поэта не может примириться с закостенелой, отдаляющей праведную личность от Истины и Бога, догмой. Свободолюбивая душа поэта отказывается безропотно подчиняться своенравным властителям. Догма и Дух – два противоположных, несовместимых мировоззренческих полюса, столкновение которых чревато глобальным конфликтом.

Яркий представитель Восточного Возрождения, поэт-гуманист Низами, как и Хагани, выражал протест против несовершенства социального устройства и религиозно – догматического обскурантизма, противопоставляя им свои, проникнутые глубокомысленной философией и богатством свободолюбивого духа, убеждения.

О бездонной пропасти, лежащей между гениальным Низами и костным, раболепным, повинующимся «догме без духа» «большинством» говорят строки из его бессмертной поэмы «Сокровищница тайн», в которых он сравнивает родной город Гянджу с тюрьмой:

У побывших в темнице высокое качество есть.

Был в темнице Иосиф. Темница – великая честь («Сокровищница тайн»: «О превосходстве человека над животным») (114, 79).

О разгуле бесчестия и беззакония:

Где теперь правосудье? Все черным бесправьем объято (114,77).

Непримиримый конфликт заложен уже в дуалистическом устройстве самого бытия, в двух противоборствующих началах Добра и Зла. Персонифицированное в отрицательных людях Зло часто берет верх над воплощенным Добром.

...Ведь едва добродетель поднять свою голову сможет,

На нее нечестивый немедленно руку наложит («Сокровищница тайн»: «О заносчивости современников») (114, 103).

Дух поэта находится в неразрешимом конфликте со всем несовершенным мирозданием:

Посмотри ты на мир, на устройство его посмотри:

Кто в нем знатные люди, имущие власть главари? («О заносчивости современников») (114, 104).

Поэт Восточного Ренессанса, Низами противопоставляет живую, духовную гуманистическую мысль мертвой догме и костной схоластике. «Правды две не нужны...» («Сокровищница тайн»: «Повесть о двух поспоривших мудрецах») (114, 83). В конфликте представителей «старого» и «нового» времени победителем выходит носитель новых, живых истин, гуманист, при чем бессилен против него даже самый сильнейший яд духовного противника. Благ же гуманистических идей погибает, вдохнув аромат прекрасной розы.

Взяв заклятую розу, поддавшись безмерному страху,

Недруг взялся за сердце, и душу вручил он Аллаху («Повесть о двух поспоривших мудрецах») (114, 84).

Конфликт двух мировоззрений дает о себе знать в «Порицании завистников» поэта:

Старый шип только ранит. Чей взор он порадует? Чей? (114, 90).

Философские воззрения и гуманистические идеи Низами нашли свое яркое воплощение в его поэме «Искендер-наме». Прежде всего, поэт был убежден, что истинная вера – это, прежде всего, отсутствие посредников между человеком и Всевышним. «По Низами, истинно верующий для познания Всевышнего не нуждается в чем бы то ни было посредничестве, ибо чистая вера постигается путем прямого сокровенного и духовного контакта с Всевышним Творцом» (51, 259). Эта идея отражена поэтом в его рассказе – утопии «Прибытие Искендера в благодатный город». Жители этого города безмерно счастливы, они не знают ни горестей, ни преступлений, ни бедствий, ни голода. На вопрос изумленного завоевателя о причинах их столь совершенной жизни, жители отвечают:

Наш хранитель – Господь, нас воздвигший из тьмы,  
Уповаем лишь только на Господа мы (114, 650).

Но причина их благодатной жизни кроется не только в этом:

Мы не просим того, что излишне для нас (у Бога) (...)  
Мы имуществом нашим друг другу равны (...)  
Не пойдет на грабеж нашей местности житель  
(114, 649-650).

Постигнув суть духовного общения жителей благодатного города со Всевышним, Искендер чувствует ущербность собственного пророческого сана:

Умудренных людей встретив праведный стан,  
Искендер позабыл свой пророческий сан (114, 652).

Таким уже в XII веке грезилось счастливое будущее человечества Низами. Утопические идеи поэта видятся ему через призму его средневекового мировоззрения, то есть через религиозный его аспект, однако, несмотря на эту особенность, можно сказать, что азербайджанский поэт на несколько столетий предвосхитил появление социалистических утопических теорий в Европе и России.

Низами был религиозен. Однако его религия – искренняя, праведная вера в Бога, чуждая фанатизму, лицемерию и ханжеству:

Этот мир ты обрел. Ты о вере подумай. Быть может,

Область веры найдешь, и она тебе в мире поможет («Сокровищница тайн»: «Наставление шаху о справедливости») (114, 66).

Е. Бертельс писал о гуманизме поэта Восточного Возрождения Низами: «Низами – великий азербайджанский гуманист», в центре творчества которого – «человек, данный индивидуум, с его характерными неповторимыми свойствами» (20, 73-74).

Признавая личностную ценность в каждом человеке, Низами призывает и других видеть в нем уникальное Божье творение:

Обидчик на столетья осужден

Стенать во прахе, будь он хоть эмиром («Сокровищница тайн»: «Наставление шаху о справедливости») (114, 48).

В «Повести о Соломоне и поселянине» («Сокровищница тайн») обыкновенный деревенский труженик поучает самого царя Соломона и одерживает над ним нравственную победу. Образ сельского труженика олицетворяет у Низами полную правнуну в, моральном смысле, личность, достойную уважения самого царя царей – великого Соломона.

Когда Соломон замечает поселянину, что у того не имеется ни мотыги, чтобы поле вспахать, ни даже воды, чтобы полить посеянный ячмень, труженик отвечает:

Есть вода у меня: на спине моей мало ли пота?

И мотыга со мной. Это пальцы – о чем же забота?

(114, 73).

Все, что человек имеет – соответствует уровню его достоинства, тому, чего он заслуживает, поэтому повода для недовольства и ропота у него быть не должно:

Человеку, о царь, все дает голубой небосвод.

Все, чего он достоин, себе он под небом найдет (114, 74).

Гуманистические воззрения поэта отразились и на особенностях созданного им образа Александра Македонского. Прежде всего – это не жестокий, одержимый собственным апофеозом, завоеватель, каким его знала история, а противник тирании, поборник справедливости, защитник слабых и беззащитных. (Сравним с азербайджанскими легендами об Александре Македонском).

Он был столь справедлив, столь сиял его ум,  
Что весь мир восклицал: «Как блаженствует Рум»  
(113, 91).

Низами искажает исторические факты, подчинив свою версию событий своей гуманистической идее. На Египет Искендер идет вовсе не в завоевательных целях, а, якобы, по призыву самих же египтян защитить их от разорявшего страну кровожадного племени зинджей:

Если Рум не придет к нам на помощь – беда!  
Эта черная буря пожрет города» (113, 95).

В греко-персидских войнах гуманный полководец не только защищает собственную страну, но и освобождает от ненавистного деспота Дария III самих же персов:

Шел он (Дарий) в Рум. Шел по странам путем он суровым,  
Оставляя развалины, годные совам (113, 501).

Победив Дария и став властелином Запада и Востока, Искендер свою первую задачу видит в том, чтобы вернуть своему новому восточному царству былое величие и процветание.

...Он меж смертными стал правосудья главою (113, 228)

Искендер разгоняет зороастрийских жрецов и уничтожает капища огней:

И немало огней погасил он эрпатов... (113, 247).

Как пишет Бертельс: «Его (Низами) герой – устроитель мира, мир существует не ради него, а ради массы, ради масс пришел и он, чтобы служить ей, вывести ее на путь истины.

Он живет в мире жестокой борьбы... (...) Он знает, что значит слово «насилие», это слово он ставит себе задачей вычеркнуть навсегда» (20, 82).

Через созданный в своем произведении образ гуманного властителя, поборника справедливости и противника тирании – Александра Македонского, Низами передает собственный (возможно, утопический) взгляд на личностные качества царя и его взаимодействие с общественным миропорядком. Как пишет тот же Бертельс, «...Его взгляд обращается в прошлое только для того, чтобы озарить путеводным огнем дорогу в будущее, найти такой путь, который позволил бы раз навсегда покончить с царством мрака» (20, 83).

## Еретики Востока

*«Ложные ценности и слова безумия – это худшие чудовища для смертных...»*

Ф.Ницше (117, 87)

### 3.10. Суфизм и его истоки

Возникновение суфизма в недрах ислама представляет собой интересное и необычное явление. Необычное потому, что это ответвление от господствующей религии представляет собой некий конгломерат, симбиоз ортодоксальных принципов ислама и не имеющих ничего общего ни с одной из сур Корана духовных идей, кажущихся суфиям более импонирующими душевным потребностям человека.

С этим можно спорить бесконечно... Однако цель данного исследования иная. Мы попытаемся разобраться в предпосылках зарождения суфизма или, как его еще называют, исламского мистицизма, обосновать его появление с психологической и социальной точек зрения, найти в нем, безусловно,

имеющие место черты европейской языческой философии последнего своего периода – неоплатонизма, разобраться в том, насколько и в чем суфийские идеи нашли свое отражение в творчестве некоторых поэтов – суфиев.

Чтобы уяснить предпосылки зарождения исламского мистицизма, необходимо обратиться к более ранней эпохе истории, чем период возникновения и распространения ислама. Речь идет о домусульманской эпохе персидского сабеизма и магизма, повлиявшей на все последующее развитие религиозно-этической мысли Востока.

Религиозный дуализм (см. 3.1. «Истина – лучшее благо») в мировосприятии древнего человека – это, вероятно, изначальный образ – архетип, только оформленный человеческим мышлением.

Психопатолог К. Казанский объясняет возникновение религиозного чувства у человека, и, в частности дуалистического миропонимания – его внутренними ощущениями, зависевшими от внешнего зрительного восприятия антагонистических тьмы и света. В «бессознательное общее чувство, из которого позже образовалось чувство религиозное, вошли, как существенные его элементы, световые эффекты дня и ночи, солнечных лучей и лучей звездных» (65, 18). Эти эффекты были сильнее тем, что действовали они на еще небогатые чувственным восприятием и разнообразием ассоциаций «тусклый» мозг и «мутное» сознание первобытного человека. «Мало по малу (...), это чувство ночного смутного страха, смешанного с ощущением благоговейного удивления и умиротворения под влиянием мерцающего звездного света, преобразовалось в могучее и всевластное религиозное чувство» (65, 19). Так мы приходим к дихотомической структуре религии, ее дуалистической основе, которая, по версии Казанского, организовывалась противоположными, антагонистическими чувствами и ощущениями древнего человека, самовыразившимися «в идею борьбы двух начал, тьмы и света» (65, 20).

Корреляция дуалистического религиозного мировосприятия социума древнего Ирана с верованиями соседних народов – Мидии, Ассирии, Халдеи приводит к тому, что в мировосприятие перса вторгается сабеизм<sup>47</sup> с его дружной иерархией страшных злых демонов, создававших беспомощному человеку самые различные неприятности и, фактически, управлявших миром. Для полной ясности приведем в пример одно из заклинаний, раскрывающее сущность этих вездесущих, ужающих существ:

Они проникают из одного дома в другой,  
Они не удерживаются дверями,  
Они не стесняются запорами,  
Они прокрадываются между деревьями как змеи,  
Они препятствуют оплодотворению жены мужем,  
Они крадут детей из недр людей,  
Они изгоняют владельца из его отчего дома,  
Они голоса, которые проклинают и преследуют человека (65, 25).

Таким образом, в дуалистическое религиозное мировосприятие перса прокрадывается темное чувство страха перед повсеместным, вездесущим, незримым врагом. Постепенно в Иране складывается жреческая каста мобедов, или магов, обладающих глубокими астрономическими знаниями халдеев и выступающих в роли так называемых посредников между людьми и демонами. Считалось, что мобеды способны отвлечь от человека любое демоническое зло: «...астрология в руках мобедов оказалась тем орудием гипнотизатора, против которого бессильна становится слабая воля гипнотизируемого» (65, 25). Каста магов долгое время владеет волей народа благодаря своему умению сплоченно поддерживать в его массах суеверный ужас.

Если рассматривать феномен личности пророка Заратуштры с точки зрения его исторической реальности, то здесь мы

---

<sup>47</sup> Вавилоно-ассирийская религия

имеет две противоположные версии на его рождение: первая – предначертание о его народно-заступнической миссии становится известно представителям касты магов, которые изо всех сил, но безуспешно пытаются погубить младенца; вторая, и, скорее всего, наиболее правдоподобная – будущий «трансформатор» религии сам происходит из сословия магов.

С проникновением в религиозное самосознание социума зороастрийских идеалов происходит определенная трансформация и в его дуалистическом мироощущении. Теперь дуалистический конфликт из «мира физического» переносится в сферу «мира нравственного». Это создало магам «широкий простор в сфере умственного порабощения народных масс» (65,27). Теперь они владели не только человеческим телом, но и его совестью (см. 65, 27).

Религиозное чувство самих же представителей господствующей жреческой касты много отличалось от поддерживаемого ими же в народе дурманящего «нравственного» стереотипа. «Религиозное чувство (...) оказалось в положении той интеллектуальной утонченности, где чувство заменяется мистицизмом и где два противоположных элемента верования – догматика и мистика – приходят в неизбежное столкновение» (65, 28). За «мистическим туманом» деятельности жрецов скрывалась «безнравственность атеизма», их образ жизни далеко не соответствовал ими же созданным требованиям от народа, заключающимся в соблюдении незыблемых законов и приятии непреложных догм, в совершении замысловатых ритуалов и жертвоприношений, в следовании различным мистическим учениям – якобы с целью познания неведомой скрытой истины. Поднимался «уголок завесы», но за нее никто «не пропускался» (65, 28).

Боги, люди и непременные посредники между ними – всезнающие таинственные жрецы – вот нравственно-этический идеал, господствовавший в социально-чувственном умонастроении социума. Это умонастроение легко поддерживалось

в народе, как мы говорили, кастовой сплоченностью магов, выработанной ими системой мистификаций и бутафорий, своевременно поданными религиозными идеями.

Мистицизм магизма со временем сформировал самобытные мировоззрение и стереотипы поведения древнеиранского социума. Этот мистицизм проявился в образовании ортодоксальных и абсурдных сектантств, распространении суеверий, подмене нравственных установок слепым подчинением.

Когда происходит религиозная трансформация, и на смену политеизму приходит ислам, то, по утверждению того же Казанского, «уже с первых времен его возникновения замечается уклонение от основной идеи со стороны наиболее религиозно настроенной части его исповедников» (65, 48). Как мы говорили выше, определенная склонность к мистицизму уже имела место в мировосприятии перса, что могло служить основной предпосылкой к образованию мистического сектантства в исламе. Также, Казанский пишет: «Преобладающей чертой сектантского движения в исламе являлось стремление создать себе иного Бога, нежели тот, который предлагается Кораном. Бог, наделенный человеческими атрибутами, и в то же время столь далекий от человека, не удовлетворял религиозную душу. Душа искала Бога, обнимающего собой весь мир, представляющего собой абсолютное бытие и жизнь, Бога, который мог бы понять ее и к которому она, душа, могла бы в своей потребности примирения пойти на встречу с доверием и без боязни» (65, 48). Будем снисходительны к Казанскому за его предвзятость к идеалам, возможно, чуждой ему религии и оправдаем ее издержками особенностей времени, в которое был опубликован его труд (1906 год). Однако, не исключено, что какая-то доля истины в рассуждениях психопатолога все же имеется – человеческая душа действительно искала близкого, чуть ли не зримого и осязаемого Бога (сравним с Христом), и подобную потребность в какой-то мере удовлетворяла суфийская идея мистического единения человека со Всевышним.

Также, по мнению того же Казанского, разум этой самой, наиболее религиозно настроенной части исламских исповедников не принимал установленные Кораном «пределы» (65, 49), и так как не обладал «методом точного знания, уступил место чувству» (65, 49). Таким образом, область сознательно-го в умах людей заняла сфера бессознательного, явившегося благодатной почвой к мистическому восприятию действительности.

Итак, в данном случае мы имеем некий симбиоз – склонного к мистицизму мировосприятия персидского социума вообще и состояния неудовлетворенности части исламских исповедников определенными религиозными идеалами и догмами, в частности. Это приводит к тому, что в недрах ислама происходит трансформация – зарождается наиболее мощное его ответвление – суфизм, представители которого, в основе своей, хоть и являлись мусульманами, тем не менее, исламскими апологетами безоговорочно нарекались еретиками.

### **3.11. Отражение в художественной литературе модификаций суфийской философии**

Феномен суфизма, возникшего в Средние века в недрах ислама, и порожденная им литература являют собой одно из самых ярких явлений духовной жизни и мысли Востока.

Приведем в пример лаконичное высказывание суфия Д. Субхана об основной причине притяжения суфизма ортодоксальными представителями ислама, а также его распространения: «В то время суфизм приобретал почву под ногами и привлекал к себе набожных людей своим обещанием уйти от формализма и поощрением идеалов личного посвящения» (166, 17).<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> В данном исследовании мы не станем уделять специального внимания описанию теоретических основ суфизма по простой причине их общеизвестности.

Итак, с того момента, как суфизм заявил о себе в исламе как его весьма серьезное религиозно-мистическое ответвление, он стал подвергаться ощутимым модификациям. Влияние на суфизм стали оказывать буддийская, индуистская, персидская философские течения. Одна из самых ощутимых модификаций суфизма происходит под влиянием неоплатонизма. Чтобы уяснить, насколько последнее влияние отразилось на специфике суфийской литературы, мы уделим в данной части работы достаточное внимание этому весьма интересному явлению.

Начнем с того, что одна из основных модификаций суфизма приходится на конец VIII века н.э. Если до этой поры суфизм, в общей сложности, представлял собой корреляцию таких философских понятий, как аскетизм и квиетизм, то теперь в нем отдается немалая дань теософии и гностике.

Прежде чем говорить о повлиявших на оригинальность суфийской литературы элементах неоплатонизма в суфизме, отметим, что в последнем можно обнаружить результаты влияния тенденций более ранних направлений древнегреческой философии. (Вероятно, также через неоплатонизм.) Так, можно с полным основанием утверждать, что суфийский квиетизм берет свое начало ни где-нибудь, а в греческом стоицизме. А.Лосев так объясняет появление стоицизма в период расцвета античности: «Перед лицом надвигавшейся громады военно-монархических мировых организаций эпохи эллинизма надо было обеспечить для личности ее безопасное существование. И стоицизм очень многого в этом добился своим учением об атараксии» (88, 89). Проповедуемая греческими стоиками периода ранней классики «апатия», моральная отрешенность от окружающего мира сводилась, по существу, к бесстрастной атараксии или, по определению Лосева, к «иррелевантному морализму апатии» (88, 91).

Неоплатонический принцип достижения состояния атараксической отрешенности также был обусловлен сложной

социально-политической обстановкой в эпоху общественно-религиозной трансформации, крушения Римской империи, укоренения монотеизма, утверждения доминантной власти<sup>49</sup>. Лосев пишет: «...когда люди теряют свою материальную базу и у них нет никакой перспективы на материальное возрождение и когда их духовный склад не может примириться с этой материальной катастрофой (...), тогда люди начинают искать правды на небе, начинают углубляться в себя, уповать на вечное бытие и искать своего самоутверждения именно в этом последнем» (87, 159). Соответственно, философия мистического восхождения неоплатоников являет собой обоснование атараксической отрешенности (одной из путей которой является самоотречение), причина происхождения которой – в социально-мировоззренческой атмосфере неопределенности, когда рабовладельческая формация вместе со всей мощной религиозно-эстетической системой рушилась, а феодализм и монотеизм еще не утвердились окончательно.

Принцип достижения атараксического состояния у неоплатоников находит свое выражение у суфиев следующим образом: он является обязательным этапом в мистическом пути – многоступенчатой тропе к единению со Всевышним, когда «под влиянием Божественной Любви из сердца изгоняются все мирские желания» (166, 51). Также данный принцип об атараксии проявляется в требовании крайнего аскетизма, полного отречения от удовольствий и жизненных благ, в провозглашении абсолютной зависимости от Бога. Это душевное состояние или процесс, как мы уже говорили в § 3.8. называется жизненной тропой таваккул. В конечном счете, суфий должен следовать следующей системе принципов: благочестию, отречению от мирской суеты, власти, богатства, удовольствий. Он также должен вести отшельнический образ жизни, предпочтя обществу – уединение в Боге (см. 166, 12).

---

<sup>49</sup> Доминат – неограниченная монархия в Древнем Риме, берет начало со времени правления императора Диалектиана (III в. н.э.).

В суфийской поэзии самоотречение как пример модификации суфизма под влиянием идей неоплатонизма очень ярко проявляется в творчестве поэта-мистика Джалаладдина Руми:

А где покой, в которой стороне?  
Там, где мы с Истиной наедине (145, 46).  
Меж тем владыка мира под луной  
Лишь тот, кто избежал тщеты земной (145, 141).

...Но жизни для того на свете нет,  
Кто ищет пищу в суете сует,  
Кто лишь для плоти ищет пропитанья,  
Пренебрегая пищею познания.

Так всяк проигрывает неизменно,  
Кто связан с тем, что призрачно и тленно (145, 12)

Поэт Саади:

Будь пуст от притязаний, будешь полон... (166, 33)

К концу VIII века, когда суфизм стал подвергаться существенной модификации, наследие эллинской культуры, как мы говорили, оказало на него решающее влияние. Переводились и воспринимались суфиями труды греческих философов. Большой вклад в этот процесс был привнесен арабскими христианами Хунайн Бен-Иухаком и его сыном, которые переводили труды Аристотеля, Платона, Порфирия. В результате этого «вливания» из более древней культуры суфизм трансформируется, в нем появляются и обретают существенную форму такие мировоззренческие понятия и поведенческие стереотипы, как (мы уже говорили) теософия и гностицизм, а также пантеистические воззрения и учение о «божественном» экстазе.

Решающими факторами, определяющими особенности мировосприятия социума каждой эпохи, являются, как извест-

но, ее социальные условия. Соответственно, неоплатонизм явился отражением определенных специфических особенностей своего времени. Определяя феномен неоплатонизма в греко-римской культуре, хочется использовать слова Лосева: «неоплатонизм (...), в основном, есть не что иное, как реставрация наиболее архаичной мифологии в ее непосредственном виде, и социальная эпоха неоплатонизма есть не что иное, как попытка частичного возврата тоже к своего рода архаичным общинным отношениям» (87, 148). Напомним, что неоплатонизм зарождается на развалинах античной культуры, когда агонизировала, давшая жизнь грандиозной социальной и эстетической культуре, тысячелетняя рабовладельческая формация. Оксюморон «Апогей упадка» как нельзя лучше подходит для определения в этом плане сущности исторического периода – III века н.э. Именно тогда появляются и труды основоположников неоплатонизма Плотина и Порфирия.

Начало процесса феодализации общества уходит своими корнями именно в эпоху неоплатонизма, когда изживающему себя рабовладельчеству постепенно противопоставлялась система личных отношений между работниками и господами. Образовываются такие социальные институты, как пекулии<sup>50</sup> и колонаты.<sup>51</sup> Можно сказать, что «...неоплатонизм воскрешал старую мифологию, подобно тому как экономическое использование личных отношений в поздней Римской империи было не чем иным, как известного рода реставрацией доклассовых общинно-родовых отношений» (Лосев А. «История античной эстетики. Поздний эллинизм» (87, 162).

На первом плане в философии неоплатонизма Плотина стоит учение о диалектике триады Единого, Ума и Космиче-

---

<sup>50</sup> Пекулий – в Древнем Риме имущество, выделяемое главой семьи в личное пользование сыновьям или рабам.

<sup>51</sup> В Древнем Риме форма производственных отношений между землевладельцем и производителем (колоном). Земля сдавалась землевладельцем в аренду колону, который тем самым оказывался к ней прикрепленным. Это означало крушение рабовладельческих отношений и начало процесса феодализации общества.

ской души, а также воплощении этих трех ипостасей в чувственно – материальном космосе.

В рабовладельческую эпоху, когда, как мы уже говорили выше, в психологии социума отсутствовало личностное отношение к индивиду, чувственно – материальный космос также воспринимался внелично, в нем не видели «волящего и намеренно действующего субъекта» (88, 15). То есть, снова отметим, не было еще понятия личностного разума, направляющего ход мировых событий и имеющего сознательно действующую волю.

В неоплатонизме присутствует иное понятие о чувственно-материальном космосе. В нем признается личностный фактор, который воспринимается как некое неделимое тождество субъективного и объективного начал.

Неоплатоническая эманация триады спустя пять веков находит свое модифицированное проявление в философии суфизма. «Танзулат» – это «схождение Абсолюта» (Божественного сознания), означающего процесс индивидуализации Абсолютной сущности из так называемого чистого состояния в совершенно определенное. Абсолютная сущность на первой стадии ее эманации конгениально трактуется и у неоплатоников, и у суфиев: суфий Джили пишет: «Сущность есть абсолютное существо, лишенное всех образов, принадлежностей, отношений и аспектов. (...)» (166, 41); неоплатоник Плотин пишет: «... Оно – это не вещь, у Него нет ни количества, ни качества (166, 41).

Следующая стадия эманации Божественной Сущности – Вахдат, означает «реальность». Воплощением этой реальности является наш мир.

Стремление к субстанции Единства выражает последняя стадия «схождения» Абсолюта – Вахидийят – Единство во Множественности. Плотин: «Всеобщая Душа включает в себя все души и тождественна им» (166, 43); Джамии: «Все степени и иерархии есть всего лишь части Единства» (166, 43).

Идея единства всего сущего звучит у поэта – суфия Атгара:

Лишь Ты и мощь Твоя – Вселенная есть вся.  
Красноречивейший вот так сказал о сути:  
То есть Одно – помощников уход.  
Сомнения нет в значении того, что я сказал.  
Коль глаз нет у Тебя, то и Вселенной нет,  
А Знающий – один (166, 27).

Далее, суфийская философия подходит к результату «схождения» Божественного сознания. Обретя на стадии Вахидийят сущностные качества, которыми Оно не обладало вначале эманации (Жизнь, Знание, Цель, Слышание, Видение, Сила, Речь и т.д.), Божественное сознание обретает Единственную сущность для Своего бытия – Творческую Правду (Хакк) и созданную Вселенную (Халк) (166, 43).

Однако на этом все не кончается. В действительности, стадии перехода Абсолютного являют собой некий «круг», начало которого – «нисхождение», дальнейшее движение – «восхождение». Конечная цель восхождения души – состояние души Лахут – полное растворение в Божестве.

Так это звучит у Махмуда Шабистари:

...Одновременно по циклу он свершает путь:  
От курицы к яйцу, затем – обратно.  
И снова все в той бесконечной цепи.

(И ряд причин в потоке бесконечном) (166, 35-36)

То есть, просто говоря, суфизм – это «описание приключений души» (166, 50).

Таким образом это звучит у Руми:

Из глубины я прибыл к вышине  
Я милого, любимого искал  
И в мире Душ я другом стал Его.  
И возвращаюсь я туда, откуда прибыл.  
Я был нетронутый жемчужиной и вдруг  
Попал я в центр кремня.

И Солнце милости Его меня согрело,  
Из места этого я появился сразу,  
С Всеобщим Разумом я как-то говорил  
И вновь ушел безумный я в пустыню.  
Сто тысяч лет и страны без числа,  
И был я даже до Адама с Евой,  
Дыханье взял от тех я, кто молчит.  
Из этого молчанья говорю я (166, 32).

Суфийская идея путешествия души, отразившаяся в суфийской литературе также берет свое начало в неоплатонизме. Неоплатоники были уверены в вечной жизни вещества и душ в космосе, в бесконечном круговороте последних из высших сфер в низшие и восхождении их обратно. Лосев: предназначение человека в его земной жизни заключается в «осознании своего духовного заключения в темницу земной материи и подготовке себя к выходу из нее путем внутреннего восхождения от телесной жизни к жизни души» и к Единому (87,179). В суфизме это звучит так: «Как море Истины разлилось на капли, так и обратно – капля сливается с морем. Возвращение частицы духа, заключенной в темницу человеческой плоти, к Духу единому, и составляет Познание» (87, 61).

В суфийской поэзии этот неоплатонический постулат цели «путешествия» души – Познание, к которому человек должен стремиться еще при жизни, проявился следующим образом:

Отведены судьбою навсегда  
Одним простор степей, другим – вода! (145, 101).

Зло – суета сует, и неспроста  
От Знанья происходит доброта! (145, 64).  
Ничтожно все: и званье, и прозванье,  
Существенны лишь смысл и пониманье (145, 88).

Какого же наиболее приемлемое объяснение подобного влияния западной философии последнего периода античности на восточную философскую мысль Средневековья? Приведем

одну из наиболее, на наш взгляд, правдоподобных версий: считается, что неоплатонизм берет свое начало в сирийском сабеизме, которым овладели маги Египта и Персии и передали его в наследие Александрийской школе. Основным теоретиком неоплатонизма Плотин, участвовавший в походе Гордиана в Персию, глубоко усвоил и изучил замысловатые тайны магизма: «...из него он и черпал все те приемы и упражнения, при помощи которых достигалось непосредственное слияние с божеством» (65, 43). Память, мышление, мирские ощущения считались серьезным препятствием к этой великой цели, поэтому от них надо было во что бы то ни стало избавиться. Тайной достижения этого состояния – экстаза и обладал первоначальный магизм. «Желающему воспринять Единое лицом к лицу он (магизм) советовал отстранить от души все злое, все доброе, наконец, все, что бы то ни было» (65, 43). Итак, укorenившись в философии неоплатонизма, ритуал достижения экстатического состояния с целью «слияния с божеством», спустя несколько веков становится теоретической и практической основой суфизма. Здесь это определилось так: «Он (суфий) не может оставаться ни с кем, кроме Него, и отрекается от памяти чего-либо иного. Он становится близок к воспоминанию о Нем. (...) Он отрезан от всех привычек и связей, отвергает чувственную страсть и поворачивается к истинной любви, познавая Господа через свои совершенные качества» (166, 51).

В самый разгар экстаза, то есть мистического единения с божеством, которое «безмолвно жалуется ему (человеку в экстазе) свое присутствие и сливается с ним» (65, 43), внезапный, ярчайший божественный свет озаряет очищенную от мирских проявлений душу.

Вот, как эта разновидность модификации суфизма под влиянием идей неоплатонизма сказала в суфийской литературе:

Влюбленный – прах, но излучает свет  
Невидимый его любви предмет (145, 8).

или

Сказал верблюду мул коротконогий:

«Я падаю нередко на дороге.» (...)

Верблюд ответил: (...) «я на мирзираю с высоты  
Совсем другой, чем низкорослый ты»...

(Верблюд у Руми – совершенный мистик, ведомый божественным светом. Мул же – обычный человек, обуреваемый плотскими желаниями и потому незрячий духовно) (145, 122).

Свет у неоплатоников и суфиев не простая мистическая субстанция. Свет у неоплатоников – это не только абсолютное единство, но и «эманации и энергии, исходящие из абсолютного единства и из мира идей... (...) Мышление человека есть тоже свет и освещение» (87, 166). В неоплатонизме свету противопоставляется земная материя – воплощение тьмы. У суфиев весь мир был создан Светом Мухаммеда. «Бог создал формы Мухаммада из света своих имен» (166, 45).

Мы уже подробно говорили в нашей работе об особенностях социальных процессов трансформации религиозного мировоззрения (политеизм-монотеизм) и смены формаций (рабовладельчество – феодализм) в Западной Европе, пришедших на время расцвета неоплатонизма. Неоплатонические магические практики – спиритические учения затмевают лучшие умы греко-римского общества, распространение получают теургия, демонология, магические искусства, мистика. Однако на первом плане в неоплатонизме остается принцип диалектики трех ипостасей (Единого, ума и космической души). Этот принцип «не исключает магической практики, а, наоборот, ее обосновывает (88, 129).

Психопатолог К.Казанский считает, что неоплатонизм с его магической практикой был обусловлен духом смутного времени переходной эпохи, когда многие потерянные умы находили отвлечение и иллюзорное спасение в магии. «Учение Плотина вполне отвечало болезненному настроению умов и тем более пришлось по духу вырождавшегося народа, что признавало всю силу и значение магических упражнений» (65,

44). Вполне естественно, что на Востоке принципы неоплатонизма были восприняты очень радужно. Для магов Персии это было «собственное детище», но подвергшееся модификациям под влиянием нравственно иной греческой философии. Арабам же импонировали методы неоплатоников достижения молитвенного настроения, «которые отвечали их горячей потребности в религиозном чувстве» (65, 44).

Так, вобрав в себя таинства древних культур и модифицировав их в духе молодой (на тот период) исламской религии, приходит в жизнь суфизм.

Философская система ученика Плотина – Порфирия примечательна, прежде всего тем, что предпочтение в ней отдается мистической и теургической сферам. Но, несмотря на подобный «уход» в демонологию, Порфирий, все же, остается верен своему учителю касательно его принципа трех ипостасей. Лосев определяет философию Плотина как «конструктивную диалектику мифологии и магизма», а философию Порфирия как «регулятивно-мифологическую» (88, 132).

У неоплатоников (Плотин) принцип обожествления человека нашел свое выражение в пантеистическом, в своей сущности, воззрении – «если все есть Бог, то и отдельный человек тоже есть Бог» (88, 130). Та же пантеистическая идея нашла свое воплощение в суфийской философии. Состояние «растворения» в Боге, слияния со Всевышним приводит суфия к его печально известному «Ан-ал-Хакк», что значит «Я есть Истина» (то есть Бог). За подобное убеждение когда-то жестоко поплатился таригат суфизма – Мансур Халладж (858-922г.).

Твой дух смешался с моим духом, как вино смешивается с прозрачной водой...

Я тот, кого я алчу, а тот, кого я алчу, – я сам, мы два духа, живущие в одном

Теле, кто видит меня – видит и Его, видит Его – видит меня... (100, 250).

Таким образом Халладж описывает обожествление:

Бабочка летит в огонь и чрез гибель свою сама становится огнем.

Ты у меня между сердечной сорочкой и сердцем, ты струишься как слезы струятся с век (100, 250).

Я – Он, кого люблю я; Он – есть я

Два духа мы от тела одного.

Коль видишь ты меня, Его ты видишь.

Коль видишь ты Его, обоих видишь ты (166, 56).

Как пишет А.Мец, «первейший еретик», по одной из версии, был посажен на кол, по другой же – был забит плетьюми (100, 298). «Халладж был казнен, явив пример мужества и стойкости, выдержав ужасные пытки и оставшись до конца верным своим убеждениям» (39, 29-30).

Когда Плотину напомнили о том, что ему пора в храм, он вдруг ответил: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним» (88, 131) Суфий – пантеист Баязид изрекал: «Под плащом моим нет ничего, кроме Бога»; или: «Слава мне! Сколь велико мое величие!» (166, 19).

Следующая черта неоплатонизма, нашедшая свое продолжение в философской системе суфизма – специфическое материально-чувственное восприятие жизни, а именно – выражение конкретно – интенсивных эротических чувств. Эрос – одна из основных мировых потенций античного мира, являющийся таковым и у Гесиода, Парменида, Эмпедокла, Платона. Лосев: «Исключительно важная роль отведена ему (Эросу) и в неоплатонизме, который воскрешает его вместе со всей старинной мифологией и который наполняет им всю свою эманативную диалектику» (87, 166). В суфизме это материально-чувственное восприятие жизни трансформируется в выражение эротических оттенков в чувстве к Богу:

Ты для меня радость, наслаждение и покой души.

Ты мой единственный возлюбленный.

Тоска по Тебе одушевляет меня.  
Когда не вижу Тебя, время кажется бесконечным,  
Ибо кроме лика твоего ничего не хочу видеть».

Риганет ель Меджнунет

Или:

К Тебе горю я двойным пламенем любви.  
Прежде всего люблю тебя из-за потребности любви,  
Затем люблю тебя, ибо это достойно Тебя.  
Главное для меня – это  
Домогаться Тебя, думать о Тебе,  
Тебе всецело посвятить себя.

Рабия-ель Адевидже (65, 56).

Если принять во внимание основную причину зарождения суфийской литературы – достижение экстатического состояния от звуков музыки (от «сама» – «музыка»), затем от чтения Корана, затем от напевов рубаи под аккомпанемент музыки – то есть, как пишет Е.Бертельс, «возникновение потребности в специальной поэзии» (168, 520), то становится ясным смысл изречения суфийского поэта Джалаладдина Руми: «Клянусь Аллахом, я никогда не питал к поэзии никакой склонности, и в моих глазах нет худшего занятия, чем она» (145, 215).

Многие притчи, входящие в «Поэму о скрытом смысле» поэта символически раскрывают суфийские принципы и воззрения:

Вступление. Песнь свирели.  
Вы слышите свирели скорбный звук?  
Она, как мы, страдает от разлук.  
О чем грустит, о чем поет она?  
«Я со своим стволом разлучена.  
Не потому ль вы плачете от боли,  
Заслышав песню о моей доле.  
Я – сопечальница всех, кто вдали  
От корня своего, своей земли» (145, 6).

«Скрытый смысл» этих нескольких строк состоит в том, что под страдающей свирелью подразумевается душа совершенного мистика, которая разлучена с всеобщей Душой («корень») и первоединым бытием, в котором она пребывала до земной жизни.

Хоть не постичь мне моего страданья:  
Душа чужая – тайна для познания.  
Плоть наша от души отделена,  
Меж ними пелена, она темна (145, 6).

Здесь подразумевается сущность совершенного мистика, который, обладая мистическим знанием и возвышенной душой, может поделиться достигнутым только с себе подобным. В противном же случае истинный смысл им сказанного останется сокрытым для обычного человека.

Состояние совершенного мистика:

Для истины иного нет зеркала –  
Лишь сердце, что любовью воспылало (145, 8).

То есть чистому, не опороченному грехами и мирскими наслаждениями сердцу мистика любовь открывает божественные тайны, которые отражаются в нем как в зеркале.

Приведем отрывки из «Поэмы о скрытом смысле», смысл которых раскрывает определенные теоретические основы суфизма:

Аскетизм, отрешение от земных утех и наслаждений:

...За то пред тем, кто плоть смирил, должны  
Склониться солнца лик и лик луны (145, 24).

Возвышенность суфия знанием и чистотой сердца:

Свершает птица в небесах паренье,  
А на земле всего лишь отраженье.

Так людям сердце – чистое зеркало –

Дано, чтоб беспредельность отражало (145, 34)

О моральной основе суфия:

Когда неправды нет в твоих словах,

Достоин ты блаженства в двух мирах (145,104).

Но что слова и пестрой шкуры цвет,  
Когда в тебе святого пыла нет? (145, 105)

О мудрости суфия:

Вот так же созреванье человека  
И означает окончанье века (145, 107).

Меж тем их разномыслие, пожалуй,  
Исчезло б от свеченья свечки малой (145, 108).

Гносис:

Зло – суета сует, и неспроста  
От знанья происходит доброта! (145, 64)

...Мудрец ответил: «Есть всему названье,  
То, что ты ищешь, это древо знанья!  
Ветвям его нет ни конца ни края... (145, 87)

Божественная истина:

И пламень Знанием зажженных свеч  
Лишь Истина и может уберечь (145, 25).

Трансовое состояние мистика, состояние медитации,  
погружение в глубокие размышления:

Нам всем известно: книги – кладезь знанья,  
Но книги суфиев – лишь созерцанье.  
Те книги – белый снег – оплот ислама  
Сотворены без помощи калама (145, 36).

Как пишет А.Мец, суфизм в своей основе имел три основные догмы – вера в судьбу (фатализм), учение о святых, догма сверхчеловечности, божественности Мухаммеда: (см. 100, 244, 247) «...посредством этих трех основных догм (...) суфизм IX и X вв. управлял из-за кулис религиозными течениями ислама... (100, 248).

«Суфизм – это способ религиозной жизни в исламе, при котором упор делается не на соблюдение внешнего ритуала, а на действие внутреннего Я» (166, 10).

Шел государь в мечеть молиться Богу  
И стражники, чтоб проложить дорогу,  
Чтоб без помех пройти владыка мог,  
Сбивали многих правоверных с ног.  
Всегда лилось невинной крови много,  
Когда воспоминал владыка бога.  
И некий муж, избитый без вины,  
Сказал: «Эмир, твои пути грешны.  
Зачем молитву, чистое деянье,  
Ты превращаешь в наше наказание?  
Ужель мученья мы должны терпеть  
Лишь потому, что ты идешь в мечеть?» (Д.Руми,  
«Притча об истинном благочестии и о зле, наряженном в  
одежды набожности») (145, 204).

Одна из трансформаций суфийской философии приводит к зарождению в ее недрах хуруфизма. Это суфийское течение вылилось на древней земле Азербайджана, в XIV веке, в достаточно мощное религиозное движение.

Возникновение хуруфизма обусловлено назреванием широкомасштабного социального конфликта. «Хуруфизм по существу был антифеодальным движением, направленным против догм ортодоксального ислама и господства Тимуридов» (59, 14). «Умеренные суфии в своем веровании привержены созерцательству, пассивности, отшельничеству, смирению и низкопоклонству. Хуруфитам же чужды затворничество, (...) пассивность и покорность. Они верят в человеческое счастье на земле, призывают за него бороться» (39, 42). В атмосфере постоянного угнетения и войны, бродившие в народе утопические надежды, достигают своего апогея. Люди экстатически ожидают чудесного второго пришествия имама Мехти, которое означало бы явление идеального руководителя, способного избавить их от чужеземного гнета и угнетения местных феодалов.

Очеловечивая Бога, как бы «опуская» его на землю, хуруфиты надеялись достичь общечеловеческого благоденствия, всеобщего равенства и совершенного миропорядка. Таким образом, основатель хуруфизма и его руководитель – уstad Фазлуллах Наими воспринимается последователями – мюридами двойником ожидаемого имама, или воплощением божества («Аллах – это я»). «Хуруфиты, называя таких завоевателей – тиранов, как Тимур и Тохтамыш, «исчадием ада», дьяволом, сатаной, противопоставляли им Фазлуллаха. Таким образом, учение хуруфитов о воплощении Аллаха в человеке носило явно гуманистический характер» (39, 40-41).

Хуруфиты во главе с уstadом Наими видели только им понятную логику в том, что буквы Корана могут быть одновременно и материальными, и божественными. В «Махаббат-наме»<sup>52</sup> Фазлуллах писал: «...Каждая буква состоит из земли, воздуха, воды и огня...» (59, 16). Тело человека, которое Наими приравнивал к высшим духовным категориям, он также осмысливал неразрывно с материальной субстанцией, считал состоящим из земли, воздуха, воды и огня. Вслед за древними философами, Фазлуллах признавал диалектику мироздания в единстве и взаимосвязи всех его частей. «Небо, которое находится в движении, не свободно от двух черт: либо движение его в нем самом, что оно движется, либо нет. Если его движение и его покой связаны с другим, то тогда Бог это тот, который приводит (его) в движение. И луна по природе своей находится в движении, и солнце, и планеты. Если движение находится в них самих, оно не свободно от двух обстоятельств – или притягательное, или отталкивающееся другим, а это не подобает Богу». (Цитируется по работе М.Ибрагимова «Насими и его время», 59, 16).

---

<sup>52</sup> Наими Тебризи явился автором нескольких произведений: «Книга вечности» «Завещание», «Книга о любви», «Книга о троне», «Книга об Искендере» и др.

Наими был жестоко казнен на основании указа мусульманского религиозного суда в 1334 г. в крепости Алинджа – гала.

В романе Исы Гусейнова «Судный день» нашли отражение основы теоретической программы хуруфитов.

«Из двенадцати суфитских течений десять считаются допустимыми, два – неприемлемы, вредны и опасны, из двух же наиболее опасное – хуруфитское» (43, 16) – говорит один из героев романа.

В сущности, «опасным» это течение считалось прежде всего потому, что его представители, исходя из общих суфийских воззрений, были убеждены, как мы уже говорили, в том, что Бог находится в самом человеке, и никак и нигде в другом месте. Сопровождали они эту свою догму тем, что выкрикивали то там, то тут, то в мечетях и на площадях, то на базарах и на улицах вопиющую для слуха правоверного мусульманина, набившую оскомину еще суфиями фразу «Ан-ал-Хакк» – «Я есмь Бог». Понятное возмущение и обвинения в ереси... До поры до времени... Пока обвиняющих осталось несоразмерно меньше, чем обвиняемых... Хуруфизм глубоко и крепко овладевал умами населения.

Когда главный герой романа, гениальный азербайджанский поэт, хуруфит по убеждению и образу жизни Имадеддин Насими пытается проповедовать ширваншаху Ибрагиму сущность своей веры, его слова врезаются в устоявшийся мир мусульманина вопиющей ерсью:

«– Мы отрицаем не Бога, а лживую формулу «лаилахаиллаллаха»... (43, 37).

«Истина во вселенной. (...) Мир состоит из частиц, в которых заключена способность творить. Но не все, что способно творить, божественно. Ибо Бог – это совершенство. Совершенство же свойственно только человеку...» (43, 37-38)

На весьма разумный, с мирской точки зрения, довод шаха о том, что в сложное время нашествий Тимура и Тохтамыш-

хана ему нужны «руки, держащие меч», а не «учение Фазлуллаха», Насими отвечает:

«– Ты можешь сражаться и даже победить! Но ты не сможешь закрепить свою победу! (...) Ибо победа, закваской которой служит не убеждения, подобна зданию без фундамента» (43, 38).

Действительно, хуруфиты отрицали любое насилие, считая самым сильным оружием слово. Их называли «рыцарями символического меча». Тем самым хуруфиты объявляли личность духовно свободной, и свобода эта достигалась у них путем отрицания религиозных законов. В Коране «сказано, что человек от сотворения слаб и беспомощен, судьба его predetermined, нет у него своей воли, ни на что он не способен и, попав в беду, должен уповать на Бога, твердить «лаилахаллаллах»... (...) На деле же человек, созданный из творящих частиц и воплотивший в себе вселенную, куда старше и Корана, и всех религиозных книг, и сам является их творцом.» (43, 38). Цель хуруфита – овладеть истинным знанием, и тем самым приблизиться к совершенству. Тот, кто сможет это сделать, обретает истинную свободу, «в нем расцветают способности, такой человек несокрушим» (43, 38-39) Он получает глубоко нравственное право на провозглашение формулы «Ан-ал-Хакк».

Восприятие же нового, но с такой стремительной быстротой распространяющегося хуруфитского учения Ибрагим-шахом и другими правоверными мусульманами крайне негативно: оно сравнивается даже не со змеиным ядом, а с кое-чем в их представлении более сильным и опасным, отравившись которым «люди лишаются страха божьего» (43, 43).

Но Насими был непреклонен в своих убеждениях и в проповедях своей веры. Поэт говорит и христианам, и мусульманам: «Судный и день и воскресение из мертвых – это ложь. (...) Человек может жить вечно! Человек телесно может жить вечно!» (43, 66).

Вызывая возмущение людей своими необычными утверждениями, выступая против общепринятых канонов, вошедших в человеческое сознание настолько глубоко, что нечто иное воспринималось как противное не только Богу, но и всему внутреннему существу, сам Насими также воспринимался и понимался как самый невежественный и богохульный еретик. Тем не менее, он не молчал, но продолжал шокировать религиозные правоверные умы: «Смерть это также плод ложной веры и невежества! Не ведая о движениях и изменениях во вселенной, человек не ведаёт об изменениях в самом себе...» (43, 67) Сам же Насими был обескуражен непониманием окружающих: «Если бы человек изучил природу творящих частиц в своем теле, то он, подобно своему Творцу, и сам бы достиг вечности...» (43, 67).

Но хуруфитам этого было недостаточно. Они шли дальше. Похоже, в своей программе по достижению человеком совершенства и слияния его с Хакком (Истиной-Богом) они оказались близки к тому, чтобы обожествить самого человека. Как мы упоминали выше, это был основоположник учения – Фазлуллах Наими. У хуруфитов был символический язык. Они не только были убеждены, что «Фазл есть Хакк». Они и само имя «Фазлуллах» расшифровывали как «наука и достоинство мира» (43, 69). «Мюриды видели в Фазле весь мир, а в целом мире видели Фазла» (43, 69). Под совершенством человека они понимали состояние, которое сложно достичь, но по достижении оно человек «познаёт, что сотворен вселенной и носит ее в себе, осознаёт себя как творца» (43, 69). Это и есть цель восхождения хуруфита – достижение единства, слияния Творца и сотворенного. Когда все человечество осознаёт себя неделимым с Хакком, оно «станет цельным, как «алиф»» (43, 69). И это, в свою очередь, значит, что человечество достигнет наивысшего совершенства – хуруфиты верили, что настанет, наконец, вечный мир и взаимопонимание, исчезнут разделяющие человечество религии, языки и даже нравы, братство и

взаимолюбовь будут править совершенным миром, жестокость же, войны, гнет и страх исчезнут навсегда.

Но путь к этому счастливому будущему труден и тернист. Путь же к единству Творца и сотворенного тем короче, чем ряды хуруфитов шире.

Хуруфиты верили, что сам Мухаммед видел совершенный лик Фазла-Хакка по той причине, что последний – безначален и бесконечен: «...лицо Фазла, вобравшее в себя черты всех совершенных людей, было создано, подобно Фазлу-Хакку, задолго до рождения и будет жить вечно» (43, 79).

Последователи Фазла были убеждены, что после его смерти дух его перейдет в избранного им человека, и будет жить в нем. Далее произойдет то же самое, и Фазл, таким образом, будет жить вечно на земле.

У Фазлуллаха была любимая дочь Фатьма. Считалось, что именно в ее теле однажды воцарится дух отца. Затем, после смерти Фатьмы духу предстояло переместиться в тело ее наследника или возлюбленного... Теперь можно себе представить, какой благодатной почвой для низменной борьбы за власть в рядах хуруфитов было вакантное место жениха дочери Фазла.

Таким образом, мы подходим к тому моменту, когда завершается «лирика» и начинается суровая «проза жизни». В рядах хуруфитов закладывается основа к предстоящему расколу. Фазл и Насими понимают причины грядущей катастрофы. «Когда объявят День Фазла, трон и корона снова перейдут в руки невежд, и веру в знание, единство и вечность заменит вера в силу. И гнет, меч и страх начнут царить сызнова» (43, 130). Как оказалось, и в столь духовной, чистой (хоть и наивной) системе воззрений возможна брешь в царство меркантильных человеческих пороков. Начинается безнравственная борьба за «место» Хакка, борьба за власть.

Являясь одной из трансформаций суфизма, хуруфизм, само собой, вобрал в себя многие его теоретико и практико-мировоззренческие принципы.

Аскетизм – одно из основополагающих требований суфизма и хуруфизма: «...согласно учению, вещи связывали человека и стесняли его свободу, и по этой причине хуруфиты не носили с собой ничего, кроме символических мечей» (43, 74). Даже предметы личного туалета являли собой непростительную роскошь. Хуруфиты брились не лезвием, а огнем.

Непременным качеством совершенного хуруфита (как и суфия) являлась способность его испытывать состояние так называемого божественного экстаза, который, кроме всего прочего, достигался посредством музыки и танца. Цель наивысшего экстатического состояния, как мы говорили – слияние с Богом.

Состояние отрешения хуруфитов граничило с каким-то совершенным мистическим достижением. Причем это отрешение достигало такой кондиции, что они умудрялись не ощущать самую, что ни на есть острую боль. Безусловно, что данное искусство владения ощущениями и эмоциями помогало в их нелегких жизненных испытаниях.

Так, когда аскерхасы по приказу садрадина Азама пленили и бросили под пытки послов Фазла (среди них был и Насими), они в процессе экзекуций оставались столь невозмутимыми, что просто напугали своих жестоких палачей.

«–Посмотри на них, они не ощущают боли, шах! – вопил шейх Азам. – Они не люди, шах! Они дьяволы!» (43, 63)

Искусство отрешения от физических ощущений было одной из важнейших способностей рыцарей символического меча. Очень наглядно также это видно в сцене зверской казни Фазлуллаха Наими. «Разбиваясь в кровь о прутья железной клетки на быстром и тряском пути, он отрешился от своего недужного тела и уходил духом во тьму, в пустоту; ни холодная вода, которой ему опрыскивали лицо на стоянке при

слиянии Куры и Аракса, ни ватаги дервишей – тимуридов, окружившие арбу с клеткой и осыпавшие его проклятием всю дорогу не могли вернуть его духа в тело: он оставался безучастен ко всему, что происходило вокруг него» (43, 277).

Вообще, обладая глубокими тайными знаниями, хуруфиты, частенько, применяли их на практике с непосредственной пользой для себя: «Мюриды имели обыкновение легкими прикосновениями огня освобождаться от усталости, горестей боли и смятения и, изгоняя их из себя, успокаивались» (43, 216).

Наивысшей ценностью совершенного человека хуруфиты считали познание мира, которое, по сути, означало подлинную власть над ним. Но любое познание, по их убеждению, начинается с познания материи. Материю же хуруфиты воспринимали как неотделимую от духа, который является ее непременным продолжением. «Подобно тому, как неразрывны человек и вселенная, так неразрывны материя и дух...» (43, 85). Это умозаключение дало основание провозгласить общепринятые религиозные постулаты о конце Света, Судном дне и воскрешении мертвых – ложью: «...если творец – вселенная – вечен, то и человечество – часть вселенной – тоже вечно. Сочинители Торы, Библии и Корана не поняли истинного смысла Судного дня, предсказанного в глубокой древности каким-то совершенным, или же исказили его преднамеренно ради утверждения страха Божьего в душе человека» (43, 192). Хуруфиты же понимали Судный день как «потерю памяти человечества, плодов тысячелетнего совершенствования, веры в человека» (43, 192) Более того, в противовес эсхатологической доктрине Страшного Суда хуруфиты верили, что однажды, когда-нибудь, когда человечество станет единым, то есть избавится от разных религий и языков, и произойдет это, непременно, мирным путем, без потери даже одной капли крови, на всей земле восторжествует царство Фазла – Хакка, Царство справедливости с центром в Тебризе. «Рыцари символического меча (...) шли дальше в страны, где господствовал страх

«лаилахаиллаллаха», в Рум, Ирак, Сирию, Египет... (...) Свет Устада, возвещая победу за победой, укреплял веру в грядущее восстание и Царство справедливости на земле» (43, 144).

Цель, достойная уважения. Во все времена человек мечтал о Царстве справедливости, искал его и стремился к нему. Стремление это каждый раз «облекалось» в самые разные формы и имело один и тот же трагический исход.

Провозгласив, так шокировавший обскурантистски настроенную часть общества, суфийский тезис о существовании Бога в человеке, Фазл тем самым, уже в зародыше обрек хуруфитское движение на провал. Вера в вечный, переходящий из поколения в поколение дух, утверждение, что «Бог заложен в вас самих», привели к созданию благодатной почвы к крайнему извращению хуруфитских идеалов. «Враги хуруфизма огрубляли и оглуляли его, утверждая, что Фазл видит божественное равно в человеке и в животном, питающемся падалью, что для него равны красота и безобразие, чистота и погань, шах и его подданные. Незнание основ учения усугубляло недоверие к нему» (43, 37).

На самом же деле, хуруфизм, в своей основе, содержал наигуманнейшие, альтруистские идеи. Единственным оружием, которым хуруфиты обладали и считали действенным (как мы уже говорили) – это «слово». В разговоре с эмиром Тимуром Насими говорит следующие слова: «Ты в своем царстве властвуешь, устрашая людей и держа их в невежестве. Фазл же властвует, одаряя их светом знаний, чувством достоинства и высотой духа. Это тоже истина» (43, 233).

Очередное стремление определенной части людей к высшему идеалу и справедливости, уже по этой причине являя собой самый яркий образец утопической мечты, в очередной раз не выдержало столкновения с глухой, фанатичной, невежественной человеческой природой.

Итак, философия хуруфизма, вылившаяся на древней земле Азербайджана в достаточно широкое и организованное

движение (которое оказалось способным довольно долгое время противостоять политике самого завоевателя подлунной – Тамерлана), являет собой, по существу, одну из ярчайших форм трансформации суфизма, зародившегося, в свою очередь, в недрах мощной религии Ислам.

\* \* \*

Принципы суфийской философии как формы протеста против существующего религиозного догмата нашли очень яркое поэтическое воплощение в творчестве Насими. «Учение суфизма, различные его ответвления, исторически не раз становились идейным оружием масс, борющихся за социальную справедливость» (77, 75).

Гениальный азербайджанский поэт Насими жестоко поплатился за свои, как определила обскурантистски настроенная часть духовенства, еретические убеждения. В 1417 году в сирийском городе Халеп он был жестоко казнен, и последними словами его были: «Ан-ал-Хакк», что, как мы говорили, значит – «Я – истина, я Бог» (59, 20).

Пантеизм Насими – это, своего рода, способ противопоставить гордый дух – закостенелой догме, свободное инакомыслие – агрессивному обскурантизму. «Насими пропандировал пантеизм, обращенный против религиозных догм» (39, 30).

Раб Истины, как я мечтал принести  
Счастливую вам от Аллаха весть.  
Миров так много – восемнадцать тысяч,  
А Бог един – и он повсюду есть (110, 293).

Поэт восточного Ренессанса, Насими выступает против ханжей и извратителей религии:

Коль правда Бог везде, скажите, чем отличен  
От храма Божьего любой питейный дом? (110, 113)

О них же он пишет:

Ханжа хоть и ступил на путь единобожья,  
Но все же не постиг он истины неложной.

Хоть в Мекке он бывал, святой свершая хадж (...)  
Но скудной мысль была, а речь пустопорожней  
(110, 68).

Суфийские воззрения Насими проявляются в его творчестве в гуманистических идеях, заключающихся в возвеличивании личности, вплоть до приравнивания ее к Богу.

Все в мире – человек, он – свет и мирозданье,  
И солнце в небесах – есть человеческий лик (110, 256).

Я Богом сотворен, и сам я – Бог,  
Святой огонь, святого духа слог (110, 29).

Философско-гуманистические воззрения поэта приводят его не только к конфликту с окружающим его миром, но и к непримиримому конфликту внутри собственной души:

Ни в дух, ни в тело я вместиться не могу,  
В мир этот целый я вместиться не могу (110, 254).

Для Насими – хуруфита открыта «занавесь» сокрытого, для него явно то, что непознаваемо для обычного человека:

Все тайны разгадал, в суть мира я проник (...)  
Я в мире всемогущ, всемиловит, велик (110, 249).

Поэт Физули также принадлежит к корифеям восточного Возрождения. Проблема трансформации в высшей степени положительной идеи в самое отрицательное ее проявление находит в его творчестве очень яркое отражение. Поэт чтит Коран и пророка, но он выступает против ханжества, невежества и обскурантизма, оскорбляющих истинную веру и священство духовных святых, против тех, кто, извращая духовную истину, прикрывается ложным благочестием и святостью минбара.

В мечеть не пойду я и слушать не буду, что там пред народом глаголет наставник.

Ведь в жизни я много изведаль и знаю, что ждать от них блага я стал бы напрасно (176, 105).

Где б набожных встретить, похожих на слезы, которые дали б водицы глоток мне... (176, 157)

Выпады поэта, направленные против ханжей и лицемеров, как и понятно, считались страшно богохульными, порождая непримиримый конфликт между ним и подавляющей частью общества:

Камней укоров груди навалились вокруг меня, и ныне все дороги

Здоровым людям к бедному больному закрыты стоязычною молвою (176, 174).

Вместе с тем, Физули преклоняется перед величием и мудростью Творца, пример которых являет созданный им мир:

Ты совершенной силою решил возвышенную мудрость показать,

Создав из праха зеркало свое, ты им весь мир наш дольный отразил... (176, 5).

Поэт выдвигает естественную и простую формулу истины, которая должна была быть правилом для всех, и которая являлась правилом для самого поэта:

Облик Бога пусть в душе хранится, и о нем одном ты помнить должен (176, 171).

Однако религиозные законники забывают о Боге в душе и заботятся лишь о внешнем, видимом благочестии:

Ты, живущий в мечети всегда, что нашел ты там, можешь сказать?

От циновки исходит твоей лишь зловонье тупого ханжи (176, 165).

Гуманист Физули не мог превозносить мир, в котором унижен человек:

Мы не коршуны, мир этот – падаль – не нужен душе... (176, 83).

Поэт поэтически провозглашает право человека на свободу:

В клетке хуже всего – даже в клетке из веточек розы –  
Песни петь соловью: ведь любые оковы – страданье!  
(176, 87).

Превознося Личность, Физули признает ее способность познавать глубочайшие истины:

Кто не погружался в море знаний, не искал жемчужин, тот не видел:

В раковине облика и тела жемчугом царей сверкало слово  
(176, 84).

Итак, восточное Возрождение – это грандиозный прогрессивный сдвиг в культуре, мировоззрении и идеологии восточных народов, феномен которого проявился на несколько веков ранее западного.

### **3.12. Дух поэзии, восхваление и честь** *(к особенности мировосприятия восточного средневекового социума)*

*«В обществе, где нет поэтов, нет и народа».*  
М.Ордубади (119, 227)

«Восток – дело тонкое». И, наверное, это крылатое выражение имеет под собой довольно серьезную почву, так как издревле на Востоке изысканные требования к поэзии и прозе были не только потребностью души, но и выражением тонких чувств и эмоций. «Наслаждение, доставляемое хорошим слогом, ценилось настолько высоко», что эта духовная пища была на Востоке «дороже денег» (100, 202).

«Правила хорошего тона» при дворе восточного государства Средневековья, довольно часто означали для поэта потерю достоинства, но приобретение всяческих благ. Независимые же и гордые поэты прозябали в нищете. Слава же их живет в веках.

Когда молодой сельский поэт Селим приезжает ко двору ширваншаха Ахситана, то он уже готов к жизни при дворе напутствиями своего уважаемого учителя, старого придворного поэта и ученого Мирзы Азери. Содержание этих напутствий полностью соответствовало смыслу восточного общепринятого придворного этикета, который древние греки называли «проскинезой» (см. 1.12) «На коленях перед владыкой»). И если в данном случае мы не всегда имеем дело с самым буквальным проявлением этого ритуала (коленипреклонением и челобитием), то налицо его другое выражение – словесное восхваление владыки.

«Здесь в замке, ты принадлежишь властителю, и птицы твоей души – его птицы», которые «запоют песни, достойные ширваншаха» (58, 11).

Владение искусством восхваления – вот то необходимое условие, которое не только позволит удержаться на службе придворному певцу, но и вообще, повысит его шансы на сохранение собственной головы на плечах. «Пусть птицы твоей души клюют не семена в земле, а звезды в небе...» Это означает, что птицы души должны приносить «не семена, а звезды к ногам ширваншаха» (58, 4). «Ты будешь петь ширваншаху» (58, 4), – восклицает учитель. И в своем назидании ученику Мирза Азери поэтически определяет цену восхваления придворным поэтом своего владыки – это драгоценные яхонты, которые «ярче крови и перца», и которые вообще «трудно раздобыть» (58, 4).

Азери мастерски слагает хвалебные стихи, лаская подобострастным слогом жадное до лести ухо властителя:

Победоносный, как Рустем, великий шахиншах,  
Твой облик светочем горит, как солнечный чирах,  
Ты справедливей чем Джемшид, ты выше, чем Кейван  
Ты отвратил бесчестья пыль, ее развеял в прах (58, 27).

Однако одна справедливая фраза все же слетает с уст придворного поэта в его поучениях своему ученику: «...ибо

мудрецы благодаря знанию своему не нуждаются в царях, но цари не могут обойтись без мудрых» (58, 15).

Очевидно, что это делает честь мудрецам, но и в какой-то мере и властителям также, потому что жажда мудрости – одна из основных добродетелей.

И все же далеко не все поэты разменивали свой талант на льстивое восхваление владыки ценою в собственную честь. К примеру, Низами Гянджеви на века остался в памяти людей не только благодаря своей гениальной поэзии, но и своему гордому, нестигаемому духу. Подобный дух и является духом истинной поэзии.

Мир со всем его богатством невелик: зерна он меньше.  
Перед правдою неверной преклонять чело не стоит  
(115, 40).

Что султана славословить! Он ведь немощен и слаб  
(115, 49)

Окажи мне, Боже, помощь, чтоб не ждать ее от  
смертных,

Защити, чтоб я защиты у богатых не искал (114, 35).

Вместо льстивых славословий Низами восклицает:

В страшный день суда тирану будет вся страна врагом.  
Горе тем, кто унижает, яма – их последний дом (115, 50).

Подожди идти к Каабе. Ты еще туда не зван.  
Не тверди: к тебе иду я, – издали склони свой стан  
(115, 50).

У поэта единственное желание:

Чтоб не стать рабом ничтожным, под уздцы ведущим  
лошадь... (114, 38).

Подобный независимый дух и непреклонный нрав поэта не сделали его на своей родине ни богатым, ни счастливым:

Здесь земля ко мне сурова, как безводная пустыня,  
Я омыт своей слезою и своей слюною пьян (114, 39).

Образ Низами Гянджеви нашел свое правдивое отражение в романе Ордубади «Меч и перо». Это гордый, независимый человек, нетерпящий несправедливости, заступающийся за обиженных и не страшщийся, тем самым, вызвать на себя гнев сильных мира сего.

Когда за свою поэзию из родного Арана была изгнана поэтесса Мехсети, Низами выражает свой протест самому эмиру Инанчу: «...Это не может не породить в сердце народа ненависти к правительству и свободолюбивых мыслей, направленных против бесправия» (119, 20).

В одной руке у нас бокал, в другой руке Коран,  
То в пресной трезвости живем, то наш рассудок пьян,  
Кто мы в неверном мире сами, ответить мудрено,  
Не иноверцы, не свои средь истых мусульман (98, 26).

Однажды ширваншах Абульмузаффер, через садра посольской делегации в Аран предлагает Низами переехать в его дворец: «Хазрет Хаган, принимая во внимание ваше величие, которое несовместимо с этим убогим жилищем, отдал приказ о переезде поэта в ширванский дворец. Там поэта ждут счастье, богатство и награды...» (119, 210). Поэт, не задумываясь, отвечает отказом: «...Вдохновение не сможет жить, если его оторвать от народа и заточить меж высоких стен дворца» (119, 211).

Низами предпочел независимость – почету и богатству, цена которым – «проскинеза» и лесть.

Когда любимая жена поэта Рена, без малейшего намека на претензию, робко задает вопрос: «Все говорят, что Низами самый талантливый среди поэтов Гянджи. Но почему ты живешь беднее и хуже их?», он объясняет: «Шахи и правители зря не дают награды и подарки. Если ты не будешь гнущься в поклоне перед правителем, тебя не одарят дорогим халатом (119,182-183). И: «С помощью дарственных халатов шахи и

хаганы охотятся на глупцов, падких на роскошь и богатство. Дарственные халаты – это саван, в котором хоронятся людская честь и совесть» (119, 183).

Низами, глубоко переживая за свой народ, участвует в инсургентном движении против тирана Инанча. Его мудрые советы во многом способствуют благополучному исходу восстания. Он учил своего друга аскерхаса Фахреддина тактике четкой продуманности действий и умения выжидать. «Я хочу, чтобы и через тысячу лет люди, читая историю восстания в Гяндже, сказали: «выступление было организовано умно и предусмотрительно» (119, 148).

После казни эмира Инанча его жена Сафийя-хатун и младшая дочь находят себе приют и защиту в скромном доме Низами: «У него доброе сердце, он спасет нас от смерти и насилия» (119, 292).

Итак, поклонись – и пробьешься, восхвали – и достигнешь небывалых высот... Цена красивой жизни – унижение и проданная честь. Но были и поэты, которые видели свое предназначение в другом. Их поэзия – поэзия высокого духа. Их жизни – нетленные истории судеб, которые свидетельствуют об истинном, вечном величии.

\* \* \*

*«Литература иранского Ренессанса представляет по существу часть мирового литературного процесса, начавшегося на Дальнем Востоке в VII-VIII веках и достигшего своей вершины в западноевропейском Ренессансе – вплоть до XVII века».*

И.Брагинский (24, 19)

*«Прекрасно воду провести к полям!  
Прекрасно солнце кинуть в душу нам!»*

*И подчинить добру людей свободных.  
Прекрасно, как свободу дать рабам».*  
Омар Хайям (184, 118)

Эволюционно – мировоззренческие модификации социума в эпоху восточного Ренессанса приводят к тому, что человек в иранской литературе предстает в своей полной, глубоко осознанной личностной ценности: «... концепция человека в классической поэзии являет собой принципиально новую ступень развития в осмыслении достоинства и самоценности личности» (24, 18).

Культура арабов – завоевателей безусловно обогатила своим опытом культуру покоренных иранских народов, но при этом исконные духовные ценности, древние иранские традиции оказались сильнее: «... иранский Ренессанс, как и мировой, включал в себя возрождение, то есть не простое повторение, а именно возрождение родной античности...» (24, 20).

Омар Хайям – поэт иранского Возрождения. Гуманизм поэта приводит к антиклерикальным взглядам, которые, порой, граничат с крайним, неоправданным, вопиющим рационализмом.

Наполнил зернами бессмертный, Ловчий сети  
И дичь попала в них, польстясь на зерна эти.  
Он эту дичь назвал людьми и на нее  
Взвалил вину за то, что сам творит на свете (184, 113).

Таким образом, Хайям затрагивает извечный философский вопрос: если все совершается с ведома Всевышнего, то как быть с доктриной индивидуальной эсхатологии о возмездии человеку за его грехи после смерти?..<sup>53</sup>

Ты рай даешь за службу, ты нам лишь платишь долг.  
А милости, всещедрый, благоволенье где? (184, 113).

---

<sup>53</sup> Ответ достаточно прост. И в исламе, и в христианстве, несмотря на провиденциализм, человек все же обладает определенной свободной волей.

Этот ортодоксальный рационализм порождается у Хайяма печальным фактом несовершенного восприятия многими людьми истинной сущности религии. Поэт не суживает свои воззрения до одного вероисповедания, а пытается найти общий знаменатель одним и тем же социально-религиозным проблемам. Фанатизм, догматизм, обскурантизм – вот их определение.

Дух рабства кроется в кумирне и Каабе,  
Трезвон колоколов – язык смиренья рабий,  
И рабства черная печать равно лежит  
На четках и кресте, на церкви и михрабе (184, 111).

Сам того не ведая, Хайям за много сотен лет до нас в своем четверостишии наглядно показал проявление феномена конвергенции в религиозно – мировоззренческой трансформации западного и восточного социумов.

В поэзии Хайяма достается и религиозным служителям, которые оказываются не столь безгрешными, как хотелось бы:

Услышь, о муфтий, пьяницы рассказ!  
Трезвей тебя я пьяный во сто раз:  
Мне – кровь лозы, тебе же – кровь людей.  
Так кто же кровожаднее из нас? (184, 122)

Об истинности веры:

В кумирню, в келью иль в мечеть вступая,  
Боятся люди ада, ищут рая.  
Но разве там проникнут в тайны Бога?  
Нет, к истине ведет стезя другая (184, 111).

Пренебреги законом, молитвой и постом,  
Зато делись, чем можешь, с голодным бедняком...  
(184, 106).

Хайям поднимает те же философские проблемы бренности, недолговечности величия, что Хагани в «Развалинах Медаина» и Низами в «Сокровищнице тайн»:

В чертогах, где цари вершили суд,

Теперь колючки пыльные растут.

И с башни одинокая кукушка

Взывает горестно: «Кто тут?» «Кто тут?» (184, 106).

Поэт дивится несовершенному миропорядку, и обращается к небесам с упреком:

О небо, ты души не чаешь в подлецах!

Дворцы, и мельницы, и бани – в их руках...

(184, 112).

О вековечном плене судьбы и о праве человека на выбор, который он не имел и не имеет:

Кто мы? – Куклы на нитках, а кукольник наш – небосвод.

Он в большом балагане своем представленья ведет...

(184, 102).

Иранский поэт Шамсиддин Хафиз с честью поддерживает гуманистические традиции Возрождения. Идеи ценности и уникальности человеческой личности, ее права на духовную независимость противостоят в его творчестве антиклерикальным мотивам обличения фанатизма, невежества, ханжества, догматизма.

Что святош во власяницах вся гурьба?

Греховодная милей мне голытьба!

Грязь покрыла власяницы, – а взгляни,

Как ярка бродяги вольного кааба! (185, 353).

Проповедники, как только службу с важностью в мечети совершат,

В кабачках совсем иное – тайно, чтоб не быть в ответе, – совершат (...) (185, 380).

О несовершенстве миропорядка:

Пред ничтожеством, как нищий, распростерт

Человек, богатый сердцем и умом (185, 375).

Философская проблема бренности, недолговечности величия (Хагани, Низами, Хайям):

Глину чаш с почетом трогай, знай – крупичи черепов  
И Джамшида и Кубада в древней смеси этих глин  
(185, 375).

Та же мысль получает у Хафиза оптимистическую окраску в рубаи:

...Срок нашей жизни – срок цветенья розы.  
Вину, ручью и солнцу улыбнись (185, 384).

Итак, процесс мировоззренческой трансформации личности и общества на Востоке, который мы проследили на примере древних сказаний и произведений художественной литературы, в общей сложности, находит то же общечеловеческое выражение, что и на Западе. Социальные конфликты инициируют смену социальных формаций и религиозных систем, монотеизм, сменив политеизм, постепенно претерпевает процесс стагнации – проявляется в догматизме и обскурантизме, затем наступает эпоха торжества гуманистических идей – Возрождение.

Подобная относительная конгениальность культурного развития народов Востока и Запада мы объясняем феноменом конвергенции.

## ЧАСТЬ IV

### МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

*(к проблеме трансформации архетипа дуалистического начала Добра и Зла в фольклоре и литературе Древней Руси. Конвергенция.)*

*«Сведения по мифологии Древней Руси, или, точнее говоря, восточного славянства, очень скудны. Когда наш великий энциклопедист М.В. Ломоносов пытался привести эти сведения в единую систему, то вынужден был с огорчением отметить: «Мы бы имели много басней, как греки, если бы науки в идолопоклонстве у славян были» (13, 369).*

*«...Древнерусская литература не таит эффектов гениальности, ее голос негромок. Авторское начало было приглушено в древнерусской литературе. В ней не было ни Шекспира, ни Данте. Это хор, в котором совсем нет или очень мало солистов и в основном господствует унисон. И тем не менее эта литература поражает нас своей монументальностью и величию целого. Она имеет право на заметное место в истории человеческой культуры и на высокую оценку своих эстетических достоинств (81, 6.)*

*«Древнерусский писатель был мастером своего дела, книжником, но не художником с ярко выраженной индивидуальностью, (...) древнерусская литература была близка к фольклору, также не знающему авторского начала» (92, 5).*

#### 4.1. Добро и Зло

*(проблема дуалистического мироощущения социума в период религиозно – мировоззренческой трансформации)*

Исконный архетип<sup>54</sup> дуалистического начала Добра и Зла в мировосприятии многих народов мира трансформировался в

---

<sup>54</sup> Юнг К. «Психологические типы»

фольклоре в конвергентные образы, олицетворяющие темные силы – страшных, вредоносных чудовищ и «змиев», а также воплощающие светлое, положительное начало – их бесстрашных победителей. «Змееборчество – один из наиболее распространенных сюжетов в фольклоре народов мира. Змей – традиционное воплощение зла, и победа героя над змеем знаменует тожество положительного начала во вселенском масштабе» (106, 376).

Трансформация мировосприятия социума, инициировавшая грандиозный процесс смены политеизма монотеизмом, создала в психологии людей собирательный образ чудовища – воплощения общего языческого зла.

Так, в сказании «Георгий Победоносец» путем своей победы над змеем Георгий символически утверждает победу христианства над язычеством.

Святой Георгий – один из самых популярных христианских святых. В агиографии о нем сохранились следующие сведения: он был гражданином Римской империи, жил в III веке н.э., имел знатное происхождение и сделал хорошую военную карьеру. Все его неприятности начались после того, как он оставил языческую веру и принял христианство. Сопряженные с этим актом действия не заставили себя ждать – он отказал все свое имущество в пользу бедных и стал ярким проповедником новой религии. На беду Георгия основная часть его проповеднической деятельности пришлось на время правления лютого гонителя христиан – императора Диоклетиана. Георгия подвергают страшным пыткам, которые, тем не менее, не сломили его дух и нисколько не поколебали его веру. Мученик не отрекается от Христа, смело идет на казнь, а впоследствии канонизируется церковью.

На Руси святой Георгий был особенно популярен. Популярен настолько, что не остался только на страницах канонических текстов, а стал героем народных сказаний – так назы-

ваемых духовных стихов, которые исполняли «калики переходящие» – странствующие народные певцы – сказители.

«Сюжет «Чудо Георгия о змие» пришло на Русь из Византии и было широко распространено в древнерусской литературе» (142, 26). Персонификация доброго начала – бесстрашный витязь Георгий сражает олицетворенное в образе чудовищного змия вселенское зло. Как мы уже говорили, на Руси, в период трансформации психологии социума (политеизм – монотеизм) понимание вселенского зла было сконцентрировано на уходящем язычестве, поэтому Георгий, побеждая это зло, утверждает тем самым победу христианской религии. (В языческом обществе Руси конца I тысячелетия господствовало рациональное умонастроение – основной признак трансформации массовой психологии, подготавливающей утверждение нового религиозного мировоззрения).

Приведем в качестве примера русский духовный стих «Чудо Георгия о змие». Конфликт двух противоборствующих религиозных сил – язычества и христианства выступает здесь с яркой идейно-эпической силой.

В одном «царстве Рахлинском» правил «нечестивый царь Агапий» (106, 426) (нечестивый, читай – язычник). И имел он дочь – христианку Алексафию. Далее события разворачиваются более или менее соответственно общеизвестным сюжетам, содержащим смысл вечного конфликта добра и зла «во вселенском масштабе». (Исконный, общечеловеческий архетип дуалистического начала, проявившийся в мифах и сказаниях народов мира в обусловленные конвергенцией мифологические образы чудовищ и побеждающих их героев. Например, «Персей и Андромеда», «Эдип и Сфинкс», «Одиссей и Полифем», «Тесей и Минотавр», «Геркулес и Гесиона», «Геркулес и критский бык», «Битва Рустама со змеем», «Гушгасп убивает дракона», «Бисат и Деве-гез», «Илья Муромец и Идолище поганое», «Добрыня и Змей», «Алеша Попович и Тугарин Змей», «Змей Горыныч», «Беовульф и Грендель» и т.д.).

Недалеко от города, где-то в глубокой пещере у моря поселяется ужасно прожорливый змей, требующий от царя человеческих жертвоприношений (признак «спроецированного» в сюжет пережитков языческого мировосприятия»). Отметим, что образы язычников в сказании (царь Агапий и его супруга) показаны крайне отрицательно (признак победы христианского мировоззрения), в них нет ничего человеческого, они, в обоюдном согласии, спасая свои жизни, отправляют на верную смерть собственную единственную дочь:

Не кручинься, царь, и не печалуйся,

У нас есть с тобой, кем замениться:

У нас есть с тобой дитя единое,

Одна – единая дочь немилая.

Она верует в веру все не нашу –

Богу молится она распятому.

Отдадим мы Алексафию змею лютому (106, 427).

Спасает Алексафию Господь, пославший ей на выручку Георгия (в русских духовных стихах – Егория).

Наезжает Егорий на люта змея,

На люта змея, люта огненна (106, 427).

Егорий побеждает чудовище и отправляет его, плененного, вместе с царевной в ее царство с тем, чтобы царь Агапий, воочию убедившись в возможностях деяний Господних, «поверовал в веру христианскую» (106, 427).

Агапий становится убежденным христианином, и даже строит три церкви – во имя Богородицы, во имя Троицы, во имя святого Георгия (106, 427).

Так, победив «вселенское зло» – язычество, олицетворенное образом чудовища – змея, Георгий, тем самым, утверждает победу единобожия.

Трансформация религиозного мировосприятия социума (политеизм – монотеизм) происходила медленно, на фоне христианского мироощущения еще долго сохранялись языческие представления. «Официальная церковь строго против-

поставляла христианство язычеству, но в народном сознании языческие и христианские представления очень долгое время мирно уживались, создавая единый и величественный образ гармонии мира» (106, 423-424). Так, в народном мировосприятии существовал известный синкретизм образов Святого Георгия – традиционного христианского мученика и победителя Змея, языческого божества плодородия Ярилы и бога скота Велеса. «В духовных стихах святые приобретали черты сказочных героев, а иногда и мифологических персонажей, родственных древним языческим богам, повелителям природных сил» (106, 423).

По его ли слову Георгиеву,  
По его ли, Храброго, молению  
Рассыпалися горы высокие  
По всей земле светло – Русской,  
Становилися холмы широкие (...)  
Протекали моря глубокие... (106, 424).

Егорий ты наш Храбрый!  
Ты спаси нашу скотинку(...)  
От волка хищного,  
От медведя лютого,  
От зверя лукавого (106, 425).

Или:

Мы ранехонько вставали (...)  
Егорья окликали:

«Егорий ты наш храбрый, (...)  
Спаси нашу скотинку...» (146, 116).

Егория часто называли «загонщиком скота» или «скотным богом». Пастухи говорили: «Хоть все глаза прогляди, а без Егория не усмотришь за стадом» (142, 27). С образом Георгия в народном сознании связаны скотоводческие ритуальные и обрядовые действия (егорьевские обходы дворов с «окликания-

ми», выпечка фигурных сладостей). В народе говорили: «Поклонись святому Юрию, он ото всего обережет животину» (142, 27). (Георгий – Егорий – Юрий).

Былина «Добрыня и Змей» – также отражает конфликт между уходящим язычеством и утверждающимся христианством. Историческим прототипом былинного богатыря Добрыни Никитича считается воевода и дядя Владимира Крестителя – Добрыня. Однако исторический прототип во многом противоположен мифическому, былинному идеализированному образу. Реальный Добрыня – жестокий, мстительный воин, который, к примеру, «крестил новгородцев «огнем» (106, 375). (Подробнее – ниже).

В былине рассказывается, как на берегу Пучай-реки Добрыня встречает крылатого Змея. Добрыня побеждает чудовище, но коварный Змей уговаривает богатыря пощадить его. Зло – всегда остается злом, и едва почувствовавший свободу Змей похищает племянницу князя Владимира – Забаву Путятишну. Добрыня спасает девушку, но на этот раз безжалостно убивает чудовище, затем освобождает «всех, кого Змей в плену держал...» (106, 378). Былинная «Пучай-река» – это реальная река Почайна, в которой при Владимире состоялось памятное крещение киевлян, Змей, как мы говорили – олицетворение язычества, а в образе Добрыни персонифицировано «победившее» язычество – христианство.

В былине «Добрыня и Маринка» личный конфликт богатыря с чародейкой Маринкой символизирует глобальный конфликт между новой религией и уходящим язычеством. Маринка – воплощение древней языческой богини смерти и колдовства – Марены.

Вот как Маринка совершает свои магические (языческие) действия против ненавидимого ею Добрыни: «Брала она булатный нож, вынимала землю из Добрыниных следов. Принесла Маринка беремя дров, затопила печку муравленую, бросила в огонь Добрынины следы, сама стала приговаривать:

Сколь жарко дрова разгораются  
Со теми со следами молодецкими,  
Разгорелось бы сердце молодецкое  
У молода Добрыни Никитича

А и Божье-то крепко, а и вражье-то лепко!» (106, 380-381).

Само собой, к языческой Марене – Маринке милый друг «захаживает» – Змей Горыныч. Добрыня расправляется и с ним, и с Маринкой. «Киевляне Добрыню благодарили – избавил он Киев от злой чародейницы – ненавистницы»(106,382). «...Победа Добрыни над Маринкой означает не разрешение личного конфликта, а уничтожение воплощенного зла» (106, 380).

В былине «Алеша Попович и Тугарин» происходит поединок между славным витязем Алешей и Тугариным Змеевичем. Змей здесь – воплощение и вселенского зла, и, конкретно – исторического образа – половецкого хана Тугор-хана. Победивший Змея Алеша Попович, как и понятно, олицетворяет собой доброе начало. «Вот въехал Алеша на княжий двор, бросил посреди двора голову Тугарина...» (106, 386).

Образ воплощавшего вселенское зло Змея настолько глубоко коренился в мировосприятии социума, что, к примеру, герою романа Д. Мережковского «Петр и Алексей» Тихону Запольскому чудится, что вокруг «уставшей» Москвы от сурового правления великого царя – реформатора Петра I обвился «исполинский Змий»... (97, 371).

Процесс трансформации мировосприятия социума, уход языческой эпохи и утверждение новых нравственных идеалов символически просматривается в былине «Илья Муромец и Святогор». Конфликт между старым и новым временем проецируется народным сознанием в сюжет былины противоборством двух могучих богатырей, образы которых восходят к разным эпохам. «Илья и Святогор – представители двух поколений героев русского эпоса. Святогор принадлежит к древнейшему, мифологическому пласту» (106, 368). Аксаков К.С.

писал: «Это богатырь – стихия. Нельзя не заметить в наших песнях следов предшествующей эпохи, эпохи титанической и космогонической, где сила, получая очертания человеческого образа, еще остается силою мировую». (Цитируется по кн. Муравьевой Т. «Сказания Древней Руси») (106, 368). В былине подобная сила показана гротескно – «Святогор – богатырь в облака упирается», от удара могучего Муромца копьем и булатной палицей не просыпается, Илья с конем в его кармане помещаются и на его ладони умещаются. «Илья Муромец – представитель новой, уже исторической «богатырской» эпохи, его сила качественно иная – человеческая...» (106, 368). Святогор говорит: «Ты меня ударил, я подумал, что комар укусил, а я бы тебя ударил – разлетелись бы в прах твои косточки» (106, 369).

Богатыри побратались, но прошлое с новой жизнью в дружбе быть не может. Как нам кажется, миссия в былине Ильи Муромца – героя новой эпохи, несмотря на его старания спасти «брата» – это «схоронить» язычество (символической персонификацией которого и является Святогор), в гробу, да таком, что и «палица булатная» не способна его расколоть. Недаром Святогор, при виде преградившего им путь каменного гроба, восклицает: «Может, кого из нас этот гроб дожидается» (106, 369). Но, как оказалось, не Ильи, так как гроб ему оказался «велик и широк». Зато Святогору он пришлось как раз впору. Так и остался навечно погребенным в том каменном гробу Святогор – богатырь – «стихия» мифологической, языческой поры. «Видно, настгла меня судьбина, пришла мне, богатырю, кончинушка» (106, 369), – вздыхает он. И если образ Ильи Муромца не выступает здесь ярким утверждающим символом новой, монотеистической эпохи (хотя, в былине «Илья Муромец и Соловей-разбойник», он «крест кладет по-писанному») (106, 367), но решительным «могильщиком» политеизма этот образ все же является. Более того, герой «отказывается принимать противоречащую его природе стихий-

ную силу Святогора» (106, 368). Новое время даст ему свои силы, более живительные, менее «стихийные» и по-человечески могучие. «Не надо мне больше силы. Если силы у меня прибавится – не будет меня носить мать сыра земля» (106, 369). Сила Ильи – «качественно иная – человеческая» (106, 368).

Так, «умер Святогор – богатырь. Схоронил его Илья в сырой земле...» (106, 369). Так умирает в народном сознании язычество, и надвигающаяся новая эпоха несет с собой новые мировоззренческие идеалы. Долгая впереди «дорога» у Ильи Муромца. Сел он «на своего Бурушку и поехал в Киев-град» (106, 369).

Итак, исконный архетип дуалистического начала Добра и Зла в мировосприятии социума периода религиозно-мировоззренческой трансформации (политеизм-монотеизм) выразился в представлении противоборствующих сил – «злого» язычества и «доброе» христианства, олицетворенных, в свою очередь, в образах славных героев и побеждаемых ими чудовищ.

\* \* \*

Трансформация исконного общечеловеческого архетипа дуалистического начала Добра и Зла проявляется в древнерусской литературе противоречивыми образами, которые не всегда соответствуют сущности реальных прототипов. Добро и Зло переплетаются настолько сложно, что, порой, стирается граница между былью и вымыслом, историческими фактами и фантазией. И все же, иногда жестокая истина, свидетельствующая о частом торжестве злого начала, прорывается в древних сказаниях страшными сюжетами, которые идут вразрез с обычной, общепринятой в этом жанре, идеализацией событий и героев.

Конфликт мировоззрений старого, языческого и нового, христианского приводит князя Владимира, как известно из общепринятой версии, к необходимости принятия на Руси хрис-

тианства. В «Повести временных лет» есть сюжет о том, как еще до официального крещения Руси (988 г.) пришли к Владимиру послы: представители мусульман (болгар-магометан), католиков (из Рима), иудеев (хозарских евреев), православных (греков). Владимир останавливает свой выбор на православии не только после разговора с каждым из них, но и потому, что его собственные, вернувшиеся из разных стран посланники, восхищались лишь церквями православными. «...Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах, (...) мы не можем уже здесь пребывать в язычестве». И главный аргумент: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей» (132, 69).

«...Точная хронология крещения Руси остается недостаточно проясненной. Записей, близких по времени к этому событию X века, не сохранилось; более поздние письменные источники, особенно летопись XI-XII веков, пересказали и смешали разные легенды о крещении, притом не всегда внятно изложенные» (48, 167-168).

Мурад Аджи в своем труде «Полюнь половецкого поля», в главе «Туман крещения Руси», говорит об определенных спорных моментах в «Повести временных лет», свидетельствующих о некоторых неточных фактах, вероятно, появившихся в летописи в процессе неоднократного ее переписывания. Как пишет историк В. Ключевский, в летописи многие отрывки «не принадлежат летописцу, вставлены в летопись составителем свода и писаны другими авторами...» (69, 94).

Так, рассказ об Андрее Первозданном, водрузившем крест на месте будущего града Киева. По «Повести...», восхищенный красотами и диковинами славянских земель, Андрей рассказывает римлянам: «Удивительное видел я в Славянской земле на пути своем сюда. Видел бани деревянные, и разожгут их докрасна...» (132, 31) и т.д. Мурад Аджи, ссылаясь на немецкого историка Л. Мюллера, уточняет, что «у Ильмен –

озера славяне появились не ранее V-VI веков» (3, 33-34). Стало быть, и русской бани там раньше не могло быть (см. 3, 33).

В формировании русского этноса и основании государства Русь участвовали европейские русы (варяги) (IX век). А еще ранее: «По одну сторону Москвы – реки жили вепсы, черемисы и другие финно-угорские народы, а по другую – тюрки-кипчаки (...). Эти коренные народы, в разное время попавшие под власть московских князей-варягов, ныне зовутся «русскими», а Московия – центром Руси» (3, 47). Народы Половецкого поля – гунны, угры, авары, печенеги и др. сыграли огромную роль «в утверждении материальных и культурных ценностей, религиозных и государственных символов и традиций древних руссов-славян» (52, 19).

В. Ключевский, опираясь на греческих и римских писателей, пишет: «До нашей эры разные кочевые народы, приходившие из Азии, господствовали здесь один за другим, некогда киммериане, потом при Геродоте скифы<sup>55</sup>, позднее, во времена римского владычества, сарматы. Около начала нашей эры смена пришельцев учащается, номенклатура варваров в древней Скифии становится сложнее, запутаннее. Сарматов сменили, или из них выделились геты, языги, роксаланы, аланы, бастарны, даки» (69, 118). Однако Ключевский отказывается в каком-либо культурно-материальном и ином влиянии этих народов на формирование самобытных особенностей древних славян: «Все эти данные имеют большую общеисторическую цену; но они относятся больше к истории нашей страны, чем к истории нашего народа. Наука пока не в состоянии уловить прямой исторической связи этих азиатских посетителей южной Руси с славянским населением, позднее здесь появляющимся, как и влияния их художественных заимствований и культурных успехов на быт полян, северян и проч.» (69, 119).

---

<sup>55</sup> Скифами греки называли многие народы, от прикаспийской низменности и далее (прим. авт.).

Еще один спорный момент в летописи – рассказ о крещении «бабки Владимира – Ольги». По летописи, Ольга приехала в Греческую землю, в Царьград, к царю Константину: «Я язычница. Если хочешь крестить меня, то крести меня сам – иначе не крещусь» (132, 47). Подобные слова Константину Ольгой были сказаны неспроста – понимала прозорливая женщина, что Константин захочет на ней жениться. После крещения Ольга так отклоняет предложение царя: «Как ты хочешь взять меня, если сам крестил меня и назвал дочерью. А у христиан не разрешается это...» (132, 49).

У исследователя Мурата Аджи есть два аргумента, говорящих о явной неточности данной летописной информации. Во-первых, к моменту приезда Ольги Константин VII был уже женат, во-вторых, в Византию Ольга приехала уже христианкой. В доказательство последнего также приводится ряд исторических фактов (см. 3, 37).

Когда же было крещение Руси на самом деле? Когда же, наконец, «схоронили» языческих богов и признали Единого Вездесущего Бога?

История покрыта мраком, различные версии теснят друг друга (например, версия о «первом» крещении Руси в противовес общепринятой) (3, 35). У Аджи читаем о том, что «христианские храмы были в Киеве задолго до официальной даты крещения Руси» (3, 35).

Из «Повести...» узнаем о том, как междоусобицы заставили славян искать «правды» за морем. «И пошли за море к варягам, к Руси. (...) «Приходите княжить и владеть нами». И вызвались трое братьев со своими родами, и взяли с собой всю Русь, и пришли к славянам, и сел старший, Рюрик, в Новгороде...» (132, 35) У русов, как и понятно, были варяжские имена, которые постепенно отразились в непрерывно «обрабатываемой» летописи в славянском стиле. Хельга – Ольга, Ингвар – Игорь, Вальдемар – Владимир и т.д. «В документах той поры фигурируют Хельга и Хельг, Вальдемар, Гуннар,

Вермунд, Фаулф, Ингалд – правители Киева X века. Славян в древнем Киеве у власти не было» (3, 43). Мурат Аджи в доказательство вышесказанного приводит отрывок договора между киевскими князьями и Византией, где упоминаются лишь варяжские имена (Карл, Ингелот, Фарлов и др.) (см. 3, 43).

В «Истории государства Российского» Н. Карамзин пишет: «...по крайней мере знаем, что какой-то народ шведский в 839 году, следственно еще до пришествия Князей Варяжских в землю Новгородскую и Чудскую, именовался в Константинополе и в Германии Россами» (67, 30).

В. Ключевский: многие «известия ставят (...) Русь первой половины IX века в прямую связь с заморскими пришельцами (варягами), которых наша летопись помнит среди своих славян во второй половине того же века...» (69, 145).

А теперь обратимся непосредственно к личности самого известного «крестителя» Руси князя Владимира.

Говоря об уже приведенном летописном отрывке о послых – представителях разных религий, посетивших Владимира – Мурад Аджи полагает, что, князь «никого не приглашал для консультаций» (3, 41). Скорее всего Владимир считал, что следование Руси по византийскому православному пути было на тот период (больше с геополитической, чем с религиозной точки зрения), наиболее выгодно.

Как историческая личность, Великий князь Владимир был человеком очень противоречивым. Придется с прямотой исследователя охарактеризовать некоторые его качества, но с оговоркой на суровое мировосприятие рассматриваемого времени. Братоубийца, женолюбец и даже насильник, который, тем не менее, говоря словами Карамзина, «родился быть государем великим» (67, 121). Как мы уже упоминали выше, в судьбе Владимира большую роль сыграл его дядя по матери – Добрыня, реальный прототип (как принято считать) идеализированного былинного богатыря Добрыни Никитича. «В то

время пришли новгородцы, прося себе князя. (...) И сказал Добрыня: «Просите Владимира» (132, 53).

Пожелав жениться на дочери князя Полоцка Рогволда – Рогнеде, Владимир получает резкий отказ. «Не хочу разуть сына рабыни, но хочу за Ярополка» (132, 59). (Владимир был сыном князя Святослава и ключницы Ольги – Малуши, сестры Добрыни). Полоцкому князю и его семье дорого обошлись эти высокомерные слова. Владимир с многочисленной дружиной захватил город, убил «Рогволда и двух его сыновей, а дочь его взял в жены» (132, 59). В «Истории государства Российского» также читаем: «Первою его (Владимира) супругой была Рогнеда, мать Изяслава, Мстислава, Ярослава, Всеволода и двух дочерей» (67, 123). Однако в «Предании о сватовстве Владимира к Рогнеде» читаем иной, более страшный вариант событий. Когда послы передали Владимиру заносчивый ответ царевны, он «пожаловался Добрыне» (своему дяде). «И исполнился ярости и послал войска на Полтеск и победил Рогвольда (...) и взял (Добрыня) город, и самого его взял, и жену его, и дочь его; и Добрыня поносил его и дочь его, назвал ее рабыней и велел Владимиру быть с ней перед отцом ее и матерью. Потом отца ее убил, а ее дал в жены (Владимиру) и дал ей имя Горислава» (105, 183). Подобные, унижающие достоинство Великого князя Владимира, подробности отсутствуют и в «Повести временных лет» (используемый нами вариант летописи), и в «Истории государства Российского» Карамзина (см. 67, 120). Былинный Добрыня также весьма отличается от своего прототипа. Миф и реальность, которые являются «оборотной стороной» дуалистического «единства противоположностей» Добра и Зла. Ибо чаще Добро – это миф... О. Вовк пишет: «Жестокие и недостойные деяния Добрыни» не нашли отражения «в былинах, куда они никоим образом не укладывались по соображениям нравственного порядка» (31, 97). Далее: «Если верить Лаврентьевской летописи, дядя и племянник жестоко отомстили за оскорб-

ление» (31, 97). «И поносил Добрыня Рогволда и дочь его, и нарек ее робочицей, и повелел Владимиру быть с нею перед отцом и матерью (т.е. изнасиловать Рогнеду на глазах у родителей). После этого Добрыня убил Рогволда, его жену и двух сыновей, а Рогнеду отдал Владимиру в качестве наложницы, назвав ее Гориславой» (31, 97).

Рогнеда, впоследствии, сделала очень серьезную попытку зарезать ненавистного и непостоянного супруга во время сна, но он оказался не в меру чутким и ловким. При чем, основной причиной готовившейся мести супругу было не убийство им ее семьи, а неверность любвеобильного князя. «Напомнив жестокому смерть ближних своих и проливая слезы, отчаянная Рогнеда жаловалась, что он уже давно не любит ни его, ни бедного младенца» (67, 126). Что ж удивляться – издержки сурового мировосприятия времени.

У Владимира было множество жен и наложниц. Еще более сильных, рослых, достойных своего венценосного отца, сыновей. Карамзин, ссылаясь на труды летописцев, приводит умопомрачительные цифры: триста наложниц в «нынешней Белогородке», триста – в Вышегороде, двести в некоем селе Берестове. «Он (Владимир) презирал святость брачных союзов и невинности» (67, 123). «Одним словом, летописец называет его вторым Соломоном в женолюбии» (67, 123).

С целью узурпации киевского престола Владимир вероломно убивает своего старшего брата Ярополка. И мало того, как сказано в «Повести...», «стал жить с женою своего брата – гречанкой, а была она беременна...» (132, 61).

Язычником он был убежденным и лютым. Повсеместно сооружал истуканов, не скупясь ни на отливы их из чистого серебра, ни на человеческие жертвы. Он совершал такие преступления, что «сама Венера языческая не терпела таких злодеяний» (67, 123). Добрыня также, подражая царственному племяннику, водрузил в управляемом им Новгороде «богатый кумир Перунов» (67, 123).

До убийства Ярополка и захвата власти в Киеве, Владимир княжил в Новгороде, где большая часть населения христианства еще не знала. И, конечно же, языческое мировосприятие было еще и у Владимира, который, по некоторым сведениям, когда захватил власть в Киеве, организовал травлю и казни христиан, а также языческие оргии (3, 41).

Князь Владимир был победоносным воеводой. Он взял польские Червень, Перемышль, подавил бунт вятичей, покориł ятвягов – «дикий, но мужественный народ латышский» (67, 124), дошел до Балтийского моря. У Карамзина также читаем, как вернувшись домой с победой, решил Владимир, как и подобает язычнику, умиловить своих языческих богов человеческой кровью. Роковой жребий выпал юноше – варягу, сыну христианина. (Еще одно доказательство – «в IX веке христианские традиции в Киеве уже были») (3, 36). В отчаянной попытке помешать кровавому убийству, отец схватил его за руки и молвил в отчаянии: «ежели идолы ваши действительно боги, то пусть они сами извлекут его из моих объятий» (67, 124). Боги остались глухи, но вот язычники выполнили их миссию, «извлекли» юношу из отцовских объятий и предали его смерти. Та же участь постигла и отца. Как пишет Карамзин, эти жертвы были «первыми и последними мучениками христианства в языческом Киеве» (67, 125). Но, скорее всего, их было намного больше.

Так или иначе, но язычество, как видим, все еще господствовало в сознании подавляющего числа социума в начале правления Владимира. Утвердившееся рационалистическое умонастроение, хотя и создало предпосылки к восприятию монотеизма, тем не менее, до социально-чувственного умонастроения единобожия было еще далеко. Крещение навязывалось языческому населению. Первое, что сделал Владимир, это сбросил в реку истукана Перуна. «Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса, который обманывал людей в этом образе...» (132, 73). Карамзин

же пишет: «Чтобы усердные язычники не извлекли идола из реки, воины княжеские отталкивали его от берегов и проводили до самых порогов...» (67, 132). «Затем послал Владимир по всему городу со словами: «если не придет кто завтра на реку – будь то богатый или бедный, или нищий, или раб – да будет мне враг» (132, 73). Карамзин: «Изумленный народ не смел защитить своих мнимых богов, но проливал слезы...» (67, 132). Далее, «лишенный предметов древнего обожания, устремился толпами на берег Днепра...» (67, 132).

Так постепенно трансформировалось религиозное самосознание социума Руси неимоверными стараниями князя Владимира.

Каким же образом отразилось в древнерусской литературе знаменательное событие крещения самого «трансформатора» массовой общественной психологии Руси? Летописцы в своих трудах, по неизвестным нам причинам, по-разному зафиксировали этот факт. В «Повести...» читаем, что место крещения Владимира – это Корсунь (Херсон). Свершился же этот торжественный акт при следующих обстоятельствах: захватив город, князь остался верен наиболее сильному своему пристрастию – отправил царям греческим Василию и Константину послание следующего содержания: «Вот взял уже ваш город славный. Слышал же, что имеете сестру девицу; если не отдадите ее за меня, то сделаю столице вашей то же, что и этому городу» (132, 69). Царственные братья согласились, но лишь с условием крещения Владимира, да обещали еще, в этом случае, и царство небесное в придачу. Так и крестился Владимир в Корсунь, причем процесс этот сопровождался немислимым чудом – вновь обретением потерянного им зрения. Владимир «прозрел в самую ту минуту, когда святитель возложил на него руку. Бояре Российские, удивленные чудом, вместе с Государем приняли истинную Веру» (67, 131).

Однако существует документ, в котором содержится версия совершенно иного плана, а именно: Владимир был крещен

намного ранее захвата Корсуни. Это – «Память и похвала князю Владимиру» монаха Иакова. Обратимся к данному тексту, содержание которого очень ярко отражает особенности уже утвердившегося христианского мировоззрения (в переводе литературоведа А. Демина):

«...Владимир же крестился сам, и просветил святым крещением своих детей и всю свою семью... (...) Он крестил всю Русскую землю от края до края, и попрал языческих богов, вернее, бесов – Перуна, Хорса и многих иных...» (121, 183). «Так Владимир погрузился в добрые дела, и божья благодать просвещала сердце его, и господня рука помогала ему... (...) Где бывал, побеждал: он победил радимечей (...), он победил вятичей (...), он покорил ятвигов, он победил сербян и болгар, он пошел и на хазар, победил их...» (121, 187). И лишь, как явствует из текста, после крещения, и своего собственного, и «всей Русской земли», после всех перечисленных выше военных подвигов, Владимир задумал идти на Корсунь. При этом монах Иаков приводит даже молитву князя Единому христианскому Богу о даровании ему очередной победы над врагом: «Господи Боже, владыка всех! Прошу у тебя вот чего: дай мне этот город – возьму его и приведу христиан и попов в свою землю, и научат они моих людей христианскому закону» (121, 187).

Из труда монаха также следует, что все темные и недостойные деяния Владимира были сотворены им в языческую пору: «...каялся и оплакивал блаженный князь Владимир все то, что натворил в язычестве, не зная Бога». Зато после крещения князь преобразился, «послужил Богу своими добрыми делами и милостыней» (121, 188).

Итак, миф и реальность. Исконный архетип дуалистического начала Добра и Зла в мировосприятии социума трансформировался в летописные образы своим противоречивым, но, по большей части, идеализированным проявлением. Реальные Владимир и Добрыня – дети своего времени – храбрые,

удачливые, непобедимые вояки, с другой же стороны – жестокие, часто аморальные личности.

В отличие от приведенных выше примеров из древнерусской литературы, во многих былинах образ Владимира Великого далеко не привлекателен. Так, в былине «Илья Муромец и Калин – царь» – это вспыльчивый, несправедливый, малодушный и не гордый князь. Он презирает славного богатыря Илью Муромца из-за его низкого происхождения, несправедливо сажает его умирать голодной смертью в погреб, затем, когда городу угрожает сильный враг – Калин-царь, страшно пугается, «слезами заливаётся», потом униженно просит непобедимого, заточенного им в погребе, Илью о помощи. «Поклонился князь Илье низехонько: «Ты прости меня, Илья Муромец! Выходи из погреба глубокого – надобно постоять за стольный Киев-град, за меня, за князя Владимира!» (106, 371).

В былине «Алеша Попович и Тугарин» Владимир – это снова малодушный и нерешительный князь, который сносит наглость незваного гостя застолья – Тугарина Змея, и из страха перед ним смиренно терпит неверность своей жены – княгини Апраксии. «Тугарин Богу не молится, князю и боярам не кланяется, кланяется лишь княгине Априксии, берет ее за белые руки, целует в сахарные уста» (106, 385).

Каков бы ни был реальный прототип героя былин, сказаний и летописей – Владимира Великого, главное деяние всей его жизни – крещение Руси имело для страны большое историческое, культурное и просветительское значение. «Крещение Руси – событие в духовной жизни страны (...), оказало, что общепризнанно, заметное воздействие на последующее развитие русской художественной культуры, отразилось в творческих исканиях ее крупнейших создателей» (48, 181). В «Повести временных лет» читаем о первом действии Владимира после крещения. «Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. (...) ...Тем самым

сбылось на Руси пророчество, гласившее: «В те дни услышат глухие слова книжные и ясен будет язык косноязычных». Не слышали они раньше учения книжного...» (132, 75).

## 4.2. Зло торжествует

Архетип дуалистического начала Добра и Зла в мировоззрении социума Древней Руси проявляется также, как в общественном мировосприятии средневековых Европы и стран Ближнего Востока. (Части II, III данной работы).

Подобная мировоззренческая конгениальность объясняется, как мы считаем, феноменом конвергенции. Факт торжества злого начала над положительным – частое явление в реальной действительности. Данный факт обуславливается не только присутствием более сильного архетипического злого начала в человеке, но и особенностями его сурового, «средневекового» мироощущения<sup>56</sup>.

Приведем, отраженные в древнерусской литературе примеры подобного мироощущения.

Жил себе князь Игорь, сын Рюриков, да ни о чем не тужил, и собирал время от времени дань с покоренных племен. Все то было хорошо, пока, как говорится в одном старом мудром назидании, не сгубила его жадность. «И (...) пошел (Игорь) к древлянам за данью и прибавил к прежней дани новую, и творили насилие над ними мужи его» (132, 41). Но мало оказалось этого ненасытному князю. Еще не дойдя с награбленным добром до своего города, выиграла в нем прирожденная алчность, и он так сказал своей дружине: «Идите с данью, а я пособираю еще» (132, 41). И до какой степени нужно было быть одержимым жаждой легкой наживы, чтобы снова вернуться к недавно разграбленным и измученным его

---

<sup>56</sup> Древняя Русь – по времени соответствует, как известно, европейскому Средневековью, Средневековью на Востоке.

дружиной древлянам с небольшим отрядом! «Зачем идешь опять? Забрал уже всю дань» (132, 41), – справедливо возмущались древляне. И видя настойчивость князя Игоря, расправились и с ним, и с его небольшим отрядом.

Но рассказ данный, собственно, пойдет не о князе Игоре, а об одной удивительной женщине, мстительной и принципиальной, злопамятной и хитрой, изобретательной и непримиримой. Это – жена князя Игоря (Ингвара) Ольга (Хельга), не Бог весть за что любившая его так, что погубившие ее мужа древляне надолго запомнили железный характер и крутой нрав этой женщины.

А началось все с того, что убившие русского князя древляне «обнахалились» до того, что задумали женить на его вдове Ольге своего собственного князя. Двадцать лучших воинов были посланы к Ольге с такими словами: «Мужа твоего мы убили, так как муж твой, как волк, расхищал и грабил, а наши князья хорошие...» (132, 41). И тут пришло время вступить в силу всему коварству и всей жестокости, на которые только может быть способна оскорбленная, отчаянная женщина, да к тому же имеющая власть... Ольга хитростью заманивает посланных «лучших мужей» (132, 41) – древлян в устроенную по ее приказу «ловушку» и убивает их страшной смертью. «Хороша ли вами честь?», – саркастически спрашивает она их, пока они были еще живы. Они же ответили: «Пуще нам Игоревой смерти». И повелела засыпать их живыми; и засыпали их» (132, 43).

Но мало было этого разъяренной женщине. Месть ее не знала границ, и останавливаться не было у нее в планах. Ольга хитростью заманивает в свой город, на этот раз, самых «лучших мужей», «управлявших Деревскою землею» (132, 43). Ничего не подозревающие воины – «сватья» также становятся жертвой ненасытной в мести женщины. «И разожгли баню, и вошли в нее древляне и стали мыться; и заперли за ними баню, и повелела Ольга зажечь ее от двери, и сгорели

все» (132, 43). Затем Ольга лично, с «малой дружиной» отправляется к древлянам под предлогом совершения тризны по своему убитому мужу. Результат и того хуже – охмелевших древлян «приказала дружине рубить, (...) и иссекли их пять тысяч (132, 43). И на этом дело не кончилось. «Железная» Ольга не успокаивается, пока все население «Деревской земли» не падает перед ней ниц – снова побеждают хитрость и коварство женщины. «И не было двора, где бы не горело (...). И так взяла город и сожгла его, городских же старейшин забрала в плен, а других людей убила, третьих отдала в рабство мужам своим, а остальных оставила платить (...) тяжелую дань» (132, 45-47).

Такова была, если верить летописи, эта удивительная, жестокая и мстительная, но, судя по всему, беззаветно любившая и преданная памяти мужа, женщина. Таково было суровое мировосприятие средневекового социума, и «подвиги» княгини в те времена, возможно, не считались особенно выдающимися.

Вместе с тем, по летописи, как мы знаем, она первой (речь идет о представителях правящей верхушки) приняла обряд крещения. И в «Повести временных лет», и в «Памяти и похвале русскому князю Владимиру» описанные жестокие деяния фиксируются периодом жизни Ольги, когда она была еще язычницей. У монаха Иакова образ Ольги – это образ блаженной святой, которая, крестившись, «хорошо прожила по господней заповеди» (121, 184). Ольга «возлюбила Бога всем сердцем и всей душой, и служила Господу Богу, сияла всеми добрыми делами, и украшалась дачей милостыни: нагих одевая, жаждущих напоая, скитающимся давая отдых...» (121, 185). И так далее. Благие дела Ольги, в «похвальном» писании монаха Иакова, многочисленны.

Из «Памяти и похвалы Иакова...» следует, что Ольга была настолько кристально праведной и истинно святой (мы допускаем, что после своего крещения она, возможно, пыталась руководствоваться новыми жизненными идеалами), что Все-

вышний даровал ей вечную телесную нетленность и после смерти. (По легендам, нетленность тела – первый признак праведности святого. См. выше, 2.4 «Пляска Смерти»). «...И до наших дней ее священное тело остается невредимым в гробу» (121, 185).

Не следует винить монаха Иакова в бурной фантазии. Возможно, он искренне верил в то, о чем писал, особенности его мироощущения являлись частью всей мировоззренческой системы средневекового общества, к которому он принадлежал.

О том, как перессорились внуки Ольги, сыновья Святослава – Ярополк, Олег и Владимир (последний – будущий креститель Руси), так же описано в «Повести...». Впечатляют обстоятельства гибели Олега во время его бегства от Ярополка и его дружины – в свой Деревский город Овруч. Его струсившие воины до того обезумели от страха, что забыли дать дорогу своему князю, «и столкнули Олега с моста вниз. Много людей падало туда с конями, причем кони давили людей» (132, 57).

Жестокие времена, жестокие нравы... Мировосприятие древнего и средневекового социумов, как мы уже не раз доказывали сюжетами из мифов, сказаний и эпосов разных народов, принимало подобные проявления общечеловеческого исконного архетипа злого начала.

Когда Святослав, сын Игоря и Ольги, был убит печенегами, то этого победителям оказалось недостаточно. Они «взяли голову его, и сделали чашу из черепа, оковав его, и пили из него...» (132, 57). Так гласит летопись, хотя легко можно принять в расчет некоторый субъективизм ее автора (авторов).

Междоусобицы, разделяющие на части страну, как-то приводят несколько князей к разумному решению: «... Да отныне объединимся единым сердцем и будем блюсти Русскую землю...». «И на том целовали крест» (132, 83). Но, как часто и бывает, заинтересованные в действиях, соответствующих истине «разделяй и властвуй», пытаются расстроить кня-

жеский мирный союз: «...но только дьявол огорчен был их согласиём...» (132, 85), – интерпретирует сложившуюся ситуацию автор летописи. Действия интриганов возымели временные успехи, брат пошел на брата. Жертвой клеветы стал владевший городом Теребовль, князь Василек. Расправа над невиновным поражает изощренной жестокостью, и тем более ужасно натуралистическое описание этой жуткой сцены автором летописи. Мы вынуждены привести небольшой отрывок, который глубоко раскрывает суровое мировосприятие средневекового социума: «...И приступил торчин, по имени Берендий, овчарь Святополков (Святополк – брат Василька), подняв нож, и намеревался ударить в глаз, но промахнулся и порезал ему лицо...» (...) И затем ударил его в глаз и исторг глаз, и потом – в другой глаз и вынул другой глаз» (132, 87). После экзекуции Василек, которого по рытвинной дороге на телеге везут из Белгорода во Владимир, в городе Воздвиженске приходит в себя. Летописец передает психологическое состояние ослепленного – одной единственной деталью. Василек в отчаянии спрашивает: «Зачем сняли ее с меня? Лучше бы в той рубашке кровавой смерть принял и предстал перед Богом» (132, 89).

Эпизод заканчивается отчаянным восклицанием князя Владимира: «Воистину отцы наши и деды наши соблюдали землю русскую, а мы хотим ее погубить...» (132, 91).

В «Слове о полку Игореве», как известно, рассказывается о бесславном походе против половцев дружины князя Игоря Святославича. Междоусобицы обессилили Русь – «из-за усобиц ведь пошло насилие от земли Половецкой!» (155, 209).

Обуреваемый жаждой боевой славы, князь Игорь ведет войска против врага, и не помеха ему страшные, произошедшие во время похода, предзнаменования. Вначале удача сопутствует ему, «потоптали они поганые полки половецкие», «помчали красных девушек половецких, а с ними золото...» (155, 199). Следующая битва становится роковой для войска

Игорева. Дружинники полегли в чистом поле, а сам Игорь угодил в плен к врагу. Однако находчивый князь спасается бегством и возвращается в Русскую землю.

Итак, древнерусская литература – это «зеркало», отражающее особенности жизни, быта и нравов социума Древней Руси. И если былины и сказания, легенды и летописи не могут быть яркими свидетельствами конкретных исторических событий, то правдивыми источниками к пониманию особенностей мировосприятия древнерусского общества все же являются.

\* \* \*

В языческом мировосприятии социума древней Руси (до утверждения христианского провиденциализма) господствовало представление фатализма судьбы (как в мироощущении греков, римлян, народов Ближнего Востока древности) (см.1.6, 3.2). Данная идентичность мировоззренческих установок у разных народов эпохи политеизма – также результат феномена конвергенции.

Об этом свидетельствует описание в «Повести...» судьбы князя Олега (родича Рюрика – варяга, который, по просьбе славян, пришел «княжить и владеть ими») (132, 35).

Олег – победоносный вояка, которого, однако, Мурад Аджи называет «варяжским разбойником» (3, 36). Он без труда одолел Смоленск, Любеч, Киев. По летописи, это он является автором бессмертных слов о взятом им Киеве: «Да будет матерью городам русским» (132, 37). Затем завоевал и обложил тяжелой данью греческий Царьград. «И повесил щит свой на воротах в знак победы...» (132, 39).

У Пушкина описание военных подвигов Олега умещается в нескольких глубокосодержательных строках:

Когда ко граду Константина  
С тобой, воинственный варяг,  
Пришла славянская дружина (...)\_

Ты пригвоздил свой щит булатный  
На цареградских воротах (138, 448-449).

Как ныне взбирается вещей Олег  
Отмстить ненавистным хазарам:  
Их села и нивы за буйный набег  
Обрек он мечам и пожарам... (139, 272).

И волны и суша покорны тебе;  
Завидует недруг столь дивной судьбе... (139, 273).

Олег княжил, воевал, воспитывал наследника – сына Рюрика – Игоря (Ингвара). Пока не услышал пророчество волхва о том, что смерть он примет от своего верного, любимого коня. «Князь! Коня любишь и едешь на нем, – от него тебе и умереть!» (132, 39)

Пушкин:

И холод и сеча ему (коню) ничего.  
Но примешь ты смерть от коня своего (139, 273).

Роковая судьба преследует Олега, и, как выходит, именно отчаянные попытки ее избежать приводят его к предначертанному концу («Эдип-царь», «Персей», «Астиаг» и т.д.). Он избавляется от своего коня, а когда узнает о его смерти, проникается неимоверным презрением ко всем волхвам вместе взятым: «Не правду говорят волхвы, но все то ложь: конь умер, а я жив» (132, 39).

Пушкин:

... Что же гаданье?  
Кудесник, ты лживый, безумный старик!  
Презреть бы твое предсказанье!  
Мой конь и доньше носил бы меня (139, 274).

Финал истории о вещем Олеге общеизвестен. Словно ответом на его насмешливые слова – «От этого ли черепа смерть мне принять!» «выползла из черепа змея и ужалила его в ногу» (132, 39).

Пушкин:

Так вот где таилась погибель моя!

Мне смертию кость угрожала! (139, 275).

Итак, различные народы эпохи политеизма в определенный период своего развития проходят одну и ту же фазу психологического состояния – представления фатализма судьбы (конвергенция).

Обусловленная конвергенцией конгениальность мировоззренческих установок у разных, отличных в культурном и этническом отношении народов, которая проявляется в семантической схожести фольклорных сюжетов этих народов, говорит об общечеловеческих исконных архетипных образах (см., к примеру, 2.2., 2.7, 3.2)

Так, в былине «Илья Муромец» могучий богатырь, того не ведая, вступает в поединок со своим сыном. Это был «дерзкий молодой Сокольник, (...) насмехавшийся над богатырями» (31, 92). Илья побеждает, но не убивает Сокольника, по перстню на его руке вовремя признав в нем родную кровь. Муромец принял его, «накормил, напоил и спать уложил». Но Сокольник оказывается сыном злобным и неблагодарным. «Ну погоди же, седой волк», – думает он, когда пытается зарезать спящего отца. Илью спасает чудо, и он «убил негодного сына» (31, 92). Сюжет с похожим смыслом убийства отцом сына, правда при совершенно иных обстоятельствах и с примесью известного трагизма имеет место у Фирдоуси в его «Шах-наме» («Смерть Сухраба от руки Рустама») (см. 179, 212). Тот же мотив убийства сына отцом мы встречаем и в азербайджанском эпосе «Деде Коркуд», в «Песне о Богач-Джане сыне Дерсе-хана» (в сюжете «Песни...»), как мы уже говорили выше, покушение не удается, Богач-Джана спасает его самоотверженная мать) (см. 2.2., 2.7.).

В былине «Женитьба Добрыни» имеет место женский образ, который сродни персонажам – королеве Брюнхильде из немецкого эпоса «Песнь о нибелунгах» и Бану-Чичек из азер-

байджанского эпоса «Деде Коркуд» (см. выше, 2.7.). Мотив единоборства богатыря (рыцаря, джигита) с девушкой, впоследствии, женой, как мы также уже говорили, проявляется у совершенно разных в культурном и этническом плане и далеких друг от друга территориально, народов. (Конвергенция).

Повстречал как-то былинный Добрыня доброго молодца. Оказался он задирист, и вступили они в поединок. Непонятные сверхъестественные силы мешают Добрыне одолеть молодца, «...рука у него вдруг в плече застоялося – не опускается палица булатная». В конце концов, молодец так представляется могучему Добрыне: «Зовут меня Настасья, дочь Микулишна» (106, 382). Не победив Настасью в бою, Добрыня решает одолеть ее иным, более доступным способом. «Пойди-ка ты, Настасьюшка, за меня замуж». «Сели они вдвоем на Добрынина коня, поехали по городу Киеву, к старой Добрыниной матушке» (106, 383).

Мотив несправедливого отношения и черной неблагодарности сильных мира сего к своим преданным вассалам имеет место, к примеру, во французском сказании «Нимская телега» (король Людовик и рыцарь Гильом) (см. выше, 2.10) и в древнерусской былине «Илья Муромец и Калин-царь». Так, князь Владимир, как мы уже говорили, презирает славного Илью Муромца только за его низкое происхождение, обижает его и наказывает, однако, вместе с тем, обойтись без могучей силы и героических подвигов богатыря, не может. Другие славные витязи изрекают такие, полные обиды на своего князя, слова: «Не будем мы седлать добрых коней, не поедем в чистое поле, не станем биться с татарскою силой! (...) Пусть бьются князя да бояре. Много их у князя Владимира, он их кормит и поит, и жалует, а нам от князя Владимира – нет ничего» (106, 372).

Архетип «дионисийского начала» также конвергентно проявился в мировосприятии социума средневековой Руси, однако такого глубокого отражения в литературе, как на Западе (см. выше, 2.9. «Карнавал абсурда»), не имел.

Одной из причин, почему «смеховая литература» не нашла в средневековой Руси своего достаточного выражения, вероятно, является особенность славянской феодально-церковной идеологии, сущность которой заключалась в пропаганде неприятия любых видов «смехотворения» (вспомним неудачную борьбу церкви против «народного смеха» на Западе (см. также 2.9.). Иваном Грозным был созван специальный Стоглавый собор, на котором было принято постановление решительной борьбы с искусством скоморошества.

Время создания «Слова Даниила Заточника» точно неизвестно, приблизительно с XI по XIII вв., то есть, все же, до памятного учреждения Стоглавого Собора. Даниил «не задумываясь, пародирует даже Священное писание, переделывая цитаты из псалмов, и вольно обращается с летописным материалом. Порой перед нами явно проступают скоморошьи приемы» (82, 729). Произведение изобилует афоризмами, сатирически направленными против бояр и власть имущих.

Приведем примеры из текста памятника.

«Восстань, слава моя, восстань в псалтыри и в гусях».

«...попытался я написать об оковах сердца моего и разбил их с ожесточением, как древние – младенцев о камень» (По библии действие, выражающее крайние народные горе и скорбь).

«...и покрыла меня нищета, как Красное море фараона».

«Все это написал я, спасаясь от лица бедности моей, как рабыня Агарь от Сары, госпожи своей»<sup>57</sup> (154, 225).

«...богатый муж везде ведом – и на чужой стороне друзей держит, а бедный в своей стороне ненавидим ходит» (154, 227).

«Да не будет сжата рука твоя, княже мой, господине, на подаяние бежным...» (154, 229).

«...скупой князь как река в берегах, а берега каменные» (154, 231).

---

<sup>57</sup> Агарь – возгордившаяся перед Сарой своим материнством вторая жена Авраама

«...боярин скупой – как колодезь соленый» (154, 231).

«Не имей себе двора близ царева двора и не держи села близ княжого села» (154, 231).

«Лучше в дырявой ладье плыть, нежели злой жене тайны поведать» (154, 233).

Утверждение единобожия на Руси, как в Европе и на Ближнем Востоке также не означало торжества архетипа доброго начала над злым. Извращение прекрасной, гуманистической идеи в реальной действительности, дикое несоответствие христианских гуманистических идеалов ужасающим человеческим деяниям (на фоне внешней обрядной благочестивости) – вот такая трансформация религиозного мировоззрения социума наблюдается и в средневековой монотеистической Руси.

С утверждением христианства в общественном мироощущении Руси постепенно укрепляется социально-чувственное умунастроение. Религиозная догма господствует во всем – в восприятии и оценке действительности, в понимании событий различных моральных аспектов и вообще вне моральных категорий. Провиденциализм утверждается в мировоззрении социума – Божьей волей объясняется абсолютно все – и заблуждения простых людей, и преступные деяния сильных мира. Смирение и непротивление власти – вот та основная благодать, которой щедро наделялись представители народных масс. Однако «зло», словно насмехаясь над Божьими заповедями, процветает во славу извечного врага Божьего...

«Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году» рассказывает о чудовищном предательстве своего города Царьграда сыном низвергнутого когда-то с трона царя Исаака узурпатором Алексой – безнаследным теперь Исааковичем. Как видим, зло порождает зло, распри царей ввергают в страшные беды весь город Царьград. Нарушивший клятву не причинять зло цесарю Алексе, Исаакович бежит к немецкому королю Филиппу (к своему зятю) с провокаторской просьбой

о поддержке. Папа Римский, считаясь с Филиппом, благословляет поход крестоносцев на Царьград. Однако роль понтифика в готовящемся преступлении против города-центра восточного христианства в «Повести...» смягчается якобы его гуманным наставлением Филиппу: «Не воюйте с Царьградом», но так как говорит Исаакович: «Весь град Константина хочет, чтобы я царствовал», то, посадив его на престоле, отправляйтесь дальше...» (130, 281-283).

Однако, фряги (крестоносцы) и не думали следовать наставлению папы. Они были одержимы желанием завладеть богатством, «обещанном им Исааковичем» (130, 283).

Разграбление города «братьями» – христианами было кощунственно и святотатственно. Извечный вопрос – куда девается вера, когда на «другой чаше весов» оказывается безудержная алчность и жажда легкой наживы? Поджигались Божьи храмы, уничтожались изображения святых патриархов, грабились монастыри («откуда брали золото и серебро для расплаты с фрягами»). И восстал народ «против сына его (Исаака), возмущенный сожжением города и разграблением монастырей» (130, 283).

Приведем в пример отрывок из описания вандального уничтожения крестоносцами церкви святой Софии: «...ободрали двери и разбили их, и амвон (...) и (...) разрубили двенадцать крестов (...) И ободрали дивный жертвенник (...) И служебное Евангелие, и кресты честные, и иконы бесценные – все ободрали» (130, 287).

Это было время, когда архетип дуализма доброго и злого начал сосуществовал в особенно ярком своем симбиозе: молитвы и грехи, обедни и убийства, проповеди и жуткая реальность.

Торжеством «злого начала» можно назвать период правления Ивана IV, в который имели место самые жестокие события, обусловленные суровым мировосприятием действительности.

Остановимся на некоторых произведениях древнерусской литературы, наиболее ярко выражающих дух, колорит и особенности мировосприятия социума этого сложного периода.

«Первое послание Ивана Грозного А.М. Курбскому» вводит нас в атмосферу напряженной, конфликтной действительности. Государь всея Руси Иван Васильевич Грозный в своем послании Андрею Курбскому<sup>58</sup> обличает боярских вельмож, обвиняет их в неповиновении, корыстолюбии и неверности. Тем выразительнее становится обличительный стиль автора послания, что он прибегает в нем к описанию воспоминаний собственного сиротского детства, своей нелегкой жизни под своевольным боярским правлением.

«Тако ли душу свою за нас полагают, еже нас хотели погубити, а дядю нашего воцарити?» (124, 468). (Речь идет о князе Андрее Ивановиче).

Из истории известно, каким образом вдовствующая царица Елена смогла удержать трон своего сына. Карамзин пишет: «...в четыре года Еленина правления именем юного Великого Князя умертвили двух единоутробных братьев его отца и дядю матери, брата внучатного ввергнули в темницу, обесчестили множество знатных родов...» (68, 12).

После подробного рассказа об измене Ивана Шуйского и убийстве по его наущению князя Ивана Бельского, Грозный в возрастающем возмущении снова восклицает: «И тако ли годно и за государей своих душу полагают, еже к нашему государству ратью приходити и перед нами сонмищем имати?..» (124, 470).

Карамзин подробно рассказывает о детстве маленького царя под заглавием «Худое воспитание Иоанна» (68, 30), в котором он явно видит причину дальнейшего жесточайшего правления самодержца. «Рожденный с пылкой душой, редким умом, особенной силою воли, он имел бы все главные каче-

---

<sup>58</sup> Андрей Курбский являлся наместником Ивана IV в городе Юрьеве, затем, попав в опалу, бежал в польскую Ливонию.

ства великого Монарха, если бы воспитание образовало или усовершенствовало в нем дары Природы...» (68, 49). Как пишет историк, именно Князь Иван Бельский мог развить заложенные в нем положительнее качества, но судьбе было угодно, чтобы миссию воспитания царственного отрока взяли на себя Шуйские. С самого детства сирота Иоанн был окружен «буйными Вельможами, ослепленными безрассудным, личным властолюбием...» (68, 49). Приведем несколько примеров особенно излюбленных привычек юного Иоанна, и сделаем для себя вывод – воспитание ли виновато в том, что народ Руси в течение всего правления царя обречен был терпеть «несчастье» от его «пороков» (68, 49) или торжество «исконного архетипа злого начала» уже в малолетнем Иоанне?

«...Любя охоту, он любил не только убивать диких животных, но и мучить домашних, бросая их с высокого крыльца на землю...» (68, 49). «...Он бесчинно резвился (...), скакал по улицам, давил жен и старцев, веселился их криком...» (68, 49).

В «Повести о походе Ивана IV на Новгород» образ свирепого, неуравновешенного царя показан с большой художественной силой. В основу легло историческое драматическое событие уничтожения опричниками и стрельцами Грозного ни в чем неповинного новгородского населения (1570 г.) в наказание за участие их бояр и церковно-монастырской верхушки с архиепископом Пименом во главе в заговоре и в тайных сношениях с польским королем Сигизмундом II.

Обратим внимание, что автор «Повести...» рассматривает варварские действия царя с позиции оценки общечеловеческого, глобального масштаба – как справедливую кару Божью за грехи человеческие вообще, которую нужно безропотно и смиренно принять. «Посещением и изволением и наказанием вседержителя Господа Бога и спаса нашего Иисуса Христа, за умножение беззакония нашего и богомерских противных грех (...) за сия неприязненные дела и беззакония, по пророческому писанию, приходит с небеси гнев Божий на сыны про-

тивныя...» (133, 477). С другой же стороны, несмотря на кажущийся дух смирения в «Повести...», автор все же не считает обвинения царя справедливыми: «наушение и злоумышление богоотступников», (...) хищников, от действия неприязненного сопостата диявола, иже влагающих во уши цареви неприязненные глаголы на архиепископа новгородского Пимена и на его владычных бояр...» (133, 478).

Архетип дуалистического начала Добра и Зла в религиозном мировосприятии социума очень выразительно проявляется в «Повести...». В одном из промежутков между безбожными своими деяниями – зверским избиением «на смерть» игуменов, попов, «дияконов» и старцев, разграблением церквей, арестом бояр и безвинной челяди, царь, похоже искренне, с благоговением присутствует на литургии (в одной из тех церквей, которая немногим позже будет по его приказу «пограбити»). «И в соборной церкви Премудрости Божии литургию божественную государь отслушал» (133, 480).

Безудержный разгул страшного Зла – вот как можно было бы назвать тот невообразимый кошмар, который творился в Новгороде в течение целого месяца (2 января – 3 февраля) с его жителями – «владычными болярами, и иными многими служивыми людьми, и детьми боярскими, и гостями, и всякими грацкими именитыми изрядными людьми, женами их и детьми пред себя...» (133, 481). Изо дня в день над городом слышались крики и стоны, потому что повелел царь новгородцев «пред собою (...) безчеловечне различными муками мучити» (133, 481). Автор «Повести...» натуралистично описывает все те бесчисленные изуверства, которым подверглись горожане по приказу своего лютого владыки. Однако автор снова далек от какого-либо нареkania самодержцу. Бог – вот властелин судеб, а царь – «благочестивый и христоробивый государь...» (133, 482). Неровным звуком фальшивой ноты звучит обращение Иоанна к немногим, оставшимся в живых, новгородцам: «...Молите всемилостивого и всещедрого человеко-

любиваго Господа Бога и пречистую Его Богоматерь Владычицу Богородицу и всех святых его о нашем благочестивом царском дерожавстве, и о чадах моих (...) и о всем нашем христоролюбивом воинстве...» (133, 483). Трудно упрекнуть царя в лицемерии. Сообразно сложному мировосприятию своей эпохи, когда, как мы говорили, граница между двумя элементами архетипа дуализма – Добром и Злом была недостаточно ясна, Иван Грозный, а также все остальные участники учиненных расправ («христоролюбивые» воины – опричники и стрельцы) вполне искренне могли не чувствовать дисгармонии между богоугодными «речами», благочестивыми церковными обрядами (литургиями, обеднями) и своими ужасающими, преступными деяниями.

Одновременно с объяснением сущности смерти лишь как необходимого процесса перехода человека (его души) из материального мира в духовный, в мировоззрении средневекового социума Руси присутствовало и философское ее понимание. Мотивы недолговечности жизни, общего удела конца, бренности величия, бесполезности и пустоты сует – имеют место в «Споре жизни со смертью». (Сравним с азербайджанскими легендами об Александре Македонском, 3.3.).

Когда за воином пришла Смерть, то храбреца это поначалу не испугало: «...а тебе не боюся». Смерть отвечает ему, что начиная с Адама по сей день «никто же смел противу мене стать. (...) ни царь, ни князь (...) ни всякий человек...». «Царь Александр был Македонский храбр и мудр, (...) и он говорил тако» (163, 465).

На попытки подкупа воином «златом и серебром», а также на просьбу отпустить его к «духовному отцу», Смерть неумолимо отвечает отказом. «Никако же, человеце, не отпущу ты ни на един час» (163, 466).

Образ «непреклонной» Смерти в русском фольклоре, по большей части, не соответствует аналогичным сюжетам древнегреческой мифологии. В известном мифе «Сизиф» без труда

обманывают бога смерти Таната, за что, правда, несет суровое наказание в загробной жизни. В мифе «Геракл у Адмета» могучий герой принуждает бога смерти вернуть к жизни жену своего друга, царя города Фер Адмета – Алкестиду.

В эпосе «Деде Коркуд», в «Песне об удалом Домруле, сыне Духа-Коджи» Домрул также умудряется «обойти» Смерть, олицетворенной в сказании образом архангела Азраила. И если в древнегреческой мифологии и древнерусском фольклоре Смерть являет собой самостоятельный образ (элемент языческого мировосприятия, в последнем случае – его рудимент), то в «Деде Коркуде» это послушный исполнитель воли Бога (расцвет монотеизма). Сам Азраил говорит такие слова: «Умоляй всевышнего Бога; что в моей власти? Я тоже слуга» (47, 86).

Путем смиренной молитвы Всевышнему и обещаний вести праведный образ жизни, удалой Домрул вымалчивает себе и своей жене многолетнюю жизнь.

\* \* \*

Начало процесса трансформации мировоззрения социума Древней Руси в смысле зарождения в недрах общественного самосознания – способности осмысления неповторимой ценности личности нашло свое отражение в «Повести о Горе-Злосчасти» (XVII в). Это явление Д. Лихачев называет «персонализацией литературного героя». «Интерес к личности человека, который пробивался в отдельных случаях на протяжении всех веков и стал доминирующей чертой литературы XVII в., очень важен в литературном развитии» (81, 26). Почти всю семисотлетнюю литературу Макогоненко называет «безличностной литературой». «Феодальной идеологии и религиозному сознанию, господствовавшим в те века, чуждо представление о человеке как личности» (92, 5).

Эта новая ступень в мировоззрении социума есть начало грандиозного процесса сдвига в общественном самосознании.

Трансформация психологии социума приводит к тому, что вместо средневекового максимализма восприятия (людей – плохими или хорошими, благочестивыми или грешными) постепенно возникает понимание внесловной ценности человека, признание личности как неповторимой и сложной индивидуальности. Человек уже тем хорош, что творение Божье, и ценен он вне зависимости от своего общественного и материального статуса.

Основная идея «Повести...» в том, что именно неимущий человек по-настоящему свободен и счастлив. Юноша, по собственной нерадивости лишившийся состояния и уже оказавшийся на грани жизни и смерти, вдруг осознает, что

Когда у меня нет ничего,  
и тужить мне не о чем! (131, 606)

Уразумев эту истину, запел молодец «хорошую напевочку» (131, 606). И нашлись сразу добрые люди, которые помогли попавшему в беду молодцу, наставили его на разумные действия. Автор «Повести...» явно на стороне своего обездоленного героя. «Человеческая личность ценна сама по себе. Эта мысль еще робко пробивается в литературе, но уже знаменует собой новый подход к явлениям» (81, 25).

Однако, несмотря на нашедшую отражение в повести данную просветительскую тенденцию, социально-чувственное умонастроение (с преобладанием религиозных чувств) имеет в общественном мировосприятии еще доминирующее значение. Когда «Горе-Злосчастие» продолжает преследовать незадачливого юношу («Не на час я к тебе, Горе злосчастное, привязалось!»)(131,607), то единственный путь к избавлению от него автор видит в пострижении героя в монахи, в его уходе в монастырь.

Спамятует молодец спасенный путь,  
и оттоле молодец в монастырь пошел постригаться,  
а Горе у святых ворот остается,  
к молодцу впредь не привяжетца! (131, 607).

Итак, явление общественно-мировоззренческой трансформации (XVII в.) утверждает совершенно новый взгляд на человека. В нем признается и придается высокой оценке его личностное начало, неповторимая и уникальная индивидуальность. В Средневековье «человек был по преимуществу частью иерархического устройства общества и мира» (81, 22). Теперь же в литературе утверждается иной идейно-художественный идеал. «Жизненные наблюдения, вызванные вниманием к отдельному человеку в его человеческой сущности, разрушали средневековую систему литературы...» (81, 22).

«Житие протопопа Аввакума» создано в 1673 году. «Впервые в русской литературе судьба человека получила такое полное и многогранное, лирически окрашенное изображение» (81, 783). Однако идея торжества личностного начала в произведении находит свое воплощение на фоне извращения религиозных гуманистических идеалов.

В основу произведения положены драматические события в истории православной церкви, когда реформа патриарха Никона при царе Алексее Михайловиче, направленная на замену русских церковных обрядов греческими, привела к непримиримому конфликту между приверженцами старых традиций (староверы) и новых реформ.

Аввакум был сельским священником, который решительно противостоял никоновским новшествам. Вся его жизнь – это гонения и мучения, которые он стоически, словно апостол, переносил во имя Христа. Его и «волочили» в церковь, чтобы «патриарху» покорился (132, 635), и «за волосы драли» (132, 635), но он не признавал «ересь никонову» (132, 637), и «в тюрьму» кидали (132, 640), и «в студеной палатке» (132, 657) неделями держали и т.д. За всю свою бунтарскую жизнь Аввакум был сослан и в Сибирь (с семьей на одиннадцать лет), и в Мезень, затем уже навсегда – в Пустозерск. Здесь, в тюрьме и было написано его «Житие...».

Убиваем во имя Бога... Это жуткое, парадоксальное явление в истории трансформации религиозного архетипа уже знакомо нам по событиям наиболее трагических периодов развития стран Запада и Востока. Торжество злого начала достигает здесь своего апогея, когда именем самой Святой Истины чинятся самые нечестивые деяния. В «Житии протопопы Аввакума» феномен трансформации положительной идеи в самое отрицательное проявление нашел свое очень яркое воплощение.

Приведем пример:

«...Таже, братию казня, а меня не казня, сослали в Пустозерье. (...) По сем Лазаря священника взяли, и язык весь вырезали из горла; (...) таже, положи правую руку на плаху, по запястье отсекли (...)» (132, 663). Та же участь постигла и инока-схимника Епифания, и дьякона Феодора. «И прочих наших в Москве жарили да пекли» (132, 664). И так далее, с натуралистическими подробностями, обусловленными правдивостью человека, лично видевшего и испытывавшего на себе беды.

Взывающий к справедливости Аввакум восклицает: «...огнем, кнутом да виселицею хотят веру утвердить! Которые-то апостолы научили так? (...) Мой Христос не приказал нашим апостолам так учить...» (132, 664).

Аввакум так и умер убежденным старовером. Помогая больным и одержимым, он был крепко уверен в одной истине: «...и Бог совершенно исцеляет по своему человеколюбию» (132, 673). И еще: «Бог благословит: мучься за сложение перьст...» (132, 665).

Так религиозный фанатизм, вытекающий из неверного понимания истинных духовных ценностей, способствовал извращению самых что ни на есть возвышенных идеалов, породил произвол наиболее низменных человеческих чувств и порывов. С верой провозглашая Бога Единым, люди, тем не менее, пытались разделить Его на множество частей... В этой кровавой схватке забывались исконные религиозные гумани-

тические идеи, тот непогрешимый эталон, к которому велел стремиться Всевышний...

Итак, трансформация в высшей степени положительной идеи, гуманистических идеалов в самые что ни на есть отрицательные проявления в истории религиозного развития стран Запада, Ближнего Востока, а также Руси объясняется, как мы считаем, единой психологической эволюцией разных, независимо друг от друга развивающихся народов, т.е. проявлением феномена конвергенции.

### 4.3. Карнавал на кладбище богов

*«Воскреснув, они (Боги) опять умирали уже вторую смертью, от которой нет воскресения».*

Д. Мережковский (97, 697)

Из лучезарного Средиземноморья в новый, мрачный, небольшой еще город Санкт-Петербург сладострастная богиня Венера прибыла в гробу. «Судя по величине гроба, покойник был нечеловеческого роста» (97, 337).

Когда в Летнем Саду, на празднике в честь прибытия сотворенной Праксителем богини, на глазах Петра I, советника Петра Толстого и многочисленной толпы гостей из ящика вынули последний гвоздь, то в нем, поначалу, всем привиделось «что-то серое, желтое, похожее на пыль истлевших в гробе костей» (97, 338).

Венера, рожденная из пены, нагая и невинная, манящая и холодная, воскресшая и снова умершая, вышла из-под этих желтых, похожих на пыль, покрывавших ее стружек, опилок и войлока и предстала перед многочисленными жадными взорами людей первозданной красотой своей...

Богиня озарила своей «вечной улыбкой» новое и последнее пристанище свое, «за которым уже нет ничего, кроме ночи

и хаоса» (97, 339). Край, так непохожий на лучезарную, ее и всей Античности, родину, край, «подобный селениям кочующих варваров», волны реки которого, словно «страшные волны (...) подземного Стикса» (97, 340). Другие, застывшие в вечной своей, не стыдящейся наготы и непостижимой прелести, дети античности – боги и богини здесь, в Летнем саду, казалось, «переглядывались, недоумевая, как попали они в эту дикую страну гиперборейских варваров» (97, 329).

Нескромное любопытство, неприятие, и даже страх и омерзение – вот, какие чувства проглядывали во взорах людей, ибо по «свидетельству святых отцов, (...) боги суть бесы...» (97, 330). А ведь когда-то, в том древнем, неповторимом Начале на Афродиту с безумным обожанием и невероятной любовью взирала вся Эллада, и когда-то в том давнем, печальном Конце возносил богине свои молитвы ее последний приверженец, несчастный одинокий мальчик – будущий император Юлиан Отступник.

Тысячелетнее забвение, затем воскрешение и уже настоящая смерть. Боги умерли, и на их кладбище разыгрывается умопомрачительный карнавал, настолько же дикий, насколько шутовской, настолько же кощунственный, насколько бесовский.

Трансформация в высшей степени положительной идеи в самый ужасный кошмар... «...Оскудело древнее христианство, и новое прозябало нечестие...» (97, 330).

Схизма церкви в результате реформы Никона привела, как мы показали, к еще большему торжеству злого начала в суровой действительности рубежа XVII-XVIII вв. Деление церкви на «старую» и «новую» создает мощный идеологический и политический конфликт, приведший к мощным антифеодальным и оппозиционным движениям.

Д. Мережковский приводит вопиющие в своем рационализме слова Спинозы: «...Христианство отличается от других вероисповеданий не верою, не любовью, не какими-либо ины-

ми дарами Духа Святого, а лишь тем, что своим основанием делает чудо, то есть невежество, которое есть источник всякого зла, и таким образом, самую веру превращает в суеверие» (97, 742).

Невежество и мракобесие, жестокость и бездуховность, обскурантизм и самовластие – через такую тяжелую фазу проходит история трансформации религиозного мировоззрения социума Руси (как на Западе и Ближнем Востоке). (Части II, III данной работы).

Жуткий «карнавал», который разыгрывается в романе на обломках истинной веры и благочестия – он и реален, и символичен, он и кощунственен и умопомрачителен.

Петр I, гениальный государь и великий реформатор, учредил вдруг для своей забавы так называемый Всепьяннейший Собор с «князем – папой» во главе.

Истинный смысл карнавальных действий, в которых принимают участие «шутовские» столпы церкви, содержит в себе вполне четкую аллюзию на столпов церкви реальных, которые, в действительности выполняют ту же шутовскую, нелепую, трагикомическую роль.

Новаторские реформы с трудом приживаются в мутном «омуте» закоренелых, неподвижных, невежественных умов. Страна сопротивляется: от князей до крестьян, от патриарха до дьячков. Не обошлось без суровых, по отношению к народу, мер, которыми отмечено правление Петра I. У Мережковского – это образ личности одиозной, харизматической, вместе с тем, крайне жестокой.

«В то время как царь пировал в хоромах, выходивших окнами на площадь, ближние бояре, шуты и любимцы рубили головы. Недовольный их работою – руки неумелых палачей дрожали – царь велел привести к столу, за которым пировал, двадцать осужденных и тут же казнил их собственноручно под заздравные клики, под звуки музыки...» (97, 368).

Или:

«Тихон увидел также виселицу, устроенную наподобие креста, для мятежных стрельчих попов, которых вешал сам всешутейший патриарх Никита Зотов; множество пыточных колес с привязанными к ним раздробленными членами колесованных; железные спицы и колья, на которых торчали полуистлевшие головы: их нельзя было снимать, по указу царя, пока они совсем не истлеют» (97, 368).

Особенно отрицательно выглядит в романе Петр в своем трагическом конфликте с сыном Алексеем: он непримирим и жесток, он неумолим и кровожаден. В изображении Мережковского Петр – это Антихрист во плоти, который ради своих великих идей переступает через смерть собственного сына...

Однако, несомненно, что фигура личности Петра I изображена в романе достаточно субъективно, а образ царевича Алексея – немало идеализирован. Как пишет Любимова Е.: «Взгляд Мережковского на Петра грешит односторонностью» (90, 762). Вся долголетняя жизнь и деятельность Петра была направлена на преобразование своей страны и просвещение своего народа. Вся недолгая жизнь его сына Алексея была посвящена попыткам учинения всяческих препятствий прогрессивной деятельности своего отца. Алексею и его ловко использовавшим царевича в своих целях сподвижникам желанно было возвращение старой Руси. Даже Мережковский в одном из эпизодов романа называет Алексея «призраком старой Москвы» (97, 624).

Несмотря на явную симпатию к своему образу Алексея и антипатию к «родшему его» отцу – государю Петру Великому, Мережковский не может обойти неумолимую истину. После убийства сына Петр, сокрушенный и несчастный, в очередной раз раздумывает над неразрешимой, трагической дилеммой: «Как же быть? (...) Стонет, небось, наковальня под молотом. Он, царь, был в руке Господней молотом, который ковал Россию. Он разбудил ее страшным ударом. Но если бы не он, спала бы она доныне сном смертным» (97, 722). А что

же наследник Алексей? Воцарившись когда-нибудь на троне Российском, «возвратил бы власть попам, да старцам, длинным бородам, а те повернули бы назад от Европы в Азию, угасили бы свет просвещения – и погибла бы Россия» (97, 722). Когда-то Отец Небесный пожертвовал своим сыном ради человечества. И он, Петр, пожертвовал своим – ради своей страны. «Накажи меня, Боже, помилуй Россию» (97, 722).

Любимова пишет, что Петр «мог быть истинно великодушен, как и весьма жесток». Она обращает внимание на особенность мировосприятия того далекого времени, когда «пытки и казни были повсеместно достаточно заурадным явлением до последних десятилетий XVIII века...» (90, 764). Любимова также считает недоказанным факт, что Петр, якобы, принимал личное участие в стрелецких казнях, не говоря уже о самоличных пытках в застенке каземата.

Архетип дуалистического начала Добра и Зла в общественно-религиозном мировоззрении эпохи очень выразителен в этом литературном образе Петра Великого. Всю свою жизнь Петр считал, что направляет его рука Господня. Преступая через основную заповедь Божью «не убий», что часто означало массовые истребления людей, самодержец искренне расценивал свои действия как ведомые дланью Господней. И в своем убийстве сына Петр чувствовал, «как и во всей своей жизни, волю Высших Судеб» (97, 722). «Царь набожен. Сам читает Апостол на клиросе, поет также уверенно, как попы, ибо все часы и службы знает наизусть. Сам сочиняет молитвы для солдат» (97, 420).

На фоне кровавых деяний – массовых казней и убийств, на «кладбище языческих богов» совершается этот кошунственный, умопомрачительный карнавал ряженных полупьяных «святош», напоминающий языческую вакханалию. Этот карнавал является пародией на жуткую, похожую на дикую, буйную «вакханалию», реальность.

В лодке находились «шесть пар пустых, словно закупоренных бочек с кардиналами Всешутейшего Собора, сидевшими верхом и крепко привязанными, чтобы не упасть в воду (...) Далее следовал целый плот из таких же бочек с огромным чаном пива, в котором плавал в деревянном ковше, как в лодке, князь-папа, архиерей бога Бахуса. Сам Бахус тут же сидел на плоском краю чана» (97, 341-342). Разыгрывалась дикая вакханальная оргия, в которой шутовские кардиналы и другие «духовные лица», отдавая дань уважения мраморной Венере, напивались крепкой перцовой водкой. «Богиня, казалось, безгневно смотрела на эти кощунственные маски богов, на эти шалости варваров» (97, 343). И душа «родного ей бога Диониса» (97, 343) догорала в шутовском жертвеннике.

Главным администратором судебных дел, составителем Духовного Регламента был архиерей православной церкви Феофан. Он усердно проповедовал необходимость упразднения в России патриаршества и ратовал за назначение царя главой церкви: «...сущия же власти от Бога учинены суть. Тем же противляйся власти, Божию повелению противляется» (97, 636-637). Однако один из ярых приверженцев идеалов старой России говорит в романе такие слова: «От Бога всякая власть, а что не от Бога, то и не власть» (97, 640).

Безбожник и богохульник, этот Феофан при царе и народе объявляет, что все помазанные на царства есть «Христы Господни». «Казалось бы, земля должна, раскрывшись, поглотить богохульника, или попалить его огонь небесный» (97, 638). Однако этого не происходит. Вопиющим был факт, что этот «безбожник сочиняет Духовный регламент, от которого зависят судьбы русской церкви» (97, 636).

Роковым для царевича Алексея становится предательство святого отца, его духовника Варлаама. Незыблемый закон церкви гласит: «Иерей должен умереть, паче и мученическим венцом венчаться, нежели печать исповеди отрешить» (97, 630). Отец Варлаам в угоду государю выдает тайну исповеди

Алексея. После этого «церковь перестала быть церковью для царевича» (97, 688).

А ведь когда-то царевич почитал «священство (...) выше главы своей (...) и выше царства». Он, «среди общего поругания и порабощения церкви» в своем духовнике протопопе отце Якове «видел лицо самого Господа» (97, 483). Пока не выяснил, что его глубоко почитаемый и уважаемый духовник грешен не менее, чем обыкновенный вор и злодей, зять его подьячий Анфимов, нещадно грабивший вверенную ему Алексеем вотчину.

Карнавал на «кладбище богов» продолжается. Повод – посвящение дворца Лефорта ... богу Бахусу. Здесь – все наоборот, шиворот-навыворот, как на ведьмином шабаше – «вместо Евангелия (...) погребец со склянками различных водок», вместо церковного ладана – табак. Князь-папа в шутовском наряде, «в жестяной митре, увенчанной голым Вакхом, и с посохом, украшенным голою Венерою, благословляет гостей двумя чубуками...» (97, 514).

Гонения на братьев по вере протопопы Аввакума, на староверов – раскольников – во имя Господа, отличаются лютым изуверством. В застенках их и бьют, и ломают ребра, и сажает в прорубь, и сжигают. «Иных томили в хомутах железных», стягивающих «голову, руки и ноги в одно место», отчего «кости хребта по суставам» (97, 656) ломаются. И так далее. Впечатляет рассказ об одном очень стойком мальчике, которому прямо в церкви поп, дьякон и дьячки насильно влили в рот причастие, которое тот упрямо выплюнул. «Тогда диакон ударил его кулаком по скулам так, что отскочила нижняя челюсть. От этой раны страдалец умер» (97, 656).

Пародия на жуткий карнавал в реальной жизни... На этот раз она происходит прямо в церкви, где царь устроил шутовское венчание своих карликов: «...сам священник от душившего его смеха едва мог выговаривать слова. Таинство напоминало балаганную комедию» (97, 421).

Несчастные жертвы реформы Никона – гонимые раскольники еще со времен Тишайшего Алексея Михайловича уходили от мира в глухие леса и непроходимые болота, где жили общинами в скитах.

В одном из таких скитов – Долгие Мхи, на одном из братских сходов состоялось совещание по некоторым спорным богословским вопросам. Закончилось это совещание далеко не столь духовно, как следовало бы ожидать от представителей «истинного воинства Божьего». «...О. Спиридон схватил о. Трифилия за бороду, сорвал с него кафтырь и хотел ударить по плечи медным крестом. Но старец Пров вязовую дубиною вышиб у о. Спиридона крест из руки». (...) «...мелькали страшные лица, (...) разорванные книги, оловянные подсвечники, горящие свечи, которыми тоже дрались. В воздухе стояла матерная брань, стон, рев, вой, визг» (97, 666).

Староверовские проповедники самосожжения неустанно внушали смиренно им внешнему: «Ныне нам от мучителей огонь и дрова (...) там же – ангельские песни (...) и радование» (97, 667). Мережковский описывает страшную сцену добровольного самосожжения староверов в часовне – срубе из сухого леса, вместе с несмышленими детьми и с проповедником – старцем Корнилием во главе. Когда семилетняя Акулька вдруг осознав свою страшную участь, разразилась дикими воплями: «Не хочу гореть» (97, 675), старец Корнилий успокоил ее каким-то дурманом. Когда огонь стал распространяться, то «старец схватил новорожденную, перекрестил: «Во имя Отца, Сына и Духа Святого!» – и бросил в огонь – первую жертву» (97, 685). Сруб сгорел, а вместе с ним и несколько десятков самосожженцев. Кроме самого старца с учениками, которые в последний момент выбрались из горящей часовни через подземный ход, специально для этой цели устроенный под алтарем. «Так поступали почти все учителя самосожжения: других сжигали, а себя и ближайших учеников своих спасали для новой проповеди». «Умер для мира, воскрес для Христа», – ко-

щунствует старец. (...) На Океан гулять пойдем, в пределы поморские. Запалим и там огоньки! (...) Даст Бог, Россия и вся погорит, а за Россией – вселенная» (97, 687).

Так разыгрывается жуткий, умопомрачительный карнавал, на костях древних богов, в огне изуродованного христианства. «Погибает церковь, погибает вера, погибает все христианство» (97, 753).

«...Церковь старая не лучше новой» (97, 687) – вот печальная истина в век зарождающегося Просвещения. Мироззрение социума переживает свою очередную трансформацию, социально-чувственное умонастроение уходит в прошлое, и уже навсегда. Наступает век рационализма.

#### 4.4. Окно в будущее

«Спасение России – в науке» (97, 602). Это понимал отец русского Просвещения – Петр I. Однако расставание с мраком Средневековья было тяжелым – разгул церковного обскурантизма, еще прочные схоластические традиции, сопротивление новаторским идеям и реформам в известной мере препятствовали утверждению просветительских идеалов в стране. «Через тернии к истине» – вот как можно художественно определить тяжкую просветительскую деятельность Петра. «Решил ехать сам в чужие края за наукою. Когда узнали о том на Москве, патриарх и бояре, и царицы, и царевны пришли к нему, положили к ногам его сына Алешеньку и плакали, били челом, чтоб не ездил к немцам – от начала Руси того не бывало» (97, 602). Учили «из-под палки». «Укрывавшихся дворянских недорослей» возили в школы «под конвоем» (97, 372).

А вот в романе Мережковского мнение «заморских», иностранных представителей – резидентов о сущности русского Просвещения: «Истинное просвещение внушает ненависть к рабству. А русский царь, по самой природе власти своей – дес-

пот, и ему нужны рабы. Вот почему усердно вводит он в народ цифирь, навигацию, фортификацию и прочие низшие прикладные знания, но никогда не допустит своих подданных до истинного просвещения, которое требует свободы» (97, 431).

До свободы еще очень далеко. Да и возможно ли в условиях свободы и демократии просвещение народа огромной страны, направление ее по прогрессивному пути?

Трансформация мировосприятия социума рождает целую плеяду поэтов – классицистов (расцвет классицизма 20-е-60-е гг. XVIII века) и прозаиков эпохи Просвещения (приблизительно с 60-х гг.) (А. Кантемир, В. Третьяковский, М. Ломоносов, А. Сумароков, Н. Новиков, Д. Фонвизин, А. Радищев, Н. Карамзин и др.).

Классицизм зародился во Франции в XVII веке, в эпоху расцвета феодально-абсолютистского государства. Отражая идеалы абсолютизма, классицизм выдвинул, как известно, культ высшей гражданской ответственности, которой противопоставлялись личные чувства человека.

Декартовский рационализм вытеснил теологический подход к оценке сущности бытия и человека, противопоставив вере – разум, а декартовский дуализм (дух и материя в человеческой природе) обусловил идеал классицизма – «двух миров», чувственного и разумного, первому из которых соответствуют люди, для которых закрыто познание высших идеалов (в основном, это представители низших сословий), ко второму же принадлежат дворяне, постигшие и исповедующие принципы так называемого разумного существования.

Классицизм во Франции утверждался в атмосфере двух конфликтов: во-первых, с выражающей идеалы сопротивляющейся абсолютизму феодальной знати, литературой барокко (О. д'Юрфе, М. де Сюдери и др.), во-вторых, с так называемым бытовым реализмом буржуазии (П. Скаррон, Ф. Фуртьер и др.)

Ф. Малерб – первый французский классицист. Он установил «правила» для поэтического языка, стремясь к его чистоте и ясности, воспевал абсолютную монархию. Г. де Бальзак определил «правила» для национального прозаического языка.

Своего апогея французский классицизм достиг в трагедиях П. Корнеля («Сид», «Гораций», «Цинна» и др.), Ж. Расина («Андромаха», «Британник», «Береника» и др.), в которых с психологическим мастерством изображается конфликт между личным чувством индивида и его государственным долгом, а также в комедиях Ж.Б. Мольера («Тартюф, или Обманщик», «Дон Жуан», «Мизантроп и др.)

Русский классицизм своим формированием обязан не только влиянию французского классицизма, но и тем идеалам гражданственности и высших государственных ценностей, которые оставил в духовное наследие своей стране Петр Великий.

Конфликт между индивидом и государством, личными интересами человека и долгом перед своей страной – смысл, идея и основа литературы классицизма. В русском классицизме сюда еще примешиваются просветительная и сатирическая тенденции.

Антиох Кантемир создавал свои произведения в сложной атмосфере политических конфликтов между сторонниками реформ уже ушедшего из жизни Петра и приверженцами «старой России». В своих сатирах Кантемир обличал «церковников, «дворян злонравных», защитников старины и обскурантизма, ненавистников просвещения, «хулящих учение» (92, 17).

«До Антиоха Кантемира в России как-то в голову никому не приходило, что свои мысли и чувства можно выразить художественными языковыми средствами и, таким образом, сделать их предметом осмысления для многих. Его «Сатиры» были уже не прежним фольклором – литературой для себя, для своей завалинки, а именно сочинительством – литературой для массового просвещенного читателя» (147, 15).

Сатира I «На хулящих учение»:

О недовольстве церковников:

...Толкуют, всему хотят знать повод, причину,  
Мало веры подая священному чину... (66, 66)

О недовольстве невеж просвещением:

Силван другую вину наукам находит.  
Учение, говорит, нам голод наводит;  
Живали мы преж сего, не зная латыне,  
Гораздо обильнее, чем мы живем ныне... (66, 66)

Наука ободрана, в лоскутах обшита,  
Изо всех почти домов с ругательством сбита... (66, 69).

В Сатире II «На зависть и гордость дворян злонравных»  
изобличению подвергаются дворяне, похваляющиеся не про-  
свещением, а происхождением:

...Грамота, плеснью и червями  
Изгрызена, знатных нас детьми есть свидетель –  
Благородными явит одна добродетель (66, 78).

Мало ж пользует тебя звать хоть сыном царским,  
Буде в нравах с гнусным ты не различишь псарским...  
(66, 79).

Героический пафос в изображении своего государства:

Отверзла путь, торжественны врата  
К полтавским тем полям сия победа;  
Великий сам, о! слава, красота,

Сразил на них Петр равного ж соседа. («Похвала Ижер-  
ской земле и царствующему граду Санктпетербуогу») (66, 112).

М.Ломоносов был «певцом петровского периода русской истории» (92, 34). Сквозь патриотические и просветительские идеи его поэзии (личность в поэзии классицизма, как было отмечено выше, «растворялась» в возведенной до абсолюта ценности – государстве) просматривается, тем не менее, нравственно-независимый, созидающий Человек. Часто, это сам поэт:

Я знак бессмертия себе воздвигнул  
Превыше пирамид и крепче меди... (84, 145).

Конфликт между личным чувством индивида и его гражданским долгом решается в пользу государства.

Анакреон  
Мне петь было о Трое,  
О Кадме мне бы петь,  
Да гусли мне в покое  
Любовь велят звенеть... (84, 151).

Ломоносов  
...Мне струны поневоле  
Звучат геройский шум  
Не возмущайте боле,  
Любовны мысли, ум... («Разговор с Анакреоном»)  
(84, 152)

Герой, проливающий кровь во имя России – всепобеждающий и беспрекословный идеал:

...Над войском облак вдруг развился,  
Блеснул горящим вдруг лицом,  
Умытым кровием мечом,  
Гоня врагов, Герой открылся («Ода блаженныя памяти государыне императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года») (84, 125).

Восхваление просвещения:

...Науки юношей питают,  
Отраду старым подают,  
В счастливой жизни украшают,  
В несчастной случай берегут;  
В домашних трудностях утеха  
И в дальних странствах не помеха... (там же, с.136).

Прославление великого основателя новой России, заложившего град Санкт-Петербург – у В.Тредиаковского:

О! Боже, твой предел да сотворит,  
Да о Петре России всей в отраду,  
Светило дня впредь равного не зрит,  
Из всех градов, везде Петрову граду («Ода IV  
«Похвала Ижерской земле и царствующему граду Санкт-  
петербургу») (172, 113).

Прославление поэтом своего государства:

Коль в тебе звезды все здравьем блещут!

И россияне коль громко плещут:

Виват Россия! Виват драгая!

Виват надежда! Виват благая. («Стихи похвальные  
России») (172, 111)

В «Эпистоле о стихотворстве» А. Сумарокова конфликт между личными чувствами индивида и его гражданским долгом также решается в пользу государства.

Российский меч во всех концах вселенной блещет,

Творец таких стихов вскидает всюду взгляд,

Взлетает к небесам... (172, 167).

О просвещении:

Лишь просвещение писатель дай уму:

Прекрасный наш язык способен ко всему» (172, 173).

Итак, окно в просвещенное будущее героической России, которое с таким невероятным трудом, суровостью и силой «прорубил» Петр. «Отец русского Просвещения», Петр I навсегда остался в памяти народной как неутомимый труженик на благо отечества, победоносный и мудрый монарх. (Сказания: «О Петре Первом», «Петр Первый принимает совет пушечного мастера») (см. 105, 186-187). Образ прогрессивного царя и великого преобразователя нашел также отражение в романе А. Толстого «Петр Первый».

«Мрак» Средневековья навсегда уходит в прошлое, уступая место «яркому свету» Просвещения.

История многовековой социально-психологической трансформации подходит к концу. Да, впереди еще длинный путь

эволюционно-мировоззренческих модификаций социума России, но величайшей предпосылкой будущих духовных, культурных и научных достижений – прогрессивные идеалы «переломного века» – эпохи Просвещения.

#### **4.5. Низверженная Венера<sup>59</sup> жива!**

Проблема переосмысления религиозных постулатов в современное время очень ярко дает о себе знать на примере одной из ведущих мировых религий – христианства.

В романе Чингиза Айтматова «Плаха» мы прослеживаем концепцию неизменности, вечности человеческих пороков – на фоне естественной психологической особенности людей всех времен – недооценки данного печального факта. «И всякое поколение – а сколько с тех пор народилось, и не счесть – заново спохватывается и заявляет, что, будь они в тот день, в тот час на Лысой горе, они ни в коем случае не допустили бы расправы над галилеянином» (5, 132). Айтматов изображает ситуацию, когда очередного гипотетического Христа распинают в очередной раз. Распинают не в переносном смысле, а буквально – такую мученическую смерть в Моюнкумской степи принял альтруист, правдоискатель с благороднейшими намерениями «спасти мир» – Авдий Каллистратов – от рук жестоких, ничтожных людей.

Итак, грехи рода человеческого не смогли смыть ни воды Потопа, ни серный дождь Содомы и Гоморры, ни кровь, отдавшего себя в жертву Христа. Таково далеко не оптимистическое понимание морального состояния современного общества Айтматовым. Более того, в романе проскальзывает довольно смелая идея необходимости так называемого «современизирования» религий, их подстраивания под нужды и потреб-

---

<sup>59</sup> Греческая Афродита соответствует римской Венере.

ности нового общества: «... традиционные религии на сегодняшний день безнадежно устарели, нельзя всерьез говорить о религии, которая рассчитана была на родовое сознание пробуждающихся низов...» (5, 73). Носителю этой теории Авдию Каллистратову противопоставляется разумное суждение другого героя романа – Виктора Городецкого: «Ты программируешь Бога, а Бог не может быть умозрительно придуман, как бы это заманчиво и убедительно не выглядело» (5, 74).

В романе также подвергается переосмыслению и оценке парадоксальный факт, заключающийся в процессе неизбежной трансформации прекрасной, в высшей степени гуманистической религиозной идеи, на определенном этапе своего развития, – во зло в самом страшном своем проявлении: «...потом все было извращено и приспособлено к определенным интересам определенных сил, ну да это судьба всех вселенских идей» (5, 74). «Вне нашего сознания Бога нет» (5, 77), – убежденно провозглашает Авдий. «Моя церковь – это я сам. Я не признаю храмов и тем более не признаю священнослужителей, особенно в сегодняшнем их качестве» (5, 82).

Довольно интересный подход к пониманию личности самого Христа ненавязчиво, но интригующе прослеживается в романе. Речь идет об эпизоде решающего разговора Иисуса Христа с Понтием Пилатом. Заключение не прерывает шокирует пронизательного прокуратора своим сверхъестественным умом и бесстрашными, не вполне понятными ему высказываниями о каком-то грядущем Царстве Справедливости...

Это утро выдалось необыкновенно жарким, затихла вся природа, словно перед надвигающейся вселенской катастрофой. Но в небе парила одна единственная птица, «широко распахнув крылья, точно подвешенная к небу на невидимой нити...». Невидимая нить... Красивая метафора? Возможно, если рассматривать ее в отрыве от одной детали... Христос словно вскользь бросил на птицу «случайный взгляд» (5, 133).

На протяжении всей напряженной беседы Понтия Пилата и Иисуса Христа птица все кружила... Кружила тогда, когда заключенный отважно отверг правомерность власти кесаря (5, 153). Когда заявил нечто совсем непонятное для язычника Пилата: «Не я, кому осталось жить на расстоянии перехода через город к Лысой горе, приду, воскреснув, а вы, люди, пришествуете жить во Христе, в высокой праведности, вы ко мне придете в неузнаваемых грядущих поколениях» (5, 151). Когда предрек прокуратору: «...ты останешься в истории, Понтий Пилат» (5, 159). Кружа над головами двух собеседников, палача и жертвы, смертного и ...бессмертного, птица не покинула Христа и в его последнем пути на Голгофу. «А та птица (...) точно поджидаючи кого-то, наконец покинула свое место и медленно полетела в сторону, куда повели (...) преступника (5, 159).

Что есть эта птица над головой христианского Сына Божьего в романе «Плаха»? Чингиз Айтматов никак не объясняет тайнства своих мыслей.

В романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» образ Христа не похож на известный стереотипный библейский персонаж. Автор романа отвергает общепринятую версию о характере личности Христа и событий, описанных в евангелиях, влагая в уста самого Иешуа Га-Ноцри (Иисуса Христа) в том решающем разговоре с Пилатом объяснение происхождения якобы неверных евангельских сведений: «...ходит, ходит один с козлиным пергаментом и непрерывно пишет. Но однажды я заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего из того, что там написано, я не говорил» (27, 288). Иешуа имеет в виду Левия Матвея.

В булгаковской версии, Иисус – из города Гамалы, он не знает, кто он «по крови» (27, 287) и не помнит своих родителей. «Мне говорили, что мой отец был сириец» (27, 287). Даже Айтматов не опровергает общепринятую библейскую версию о детстве Христа (эпизод пребывания пятилетнего Иисуса с

его семьей в Египте из-за преследования царя Ирода) (см. 5, 145-146).

Известный евангельский эпизод о торжественном въезде в Иерусалим верхом на осле Христа под приветственные крики народа также, в трактовке Булгакова, оказывается вымыслом. «У меня и осла-то никакого нет, игемон», - говорит Пилату Иешуа, – «Пришел я в Ершалаим точно через Сузкие ворота, но пешком, в сопровождении одного Левия Матвея, и никто мне ничего не кричал, так как никто меня тогда в Ершалаиме не знал» (27, 293).

Более того, мы не видим с булгаковским Христом его учеников и соратников – известных библейских персонажей, кроме Матвея, который, оказывается, и фиксировал-то события неверно, а также Иуды, который вовсе и не лишил в раскаянии себя жизни, а был зарезан за свое предательство по тайному приказу самого Пилата (см. 27, 579, 588). Пилат говорит: «...хотя мы и не можем обнаружить – в данное время, по крайней мере, – каких-либо его поклонников или последователей, тем не менее ручаться, что их совсем нет, нельзя» (27, 576).

Христос погребен в общей яме, с двумя другими казненными преступниками – Дисмасом и Гестасом, в ущелье к северу от Ершалаима, также по приказу Пилата: «...похорнить их в тайне и в тишине, так, чтобы о них больше не было ни слуху, ни духу» (27, 576-577). Опытавательный знак общей могилы был известен некоему Толмаю (27, 598). И все. Никаких последующих чудес.

Несмотря на кажущуюся заурядность Иешуа, его покорность, кротость, наивность и даже некоторую приниженность, проницательный Пилат чувствует в нем что-то необычное. Пытаясь разобраться в странном арестанте, он не может подавить в себе необъяснимое чувство симпатии к этому человеку без рода и без племени, или «бродяге», как он сам его называл (27, 287). Смятение перерастает в изумление, когда Иешуа, словно невзначай, шокирует его своей неестественной осве-

домленностью о его, Пилата, личных проблемах. Нет, не о новом, грядущем «храме истины» поведал сейчас заключенный прокуратору. «Истина прежде всего в том, что у тебя болит голова, и болит так сильно, что ты малодушно помышляешь о смерти...» (27, 290).

Для Иешуа все – добрые люди. И убийцы, и воры, и его собственные мучители... Пилат вначале насмехается над этой его, с первого взгляда, не совсем здравой манерой всех считать добрыми: «...злых людей нет на свете...» (27, 293). Однако здесь прослеживается достаточно глубокий смысл божественного предопределения – действия и предателя Иуды, и жестокого прокуратора Иудеи Пилата – это лишь необходимые звенья в великой цепи событий, которая означала рождение новой истории, ознаменованной возникновением новой религии. Ведь, вероятно, именно поэтому распятый Иешуа Га-Ноцри перед самой смертью сказал, что «...благодарит и не винит за то, что у него отняли жизнь» (27, 576). Одновременно с этим, соответствуя созданному Булгаковым образу, он «все время улыбался какой-то растерянной улыбкой» (27, 576).

Булгаковский герой Мастер, написавший эту историю о Христе, «не заслужил света, он заслужил покой...» (27, 633).

В романе – бестселлере начала XXI века Дэна Брауна «Код да Винчи» проблема переосмысления религиозных постулатов в современное время дает о себе знать с наибольшей силой.

Тайные братства, тайный код на картине – шедевре Леонардо да Винчи, бесконечная дешифровка криптографических записей, анаграмм, монограмм, пиктограмм, идеограмм и т.д. на протяжении всего романа ведут героев к разгадке якобы шокирующей истины, связанной с идентификацией личности самого Христа и тайного значения, обросшей легендами, веками безнадежно искомой многочисленными искателями приключений христианской реликвии – грааля. Но это

еще не все. Истина также состояла и в том, что Священная языческая богиня, прекрасная Венера, символ «священного женского начала» – никогда не умирала...

Главный герой романа, всезнающий профессор Лэнгдон объясняет своей собеседнице Софи: «...традиция поклонения богине была основана у братства<sup>60</sup> на веровании, что могущественные люди эпохи раннего христианства «обманывали» мир, пропагандируя лживые идеи. Идеи, обесценивающие значение женского начала и возвышающие значение начала мужского» (25, 151).

И им это удалось. Еще сильные традиции языческого матриархата путем «демонизации» священного женского начала искоренялись, уступая место патриархальному христианству. В язычестве женщина воспринималась как дарительница и создательница жизни, владельница глубочайших таинств деторождения, а значит – властительница мира. В каноническом христианстве – женщина – нечиста по своей природе, родоначальница и продолжательница греха. Профессор Лэнгдон в своем расследовании тайны грааля, опираясь на собственные теологические, криптографические и научные познания, говорит: «Именно человек, а никакой не Бог придумал концепцию первородного греха. Ева вкусила от яблока и вызвала тем самым падение рода человеческого. Женщина, некогда священная дарительница жизни, превратилась во врага» (25, 289).

Герой романа Тибинг также утверждает: «Именно с Книги Бытия началось низвержение богини» (25, 289).

Однако «с появлением христианства старые языческие религии не умерли» (25, 289). Грааль в романе – ни что иное, как символ утраченного женского начала, «потерянной богини», а рыцарские братства, якобы, охраняющие его – на самом деле являлись хранителями этой, как оказалось, бессмертной боги-

---

<sup>60</sup> Преорат Сиона – антагонистическое Церкви сообщество

ни, низвергнутого Церковью символического образа священного женского начала (см. 25, 153).

Утраченное женское начало – это не только низверженная столпами новой религии священная языческая богиня. Код да Винчи скрывает и конкретный женский образ, в котором воплощалось священное женское начало – Марию Магдалину, якобы жену Иисуса Христа, носившую во чреве своем (символическом граале) – его потомство. «Сосуд с кровью Христа», то есть грааль, или Санграл – ни что иное, как символ женского лона Марии Магдалины, несущем «царскую кровь» Иисуса Христа.

«И не иначе умели они любить своего Бога, как распяв человека!» (117, 88).

Та же мысль высказывается в «Плахе» Айтматова: «... если бы Христос не был распят, он не был бы Господом» (5, 74).

В романе «Код да Винчи» красной нитью проходит идея, за которую ее автор изрядно поплатился бы в эпоху инквизиции. А именно: отвергается божественность Христа и утверждается его самая обыкновенная земная человечность (брак с Марией Магдалиной, истинная сущность которой, якобы, совершенно не соответствовала созданному церковниками каноническому образу нечистой, грешной женщины). И доказательство этого разрушительной силы факта небожественности Христа, факта, способного уничтожить вековечные устои одной из мировых религиозных идеологий, повергнуть в необратимую катастрофу миллионы умов и повернуть естественный ход истории вспять – спрятано за «семью криптографическими печатями», сокрыто от глаз людских вековечными тайнами, хранителями которых, самими что ни на есть, хитроумными способами, из поколение в поколение и являются в романе представители древнего братства «Преорат Сиона». «Ранняя церковь, – говорит Тибинг, – боялась, что если эта ветвь рода Христова разрастется, то выплывет тайна Христа и Магдалины, а это подорвет устои католической доктрины о

Мессии божественного происхождения, который никак не мог вступать в связь с женщинами» (25, 311).

«Нет на свете более внушаемых людей, чем те, кто призван внушать» (25, 284). Возможно, большинство церковников действовали искренне, фанатично и свято охраняя собственный взгляд на созданный ими же определенный порядок вещей...

Сенсационные сведения, представленные Дэном Брауном в его романе «Код да Винчи», конечно же, всего лишь неплохо слаженная версия, основанная на шатких, косвенных доводах и отсутствии доказательств. Однако, как нам кажется, более яркого примера проблемы переосмысления религиозных постулатов в наши дни представить очень трудно.

В романе – бестселлере начала XXI века Януша Вишневского «Одиночество в сети» поднимается одна из актуальнейших проблем современного общества – беспросветного, безнадежного, безысходного одиночества. Одиночества вне Бога и без Бога. В этом шестимиллиардном человеческом муравейнике – миллионы и миллионы брошенных страдающих душ оказываются на грани между жизнью и смертью, и часто добровольно преступают эту *грань*...

«Знаешь ли ты, что по убеждению людей одиночество – наихудший род страданий?» (30, 102), – говорит один из героев.

Уже первые строки романа создают гнетущую атмосферу обреченности. Одиночество, которое приводит людей к суициду. «С одиннадцатой платформы при четвертом пути железнодорожной станции Берлин – Лихтенберг бросается под поезд больше всего самоубийц...» (30, 9).

Типичный вопрос одинокого человека самому себе: «Да существует ли кто-то, кто подумает обо мне сегодня?» (30, 13).

Стремительный рост цивилизации, прорыв в области научно-технических достижений, бесчисленные умные теории, растерянные, потерявшие веру в святые идеалы люди, бешеный ритм жизни порождают неизлечимую пандемию: имя ей – равнодушие друг к другу. Это предreshает трагический

конец многих, делая их слабыми, уязвимыми, одинокими. Реальные неудачи и горести подталкивают этих людей туда, во тьму, в неизвестность, за *грань*...

Небольшая вставная новелла в романе рассказывает о трагической любви двух сердец. Трагической потому, что принадлежали они современным католическим монаху и монахине – Анджею и Анастасии. Безудержное влечение друг к другу, в конце концов, делает их тайную любовь – явной, и людское ханжество, как обычно, в очередной и не последний раз, вступает в свои незыблемые права. Осуждение, травля, и даже незаконные действия в отношении двух влюбленных.

Когда Анастасия, после долгого мужественного сопротивления, наконец, не выдерживает и преступает *грань*, Анджеей ломается духовно. На его плече появляется татуировка, смысл которой – это страшный протест, разочарование, горе, одиночество... «Бога нет»... Бога нет. Вот он новый идеал нашего времени для многих, новый способ переосмысления религиозных постулатов в современной жизни. Радикальный, отчаянный, но существующий.

Главный герой романа – Якуб ощущает бесконечную пустоту внутри своей глубокой, тонкой, страдающей души. В молодости – страдания, трагическая любовь, в настоящем – воспоминания об этой любви и непрестанные посещения могилы возлюбленной. Такова теперь его жизнь, и он почти уже на *границе*...

Неожиданно словно забрезжил рассвет. Он не одинок, жизнь наполнена смыслом... Любовь его, правда, пока виртуальна.

Чем дальше, тем чувства его глубже. Да он и не мог иначе. Затем встречи. Он уже и жизни не мыслит раздельно от нее. А она... так и не решилась изменить для него свою жизнь. И забрала навсегда у него то, что он мечтал иметь только вместе с ней... Еще не рожденное дитя.

Последнее, двести девяносто четвертое интернетное послание любимой женщине осталось без ответа также, как и

предыдущие двести девяносто три: «Почему все покидают меня? (...) Прошу тебя, найди меня. Спаси!» (30, 393-394).

Якуб не выдерживает одиночества. Как тот бродяга, с которым он разговаривал на этом перроне год назад. Вокзал Берлин-Лихтенберг...

«Сегодня он встретит всех, кого любит. Почти всех» (30, 397). Сегодня он перейдет *грань*.

\* \* \*

Итак, в данном исследовании мы проследили процесс трансформации личности и общества Европы, Ближнего Востока, России в историческом, психологическом, религиозном аспектах. Мы показали сложные эволюционно-мировоззренческие модификации общества на протяжении большей части его исторического развития, определили те механизмы, которые приводят в движение сложнейшие социально-психологические процессы, порождающие трансформацию и прогресс.

Новое всегда приходит на смену старому. Порой, кажется, что старое ушло безвозвратно. Но часто это иллюзия. Старое оказывается плотью и дыханием нового!

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, история эволюционно-мировоззренческих модификаций, трансформации личности и общества в историческом, психологическом, религиозном аспектах имела очень сложный и кровавый путь. Социальные конфликты явились необходимыми прогрессивными катализаторами этой трансформации, теми мощными общественными «импульсами», что инициируют историческое развитие.

Факт противостояния, или, как мы обозначили в работе, дуалистического (или дихотомического) мировосприятия заложен глубоко в массовой психологии человечества, он обусловлен его исконным подсознательным архетипом, является основополагающим звеном почти всех ведущих мировых религий прошлого и настоящего.

Опираясь на исследования ряда социальных психологов и психоаналитиков (Э.Дюркгейма, Ш.Блонделя, П.Жане, Р.Мандру, И.Мейерсона, З.Фрейда, Л.Анцыферовой, Б.Парыгина, В.Крамника и др.), мы показали известную взаимосвязь между изменением, вследствие социальных конфликтов, исторических условий жизни и социальной психологией социума, между психологией конкретной личности и массы в целом (социальная психология личности), вскрыли причины зарождения и развития инсургентных движений как следствия социальных конфликтов.

Исследование проблемы эволюционно-мировоззренческих модификаций личности и общества в истории (на материале мифологии, сказаний, памятников письменности, а также произведений художественной литературы) неразделимо связано с анализом особенностей мировосприятия социума определенных эпох. Поэтому в нашей работе мы уделили достаточное внимание исследованию социальных стереотипов, религиозного и социального мировоззрений, психологических особен-

ностей общества каждого исторического периода, перед тем, как показать очередную трансформацию личности и общества в решающие моменты истории смены социальных формаций и религиозных систем.

Исследование особенностей мировосприятия общества каждой определенной эпохи неразделимо сопряжено с уяснением типа социального умонастроения.

Прослеживая историю эволюционно-мировоззренческих модификаций социумов Западной Европы, Ближнего Востока, России, мы обнаружили интересный феномен: схожесть, идентичность религиозно – психологического, культурного, творческого развития этих народов. При этом, опираясь на факты, мы показали, насколько, по большей части, несостоятельна версия не только «бродячести» сюжетов (А. Веселовский), но и вообще какого-либо взаимоперенимания стереотипных «модулей и схем» восприятия мира и поведения – народами, территориально достаточно отдаленными друг от друга. Мы представили иное объяснение этого феномена, а именно так называемую конвергенцию, когда в психологии, культурах разных народов, независимо друг от друга, возникают схожие явления.

Однако все же это не значит, что теории «бродячих сюжетов» А. Веселовского в жизни нет места. Анализируя отрывок из древнего памятника письменности – Ветхого Завета о постигшем род людской Потопе – как пример, в котором отражены особенности специфического мировосприятия древних, автор работы сравнивает содержание этого отрывка – с легендами других народов с аналогичным семантическим стержнем. Делается и обосновывается вывод, что в данном случае, факт сюжетной конгенитальности в мифах разных народов объясняется не феноменом конвергенции, а явлением «бродячести» сюжетов.

Начав прослеживание трансформации личности и общества с самых ранних этапов развития человечества, мы углуби-

лись в проблему происхождения религии вообще, опираясь на древнегреческие мифы, литературу, созданную на их основе и психоаналитическую теорию З. Фрейда. Исследование данной проблемы дало нам ясное понимание особенностей мировосприятия древнего социума, его нравственно-религиозного становления, а также процесса религиозно-психологической общественной трансформации. Также, на материале скандинавской мифологии и, созданной на ее основе, исландской литературы нами была проанализирована другая версия о происхождении религии («Эвгемеризм»), которая тоже во многом раскрывает особенности мировоззрения древнего социума.

Исследуя особенности мировосприятия античного общества, мы не могли подробно не остановиться на присущих ему представлениях сущности «бессмертия», нашедших отражение в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера, а также в древнегреческой мифологии. Интерпретация академиком А. Лосевым некоторых гомеровских стихов дает нам достаточно глубокое понимание индивидуально-эсхатологических представлений античного социума. Анализ проблемы дается в параллели с аналогичными, в данном тематическом плане, шумеро-аккадскими мифами.

В нашем исследовании умонастроение социума ранней античности определяется как социально-чувственное, в свете этого такое социальное чувство, как судьба воспринимается людьми с позиции ее фатализма. Об этом свидетельствует ряд мифов с идеей трагической неотвратимости рока. Вместе с тем, понимание судьбы греками античной классики намного более сложно, нежели простое убеждение в ее фатализме. Судьба – это некая запредельная категория, изменение которой все же возможно, но проблематично для простого смертного тем, что оно, это изменение, никак не может быть ему известно.

Вместе с тем, факт обреченности судьбой древнего грека вовсе не означал того, что он не хотел ее предугадать. Сооб-

разно этому, в работе исследуется такая особенность мифологического мироощущения, как вера в пророчества оракулов. Также делается вывод о том, что именно эта особенность создавала благодатные условия для манипуляций большой и малой политикой в своих интересах – представителями жреческой касты.

Анализ особенностей мифологического мировосприятия социума с позиции условного деления его на дорефлективное и рефлективное позволяет «наглядно» уяснить процесс общественных эволюционно-мировоззренческих модификаций. Период дорефлективной (иначе буквальная) мифологии постепенно сменяется периодом так называемой рефлексии, то есть развития и расцвета античной философии.

С точки зрения герменевтического толкования в работе исследуется так называемое «подсознательное» в глубинах мифологических сюжетов, что во многом позволяет определить особенности трансформации мировосприятия личности и общества в определенные периоды развития, а также раскрыть сложнейшие подсознательные психоаналитические процессы в психологии индивидов.

Проблема такого социально-психологического явления, как конфликт очень ярко отражает особенности мировосприятия античного общества. Данная проблема рассматривается в работе через призму отношения античного человека к самому главному для него «институту» власти – к пантеону богов.

Дальнейшая трансформация общественного развития знаменуется завершением классического периода античности и вступлением древнегреческого социума в эпоху эллинизма, с его рациональным, «интеллектуальным» умонастроением. Так, к известному пониманию фатализма судьбы примешивается и чувство личной ответственности за события.

Эпоха раннего эллинизма ознаменована таким всемирно-историческим феноменом, как личность Александра Македонского. Вся его жизнь, убеждения, философские воззрения яв-

ляют собой яркий образец мировосприятия социума этого периода.

Эгалитаристская политика владыки Запада и Востока вскрыла, вступившие в непримиримые противоречия, особенности мироощущений двух миров. В этой связи в работе тщательно исследуются и сопоставляются данные особенности, что позволяет ясно представить глубокие мировоззренческие различия и несовместимость греческого и персидского социумов.

I век н.э. – переломный в истории человечества. Рациональное устроение эпохи эллинизма постепенно подготавливает глобальную трансформацию мировосприятия общества, заключающуюся в смене религиозных систем – политеизма монотеизмом.

Подобная ломка вековых духовных устоев общества происходит с максимальной для него болезненной осязаемостью, языческие боги цепляются за жизнь, новый, единый Бог еще очень слаб... Конфликт эстетического, гедонистического мирозерцания эллина с нравственно-аскетическими идеалами монотеистической религии, в конце концов, заканчивается победой нового мировоззрения. Теперь настала очередь попрания языческих авторитетов, символов и атрибутов – старый мир безжалостно уничтожается, новый – уверенно воцаряется в возросшем мировосприятии социума.

Однако эпоха мрачного Средневековья показала всю неспособность человеческой природы выдержать весь тот широкий свод морально – аскетических законов, что несла с собой христианская религия. Здесь мы наблюдаем процесс неизбежной, временной трансформации прекрасной, в высшей степени гуманистической идеи – во зло в самом страшном своем проявлении. (Жестокости «Пляски смерти», «охота на ведьм», инквизиция и др.) (Подобная трансформация, только сообразно собственным колоритным особенностям, была характерна большинству мировых религий на определенном этапе своего развития). Жуткой «пляской смерти» аутодафе,

мракобесием и массовыми эпидемиями Западная Европа вступает в эпоху Возрождения.

Проследивание в работе трансформации гуманистического начала в мировоззрении социума, с самых ранних этапов истории человечества, мифологической ее поры – и по, условно говоря, наши дни – приводит к выводу, что гуманистическое начало, все же, на пути к победе.

Исследование проблемы конфликта между гениальной, неординарной личностью и обществом (на примере исторических личностей) подводит к заключению о неотвратимой закономерности этого конфликта.

Исследование трансформации социально-психологических явлений (на примере произведений художественной литературы) доказательно обосновывает основополагающий тезис нашей работы о том, что конфликт является движущей силой любого прогресса.

Индивидуально-эсхатологические представления средневекового социума базируются на непреложном постулате провиденциализма миропонимания. Освободившись из плена фатальной судьбы, человек попадает в плен единого для всех божественного предопределения. Существенная трансформация индивидуально-эсхатологических представлений человека Средневековья отражена в бессмертной «Божественной комедии» Данте.

Толчком к трансформации восприятия личности средневековым социумом послужила концепция Фомы Аквинского. Прогрессивный философ, можно сказать, оказался родоначальником, явившейся одной из основных тенденций в системе ренессанских воззрений – идеи гуманизма.

Рациональное умонстроение общества, характеризующееся секуляризацией общественного сознания, распространением идей гуманизма и духовной свободы обусловило появление антиклерикальной литературы. Чем сильнее пылали костры инквизиции, тем громче и отчаяннее звучали голоса

протеста против мрачных пережитков эпохи Средневековья. Роман Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» является вершиной сатирического творчества писателей Ренессанса. В нем очень ярко отражен конфликт двух антагонистических миров – уходящего церковно-схоластического и наступающего века Возрождения.

Исследование проблемы трансформации архетипа комедийного самовыражения социума (Юнг), отраженной в мифологии, памятниках письменности, а также художественной литературе, приводит к умозаключению, что так называемое «дионисийское начало» имеет две разновидности проявлений в истории человечества. Первая: выброс отрицательных, обусловленных тяжелыми буднями, эмоций – в карнавальное, «смеховое», оргийное (вакханальное) веселье, в проявление «мира – наизнанку», «наоборот», а в литературе – в изображение «перевернутой с ног на голову» действительности, гротескных образов и т.д. Вторая: проявление «дионисийского начала» как самой злой силы, трансформирующейся в жесточайшие, карнавально – абсурдные, но реальные инсургентные движения, направленные против существующего института власти.

Трансформация одного из элементов коллективного бессознательного – исходного архетипа «самость» (Юнг) в средние века в Европе приводит к зарождению рыцарского идеала, сформировавшего целую рыцарскую эпоху, с присущими ее обществу неповторимым мировоззрением и стереотипом поведения. Этот рыцарский идеал далеко не всегда вписывался в законы реальной действительности, но нашел яркое отражение в эпической литературе Средневековья.

Прослеживание эволюционно-мировоззренческой трансформации личности и общества на Востоке приводит к выводу о том, что одним из дальнейших самовыражений архетипа «самость» является феномен религиозного развития человечества, которое, соответственно, происходит по единой «схе-

ме» как на Западе (Европа), так и на Востоке (Ближний Восток): политеизм – возрастание религиозного самосознания – монотеизм – стагнация гуманной религиозной идеи – во зло в реальной действительности – возрожденческие гуманистические тенденции, антиклерикализм, открытое стремление к духовной свободе и т.д.

Исследование древнего памятника «Авеста» позволяет нам уяснить многие особенности мировосприятия социума древнего Востока, например происхождения дуалистического мироощущения, обусловленного экстраполяцией собственно-го, тесного мирка, представляющего собой перманентно конфликтное противостояние оседлого населения, олицетворенного «светом» и разбойничающих кочевников, олицетворенных «тьмой» – на все миропонимание в целом. Также в этом памятнике отражены эсхатологические представления древнего восточного социума. Более того, в самой «Авесте» прослеживается процесс эволюционно-мировоззренческой трансформации – постепенный переход от древнего идолопоклонства к зороастризму (царь Кави-Виштапс, благодушно отнесшийся как к самому Заратуштре, так и к его учению).

Поэма «Шах-наме» Фирдоуси вобрала в себя многие идейные и сюжетные особенности «Авесты». В этом произведении также прослеживается мировоззренческая трансформация общества периода перехода от идолопоклонства к зороастризму.

Сопоставительный анализ нескольких мидийских легенд, нашедших отражение в «Истории» Геродота и определенных древнегреческих и скандинавских мифов выявляет сюжеты с общим семантическим стержнем, что в очередной раз доказывает, имеющий в данном случае место, феномен конвергенции. Явление этого феномена также дает о себе знать и тогда, когда мы, прослеживая процесс трансформации элементов первобытных представлений – в мифологические образы, обнаруживаем идентичные сюжетные особенности в фольклоре у психологически совершенно разных и отдаленных друг

от друга народов. Автор данной работы находит идентичные черты у образов, нашедших отражение в азербайджанском эпосе «Деде Коркуд» (Деде Коркуд), в скандинавской мифологии «Старшая Эдда» (Один), а также в персидском фольклоре, нашедшем поэтическое воплощение в «Шах-наме» Фирдоуси (Дастан Заль).

Проанализированные с точки зрения идейного содержания азербайджанские легенды об Александре Македонском раскрывают особенности мироощущения древнего народа Азербайджана.

Исследование проблемы трансформации архетипа «амазонского начала» в женских образах, нашедших отражение в сказаниях, эпосах и художественной литературе Ближнего Востока выявляет исторические личности и эпические персонажи бесстрашных, схожих с легендарными амазонками, женщин – воительниц – Томирис, Гурдафарид, Сельджан-хатун, Бану-Чичек и др. Данное исследование позволяет сделать вывод, что архетип «амазонского начала» присущ мировосприятию восточных народов (Азербайджан, Иран), трансформировавшийся в эпическую и художественную литературу соответственными женскими образами.

Дальнейшее прослеживание трансформации личности и общества стран Ближнего Востока показывает, что феодальные отношения здесь довольно долго (приблизительно до VII в. н.э.) уживались с политеистическим мировоззрением. (В отличие от Европы, где психологическая трансформация социума, приведшая к гибели язычества и воцарению Единого Бога, предшествовала наступлению феодализма).

Первый и решающий импульс начала процесса трансформации социально-религиозного мировоззрения дает о себе знать, как известно, в Мекке. В обществе постепенно складываются предпосылки к утверждению рационального умонастроения в отношении старых верований.

В Иран и Азербайджан монотеистическая религия пришла, как мы знаем, под флагами звезды и полумесяца и под сталью острых мечей. Соответственно, здесь нельзя говорить о каком-либо постепенном, естественном процессе трансформации религиозного мировоззрения социума – именно религиозный конфликт, спровоцированный арабским нашествием, послужил мощным толчком к началу процесса эволюционно-мировоззренческих модификаций общества.

Беря за основу постулат о том, что быт и культура народов всего халифата являет собой нравственно-культурное единство, мы исследуем дальнейшую трансформацию восточного социума на примере арабской литературы. При анализе творчества поэта Кайса ибн Аль – Мулавваха мы приходим к определенной позиции в спорном вопросе относительно прототипа известного образа – страдальца Медждуна.

Анализ особенностей арабской литературы показывает, что трансформация мировосприятия социума халифата приводит к образованию новых жанров.

Идейно-художественный анализ некоторых сказок из «Тысячи и одной ночи» позволяет нам проследить процесс утверждения монотеистического социально-чувственного умонастроения – мусульманская религия входит глубоко в сознательную жизнь средневекового общества.

Трансформация исламской религии на одном из этапов своего развития имела результатом естественную модификацию гуманистической, в высшей степени положительной идеи – в отрицательное проявление. Это явление отразилось в творчестве поэтов восточного Ренессанса – Хагани, Низами, Насими, Физули.

Исследование в работе особенностей феномена восточного Возрождения определяет место последнего – в мировом культурно-историческом процессе.

Также как на Западе Фома Аквинский, на Востоке Абу Хамид Ал-Газали сыграл решающую роль в утверждении гума-

нистических тенденций в мировосприятии передового социума, нашедших отражение в творчестве поэтов восточного Ренессанса. Обществом постепенно овладевает рациональное умонастроение.

Идейно-художественный анализ творчества Хагани и Низами помогает уяснить всю глубину и характер конфликта, который всегда имеет место между гениальной личностью и обществом, а также властью.

Одной из трансформаций исламской религии явился суфизм. Будучи ярким выражением духовной жизни Востока, суфизм сам постепенно трансформировался, подвергаясь ощутимым влияниям буддийской, индуистской, персидской и др. философских течений. Самые существенные модификации, отраженного в суфийской литературе суфизма (поэты – Руми, Аттар, Шабистари, Халладж и др.) произошли под влиянием идей неоплатонизма.

Одна из трансформаций суфийской философии приводит к зарождению в ее недрах хуруфизма, широкомасштабное проявление которого было обусловлено назреванием мощного социального конфликта. Суфийские и хурруфитские идеи нашли свое отражение в творчестве Фазлуллаха Наими, Имадеддина Насими и др.

В творчестве поэтов восточного Возрождения – Физули, Низами, Хайяма, Хафиза воплотились присущие данной эпохе веяния и тенденции – гуманизм, антиклерикализм, открытое провозглашение духовной свободы и права на идейную и реальную независимость.

В основу исследования проблемы конфликта и эволюционно-мировоззренческих модификаций личности и общества России положен витальный феномен архетипа дуалистического противостояния Добра и Зла. Этот исконный архетип трансформировался в фольклоре в конвергентные образы, олицетворяющие темные и светлые силы. Трансформация общественного мировоззрения, обусловившая смену язычес-

тва единобожием, создает духовные стереотипы, в результате которых рождаются зооморфные образы, воплощающие собой языческое зло. Борющиеся с подобными силами зла и побеждающие их герои олицетворяют собой Добро – новую, христианскую религию.

Исследование особенностей древнерусского фольклора приводит автора к выводу, что трансформация исконного общечеловеческого дуалистического архетипа Добра и Зла проявляется в нем образами, которые не всегда соответствуют характеру реальных прототипов. Это говорит о сложном симбиозе двух антагонистических начал, о, порой, едва заметной грани между ними.

Архетип дуалистического начала Добра и Зла в мировоззрении социума Древней Руси проявляется по той же, обусловленной конвергенцией, «схеме», что в общественном мировосприятии Европы и Ближнего Востока. Суровое мироощущение, сопротивление языческого мира наступлению единобожия, победа монотеизма, затем – временная трансформация религиозной гуманистической идеи – во зло в реальной действительности (социально-чувственное умонастроение), далее – процесс эволюционно-мировоззренческих модификаций в плане зарождения идей гуманизма (рациональное умонастроение).

В истории психологического формирования социума Руси имело место и выражение архетипа «дионисийского начала» («Слово Даниила Заточника»), и «карнавалы абсурда» времен царствований Ивана Грозного и Петра Великого (Д. Мережковский «Христос и Антихрист (Петр и Алексей)»).

Однако самое страшное Зло отступило. Где-то там, в далеком отсвете яркого света русского Просвещения виднелась тень истинного Добра.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *На русском языке:*

1. Абдулла К. Тайный «Деде Коркуд». Баку: Мутарджим, 2006, 348 с.
2. Авеста в русских переводах (1861-1996). С-П, 1998, 480 с.
3. Аджи Мурад. Полынь половецкого поля. М.: ТОО Пик-Контекст, 1994, 350 с.
4. Азербайджанский фольклор. Сборник. Б.: Гянджлик, 1990, 328с.
5. Айтматов Ч.Т. Плаха. Фрунзе: «Кыргызстан», 1987, 320 с.
6. Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч.1., вопр. 1-43. Киев.: Эльга, М.: Ника-Центр, 2002, 559 с.
7. Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч.1., вопр. 44-74. Киев.: Эльга, М.: Ника-Центр, 2002, 335 с.
8. Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч.1., вопр. 75-119. Киев.: Эльга, М.: Ника-Центр, 2002, 575 с.
9. Алиев К. Митридат из Атропатены. Баку: Язычы, 1986, 190 с.
10. Анцыферова Л. К проблеме изучения исторического развития психики // История и психология. М.: Наука, 1971, с. 63-89.
11. Апт С. Античная драма. Вступительная статья. Библиотека всемирной литературы, т.5. Античная драма. М.: Художественная литература, 1970, с. 5-34.
12. Апулей. Метаморфозы, или золотой осел. Библиотека всемирной литературы, т.7, М.: Художественная литература, 1969, с. 349-544.
13. Баландин Р. К. Сто великих богов. М.: Вече, 2003, 432 с.
14. Балашов Н. Эпоха Возрождения и новелла. Вступительная статья. Европейская новелла Возрождения. Библио-

тека всемирной литературы, т.31, М.: Художественная литература», 1974, с. 5-30.

15.Бахтин М. «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». М.: Художественная литература, 1965, 518 с.

16.Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972, 470 с.

17.Белинский В.Г. Сочинения Александра Пушкина. – Статья вторая // Белинский В.Г. Статьи и рецензии (1843-1848), т. III, М.: ОГИЗ, 1948, 293 с.

18.Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1966, 280 с.

19.Бертельс Д. Предисловие. А. Мец. Мусульманский Ренессанс. М.: Наука. Главная редакция Восточной литературы, 1973, с. 3-13.

20.Бертельс Е. Низами и Фирдоуси // Низами. Сборник второй. Б.: Азернешр, 1940, с. 38-85.

21.Боккаччо Д. Декамерон. Библиотека всемирной литературы, т.29, М.: Художественная литература, 1970, 703с.

22.Босворт К. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеологии. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы», 1971, 324 с.

23.Брагинский И. Древнеиранская литература. Вступительная статья. Поэзия и проза древнего Востока. Библиотека всемирной литературы, т.1, М.: Художественная литература, 1973, с. 491-502.

24.Брагинский И. Поэзия мирового звучания. Вступительная статья. Ирано-таджикская поэзия. Библиотека всемирной литературы, т.21, М.: Художественная литература, 1974, с.5-20.

25.Браун Д. Код да Винчи. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009, 542 с.

26.Брант С. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала глупости и др. Библиотека всемирной литературы, т.33, М.: Художественная литература, 1971, 767 с.

27.Булгаков М. Белая гвардия. Мастер и Маргарита. Минск: Мастацкая літаратура, 1988, 670 с.

28.Вергилий. Буколики, Георгики, Энеида. Библиотека всемирной литературы, т.6, М.: Художественная литература, 1971, 417 с.

29.Веселовский А. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989, 405 с.

30.Вишневский Я. Ночь после бракосочетания. Любовница. С-П.: «Азбука-классика», 2007, 31 с. Вишневский Я. «Одиночество в сети». Роман. СПб.: «Азбука-классика, 2010, 400 с.

31.Вовк О.В. Сто великих рыцарей. М.: Вече, 2005, 472 с.

32.Волобуев О. Вопросы социальной психологии в трудах Рожкова // История и психология. Под редакцией Поршнева Б. и Анцыферовой Л. М.: Наука, 1971, с. 296-318.

33.Гаджиев А. Проблемы изучения азербайджанского Ренессанса // Проблемы азербайджанского Ренессанса. Б.: Эльм, 1984, с. 3-24.

34.Газали А. Воскрешение наук о вере. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1980, с. 87-338.

35.Геллей Г. Библейский справочник. С-П.: Библия для всех, 1996, 861 с.

36.Геродот. История в девяти томах. М.: Ладомир, Аст, 1999, 752 с.

37.Гесиод. Теогония. Труды и дни. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001, 256 с.

38.Гомер. Илиада, Одиссея. Библиотека всемирной литературы, т.3, М.: Художественная литература, 1967, 766 с.

39.Гулизаде М. Проблема гуманизма в творчестве Насими // Имамеддин Насими. Сборник статей. Б.: Эльм, с. 25-46.

40.Гуревич А. Средневековый героический эпос Германских народов. Вступительная статья. Библиотека всемирной литературы, т.9. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975, с. 5-26.

41. Гуревич А. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972, 319 с.

42. Гуревич А. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981, 359 с.

43. Гусейнов Иса. Судный день. М.: Советский писатель, 1981, 295 с.

44. Давыдов Ю. Царь Эдип, Платон и Аристотель // Вопросы литературы, 1964, №1, с. 150-176.

45. Данте А. Новая жизнь. Божественная комедия. Библиотека всемирной литературы, т.28, М.: Художественная литература, 1967, с. 77-524.

46. Де Труа Н. Из «Великого образца новых новелл». Новеллы. Европейская новелла Возрождения. Библиотека всемирной литературы, т.31. М.: Художественная литература, 1974, с. 342-353.

47. Деде Коркут. Б.: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1950. Перевод академика В. Бартольда. 146с.

48. Демин А. Крещение Руси и древнерусская литература // Вопросы литературы, №7, 1988, с. 167-181.

49. Деперье Б. Из «Новых забав и веселых разговоров». Новеллы. Европейская новелла Возрождения. Библиотека всемирной литературы, т.31. М.: Художественная литература, 1974, с. 354-370.

50. Джабарлы Д. Невеста огня. Пьесы. Б.: Азербайджанское государственное издательство, 1969, 495 с.

51. Джафаров М. Отношение Низами к религии // Проблемы азербайджанского Ренессанса. Б.: Эльм, 1984, с. 257-262

52. Джафаров Т. Древняя Русь и тюрки в летописях, воинских и исторических повестях. Б.: Азербайджан Милли Энциклопедиясы, 2002, 256 с.

53. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Собр. Соч. в 15-ти тт., т. 9. Л.: Наука, 1991, 697 с.

54. Дрюон М. Железный король, Узница Шато-Гайара. Из серии Проклятые короли. М.: Художественная литература, 1981, 493 с.

55. Духин И. Эллинская трагедия в современном освещении // Вопросы литературы, 1979, №8, с. 280-287.

56. Еврипид Медея. Античная драма. Библиотека всемирной литературы, т.5, М.: Художественная литература, с. 231-286.

57. Ерунов Б. Мнение и умонастроение в историческом аспекте // История и психология. М.: Наука, 1971 с. 106-121.

58. Зохрабеков А. Страна огней. Б.: Гянджлик, 1980, 179 с.

59. Ибрагимов М. Насими и его время // Имамеддин Насими. Сборник статей. Б.: Эльм, 1973, 224с, с. 10-24.

60. Ибрагимов М. Азербайджанский Ренессанс и его реализм // Проблемы азербайджанского Ренессанса. Б.: Эльм», 1984, с. 57-78.

61. Иванов В. Ницше и Дионис. Собр. соч., т. I, Брюссель, 1971, 305 с.

62. Ионина Н. Сто великих мятежников и бунтарей. М.: Вече, 2005, 480 с.

63. Ирландские саги. М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962, 298 с.

64. История Азербайджана. Б.: Элм, 1979, 304 с.

65. Казанский К. Мистицизм в исламе. Самарканд, Типо-литография «Труд», 1906, 239 с.

66. Кантемир А. Сатиры. Эпиграммы. Русская поэзия XVIII века. Библиотека всемирной литературы, т.57, М.: Художественная литература, 1972, с. 65-105.

67. Карамзин Н.М. История государства Российского. Издание в трех книгах. Книга первая, тома I, II, III, IV, т.I. М.: Книга, 1988.

68. Карамзин Н.М. История государства Российского. Книга вторая. Тома V, VI, VII, VIII, т.VIII. М.: Книга, 1989.

69. Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах, т. I. Курс русской истории. Часть I. М.: Мысль, 1987, 430 с.

70. Конрад Н. Вопрос о ренессансном романтизме // Проблемы азербайджанского Ренессанса. Б.: Эльм, 1984, с. 51-78.

71. Конрад Н.И. Запад и Восток // Статьи. М.: Главная редакция восточной литературы, 1966, 518 с.

72. Коран. Пер. И. Крачковского. М.: ИКПА, 1990, 511 с.

73. Кравчук А. Перикл и Аспазия (историко-художественная хроника). М.: Наука, 1991, 268 с.

74. Крамник В. К вопросу о психологическом аспекте истории политических движений // История и психология. М.: Наука, 1971 с. 215-225.

75. Кузинщин В. История Древнего Востока. М.: Высшая школа, 1988, 416 с.

76. Кулизаде З. К вопросу о восточном Ренессансе // Проблемы азербайджанского Ренессанса. Б.: Эльм, 1984, с. 114-125.

77. Кулизаде З. К вопросу об изучении философии ересей Востока (XIII-XV вв.) и проблема философии суфизма // Насими. Сборник статей. Б.: Эльм, 1973, с. 60-79.

78. Кун Н. Мифы Древней Греции. М.: Астрель, 2004, 400 с.

79. Кун Н.А. Легенды и мифы древней Греции, пособие для учителей. М.: Просвещение, 1975, 463 с.

80. Ларсский М. Девичья башня (восточная легенда). Б.: 1925, 48 с.

81. Лихачев Д. «Первые семьсот лет русской литературы». Вступительная статья. Изборник (Сборник произведений литературы древней Руси). Библиотека всемирной литературы, т. 15, М.: Художественная литература, 1969, с. 5-26.

82. Лихачев Д. Слово Даниила Заточника. Изборник. (Сборник произведений литературы древней Руси). Библиотека всемирной литературы, т. 15, М.: Художественная литература, 1969, с. 728-730.

83. Лодзинский С. Роковая книга средневековья. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.: Интербук, 1990, с. 5-72.

84. Ломоносов М. Оды похвальные, оды духовные, разные стихотворения. Русская поэзия XVIII века. Библиотека всемирной литературы, т.57. М.: Художественная литература, 1972, с. 123-157.

85. Лонг. Дафнис и Хлоя. Библиотека всемирной литературы, т.7, М.: Художественная литература, 1969, с. 167-234.

86. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: «Высшая школа», 1963, 583 с.

87. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. М.: Искусство, 1988, 447с. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980, 766 с.

88. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении М.: Мысль, 1989, 204 с.

89. Лотман Ю. Выход из лабиринта. Умберто Эко. Имя розы. М.: Книжная палата, 1989, с. 468-481.

90. Любимова Е. Трилогия «Христос и Антихрист». Мережковский Д. Христос и Антихрист (трилогия). Воскресшие боги (Леонардо да Винчи), Антихрист (Петр и Алексей). Собр. соч. в 4-х тт., т. 2.. М.: Правда, 1990, с. 760-764.

91. Маджнун (Кайс ибн Аль-Мулаввах). Арабская поэзия средних веков. Библиотека всемирной литературы, т.20. М.: Художественная литература», 1975, 767 с.

92. Макогоненко Г. Русская поэзия XVIII века. Вступительная статья. Русская поэзия XVIII века. Библиотека всемирной литературы, т.57. М.: Художественная литература, 1972, с. 5-61.

93. Менандр. Брюзга. Античная драма, Библиотека всемирной литературы, т.5. М.: Художественная литература, 1970, с. 499-553.

94. Мережковский Д.С. Христос и Антихрист. Трилогия. Смерть богов (Юлиан Отступник). Собр. соч. в 4-х тт. Т.1. М.: Правда, 1990, с. 25-306.

95. Мережковский Д.С. Христос и Антихрист. Трилогия. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи). Собр. соч. в 4-х тт. Т.1. М.: Правда, 1990, с. 307-591.

96. Мережковский Д.С. Христос и Антихрист. Трилогия. Воскресшие боги. (Леонардо да Винчи). Собр. соч. в 4-х тт. Т.2. М.: Правда, 1990, с. 7-316.

97. Мережковский Д. Христос и Антихрист. Трилогия. Антихрист (Петр и Алексей). Собрание сочинений в четырех томах, т. 2. М.: Правда, 1990, 317-759.

98. Мехсети. Рубаи. Врата древнего Востока. Сборник поэзии азербайджанских поэтов XII – XX вв. Б.: Язычи, 1980, 287 с.

99. Мехтиев А. Стратегический фактор развития духовной культуры // Simurg, №1, 2008, с. 40-42.

100. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1973, 473с.

101. Мифы народов мира. Энциклопедия, т.1. М.: Советская энциклопедия, 1987, 671 с.

102. Мифы народов мира. Энциклопедия, т.2. М.: Советская энциклопедия, 1988, 719 с.

103. Михайлов О. Пленник культуры (О Д.С. Мережковском и его романах). Мережковский Д.С. Собр.соч. в 4-х тт., т.1. М.: Правда, 1990, с.3-22.

104. Мор Томас. Эпиграммы. История Ричарда III. М.: Наука, 1973, 10-146.

105. Морохин В. Сказки, предания, легенды, былички, сказы, устные рассказы. М.: Высшая школа, 1977, 296 с.

106. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. М.: Вече, 2004, 478с.

107. Набиев А. Из сокровищницы народной мудрости. Азербайджанский фольклор. Б.: Гянджлик, 1990, с. 3-8.

108. Наваррская Маргарита. Новеллы. Европейская новелла Возрождения. Библиотека всемирной литературы, т.31. М.: Художественная литература, 1974, с. 387-409.

109. Наливайко Д. Жанрово - стилевая система литературы Возрождения // Вопросы литературы, №11, 1979, с. 164-200.

110. Насими Имамеддин. Лирика. М.: Художественная литература, 1973, 360 с.

111. Наумкин В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». Абу Хамид Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1980, с. 9-86.

112. Непомнящий Н. Сто великих загадок истории, М., Вече, 2006, 544 с.

113. Низами Гянджеви. Искендер-наме. Б.: Язычы, 1983, 998с.

114. Низами Гянджеви. Избранное. Азербайджанское государственное издательство. Б.: 1989, 727с.

115. Низами. Избранное. Избранная лирика Востока. Ташкент: Издательство ЦК Компартии Узбекистана, 1982, 127с.

116. Никитина В. О правомерности постановки проблемы восточного Ренессанса // Проблемы восточного Ренессанса. Б.: Эльм, 1984, 313с.

117. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. С-П: «Азбука», Книжный клуб «Терра», 1996, с. 30.

118. Новый завет. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета канонические в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго: Славянское евангельское общество, 1990, 1499 с.

119. Ордубади М. Меч и перо. Б.: Азербайджанское государственное издательство, 1972, 724с.

120. Осинковский И. Жизнь и творчество Томаса Мора. Томас Мор. Эпиграммы, История Ричарда III. М.: Наука, 1973, с.149-191.

121. Память и похвала русскому князю Владимиру монаха Иакова // Вопросы литературы, №7, 1988, с. 182-193.

122. Парыгин Б. Н. К. Михайловский о психологическом факторе в историческом процессе // История и психология. М.: Наука, 1971 с. 277-295.

123. Парыгин Б. Социальное настроение как объект исторической науки // История и психология. М.: Наука, 1971 с. 90-105.

124. Первое послание Ивана Грозного А.М. Курбскому. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т.15. М.: Художественная литература», 1969. с. 467-471.

125. Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. Библиотека всемирной литературы, т.10. М.: Художественная литература», 1976, 655 с.

126. Песнь о нибелунгах. Библиотека всемирной литературы, т.9, М.: Художественная литература, 1975, с. 357-629.

127. Петрарка Ф. Лирика. М.: Художественная литература, 1980, 381с..

128. Петроний. Сатирикон. Библиотека всемирной литературы, т.7. М.: Художественная литература, 1969, 235-348 с.

129. Плавание святого Брендана: средневековые предания о путешествиях, вечных странниках и появлении обитателей иных миров. Перевод и переложение ирл. преданий Н.Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2002, 320с.

130. Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т. 15, М.: Художественная литература, М.: 1969, с.280-289.

131. Повесть о Горе-Злосчасти. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т.15, М.: Художественная литература, 1969. с.597-608.

132. Повесть временных лет. С. 28-91. «Житие протопопа Аввакума. С. 626-674. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т. 15, М.: Художественная литература, 1969.

133. Повесть о походе Ивана IV на Новгород. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т.15, М.: Художественная литература», 1969. с. 477-483.

134. Полякова С. Об античном романе. Вступительная статья. Метаморфозы, или золотой осел. Библиотека всемир-

ной литературы, т.7, М.: Художественная литература, 1969, с. 5-20.

135. Поршнева Б.Ф. Контрсуггестия и история (Элементарное социально-психологическое явление и его трансформации в развитии человечества) // История и психология. М.: Наука, 1971, с. 7-35.

136. Поэзия и проза древнего Востока. Библиотека всемирной литературы, т.1, М.: Художественная литература, 1973, 735 с.

137. Пуришев Б. Немецкий и нидерландский гуманизм. Вступительная статья. Себастиан Брант. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала глупости и др. Библиотека всемирной литературы, т.33, М.: Художественная литература», 1971, с. 5-22.

138. Пушкин А.С. Олегов щит. Сочинения в трех томах, т.1, М.: Художественная литература, 1985, с. 448-449.

139. Пушкин А.С. Песнь о вещем Олеге. Сочинения в трех томах, т. I, М.: Художественная литература, 1985, 272-275 с.

140. Рабле Франсуа. Гаргантюа и Пантагрюэль. Библиотека всемирной литературы, т.35, М.: Художественная литература», 1973, 712с.

141. Рафили М. Культура азербайджанского народа до Низами // Низами. Сборник первый. Б.: Азернешр, 1940, с. 10-39.

142. Рахманина М. Победитель огненного змия // Этносфера, №12(63), 2003, с. 26-28.

143. Рзаев Т. И башни старины седой, Явились прямо предо мной // Неделя, 24.07, 2009, с. 8, 17.

144. Роджерс Г.М. Александр Македонский. М.: Эксмо, 2007, 384 с.

145. Руми Д. Поэма о скрытом смысле. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1986, 270 с.

146. Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. Составление Чистова К. Л.: Художественная литература, 1984, 528 с.

147. Рябинин Ю. Зело разумный и в советах способный // Этносфера, №12 (63), 2003, с. 14-15.
148. Сакетти Ф. Из «Трехсот новелл». Новелла IV. Европейская новелла Возрождения. Библиотека всемирной литературы, т.31, М.: Художественная литература», 1974, с. 33-39.
149. Светоний Гай. Двенадцать цезарей. М.: Художественная литература, 1990, 255 с.
150. Священная история для мусульман. Составители: Эфенди-заде Махмуд, Кочарлинский Фридун бек. Б.: 1991, 60с.
151. Сенкевич Г. Куда идешь. М.: Правда, 1986, 608 с.
152. Сервантес М. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. Б.: Гянджлик, 1987, 536с.
153. Сказания об Александре Македонском // Низами. Сборник второй. Б.: Азернешр, 1940, с. 146-161.
154. Слово Даниила Заточника. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т.15, М.: Художественная литература», 1969, с. 224-235.
155. Слово о полку Игореве. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т.15, М.: Художественная литература, 1969. с.196-213.
156. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963, 243 с.
157. Снорри Стурлусон. Круг земной (Сага об инглингах). М.: Наука, 1980, 687 с.
158. Снорри Стурлусон. Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970, 138с.
159. Советский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1980.
160. Соколов С.Н. Зороастризм. Авеста в русских переводах (1861-1996). С-П., 1998, с. 7-21.
161. Софокл. Эдип-царь. Античная драма. Библиотека всемирной литературы, т.5. Художественная литература, 1970, с. 119-179.

162. Софокл. Антигона. Античная драма. Библиотека всемирной литературы, т.5, М.: Художественная литература, 1970, с. 179-228.

163. Спор жизни со смертью. Изборник. Библиотека всемирной литературы, т.15, М.: Художественная литература, 1969. с. 464-466.

164. Старшая Эдда. Библиотека всемирной литературы, т.9. М.: Художественная литература», 1975. 183-333 с.

165. Стратановский Г. Примечания. Геродот. История в девяти томах. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», «Аст», 1999, с. 626-680.

166. Субхан Д. Суфизм. Его святые и святые. М.-С.-П.: Диля, 2005, 256 с.

167. Суфи Р. Возвращение Пророка. Размышления о Заратустре // YOL №5(9), 2007, с. 90-92.

168. Суфии. Восхождение к истине. Собрание притч и афоризмов. Издание Лео Яковлева. М.: Эксмо, 2008, 640с.

169. Татий Ахилл. Левкиппа и Клитофонт. Библиотека всемирной литературы, т.7. М.: Художественная литература, 1969, с. 21-166.

170. Тацит Корнелий. Анналы. Малые произведения. Сочинения в двух томах, т.I. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 1993, 444 с.

171. Томашевский Н. Петрарка и его книга песен. Петрарка Ф. Лирика. М.: Художественная литература, 1980, с.5-16.

172. Третьяков В. Похвала Ижерской земле и царствующему граду Санктпетербургу. Ода IV. С. 112-113. Сумароков А. Эпистола о стихотворстве. С. 164-173. Русская поэзия XVIII века. Библиотека всемирной литературы, т.57, М.: Художественная литература, 1972.

173. Тронский И.М. История античной литературы. М.: Высшая школа, 1983, 464 с.

174. Тысяча и одна ночь (избранные сказки). Библиотека всемирной литературы, т.19, М.: Художественная литература, 1975, 479 с.

175. Фейхтвангер Л. Безобразная герцогиня. Роман. Собрание сочинений в 12-ти томах, т.1, М.: Художественная литература, 1963, с. 249-492.

176. Физули. Газели. Б.: Азернешр, 1994, 192 с.

177. Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков. Послесловие. Библиотека всемирной литературы, т. 20, М.: Художественная литература, 1975, с. 697- 717.

178. Фирдоуси. Шах-наме. Библиотека всемирной литературы, т.24, М.: Художественная литература», 1972, 798 с.

179. Фирдоуси. Шах-наме. Сказание о Рустаме. М.: Художественная литература, 1980, 477 с.

180. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого я. Я и Оно. Эксмо, Москва. Фолио, Харьков, 2007, с. 771-838.

181. Фрейд З. Тотем и табу. Я и оно. Эксмо, Москва. Фолио, Харьков, 2007, с. 363-529.

182. Фрейд З. Введение в психоанализ. С-П.: Азбука-классика, 2004, 480с.

183. Хагани. Лирика. Б.: Язычы, 1982, 285с. Вступительная статья Ибрагимова М., «Хагани Ширвани», с. 5-18.

184. Хайям О. Рубаи. Ирано-таджикская поэзия. Библиотека всемирной литературы, т.21. М.: Художественная литература, 1974, 621 с.

185. Хафиз Ш. Газели. Ирано-таджикская поэзия. Библиотека всемирной литературы, т. 21, М.: Художественная литература, 1974, 621 с.

186. Хейзинга Й. Осень Средневековья: исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Айрис Пресс, 2004, 544 с.

187. Хлодовский Р. О жизни Джованни Боккаччо, о его творчестве и о том, как сделан «Декамерон. Вступительная статья. Джованни Боккаччо. Декамерон. Библиотека всемирной

литературы, т.29, М.: Художественная литература, 1970, с. 5-26.

188. Черняк Е. Судьи и заговорщики (Из истории политических процессов на Западе) М.: Мысль, 1984, 302 с.

189. Чосер Д. Кентерберийские рассказы. Библиотека всемирной литературы, т.30, М.: Художественная литература», 1973, 490с.

190. Шахермайр Ф. Александр Македонский. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984, 384 с.

191. Шидфар Б. Книга далекая и близкая. Вступительная статья. Тысяча и одна ночь (избранные сказки). Библиотека всемирной литературы, т.19, М.: Художественная литература, 1975. с. 5-18.

192. Ширвани Юсуф-Зия. Происхождение «Лейли и Меджнун» // Низами. Сборник третий. Б.: Азернешр, 1941, с. 62-73.

193. Шишов А.В. Сто великих военачальников. М.: Вече, 2004, 608 с.

194. Шпенглер О. Закат Западного мира. Полное издание в одном томе. М.: издательство «Альфа – книга», 2010, 1085с.

195. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.: Интербук, 1990, 352 с.

196. Эко У. Имя розы. М.: Книжная палата, 1989. 426 с.

197. Эко У. Имя розы. С - П.: SYMPOSIUM, 2008, 735 с.

198. Эсхил. Персы. Античная драма. Библиотека всемирной литературы, т. 5, М.: Художественная литература, 1970, с.179-228.

199. Юнг К. Психологические типы. М.: Университетская книга, АСТ, 1998, 720 с.

200. Ярхо В. Эдипов комплекс и «царь Эдип» Софокла (о некоторых психоаналитических интерпретациях древнегреческой трагедии) // Вопросы литературы, №10, 1978, с. 189-213.

*На азербайджанском языке:*

201. Araslı N. Nizami və türk ədəbiyyatı. Bakı: Elm, 1980, 206 s.

202. Azərbaycan dastanları. Beş cilddə. Bakı: Lider nəşriyyat, 2005 (Azərbaycan xalq ədəbiyyatı). I c. 392 s.; II c. 448 s.; III c. 328 s.; IV c. 464 s.; V c. 344 s.

203. Baxtin M. Dostoyevski poetikasının problemləri. (Tərc. M.Qocayevindir). Bakı: 2005, 384s.

204. Bulqakov M. Master və Marqarita (tərc. S.Budaqlı). Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 480c.

205. Bünyadov T. Mərd qalalar, sərt qalalar. Bakı: Azərnəşr, 1986, 139 s.

206. Cəlil F. Skandinav və türk eposlarında mifoloji elementlər // Cəlil F. Türk və skandinav folklorunda şamanizm. Bakı: Mütərcim, 2006, s. 23-213.

207. Cəmşidov Ş. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Elm, 1977, 176 s.

208. Dastanlar (Ped. İlyas Tapdıq). Bakı: Azərnəşr, 1993, 253 s.

209. Dostoyevski F.M. Karamazov qardaşları. 2 cilddə (Tərc. T.Vəlixanlı). Mütərcim, 2010. I c. 548 s.; II c.; 400 s.

210. Ələsgərova S. Qədim yunan və Roma ədəbiyyatı tarixi haqqında maraqlı dərslər. N.Paşayeva və Əliyeva T.T. N.A.Kunun "Qədim Yunanıstanın mifləri və əfsanələri". Kitabın tərcüməsində qarşıya çıxan problemlər // Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti. Xəbərlər. Təbiət. hum. Elm. Sek. 4., 2007, s. 245-247.

211. Freyd Ziqmund. Müharibə mütləqdirmə. Albert Eynşteynə məktub (tərc. Anarındır). Mütərcim, 2006 №3/4. s. 55-56.

212. Füzuli M. Əsərləri. Altı cilddə (Tərc. H.Araslı). Bakı: Şərq-Qərb, 2005 (Klassik Azərbaycan ədəbiyyatı). I c. 400 s.; II c. 336 s.; IV c. 344 s., V c. 224 s. VI c. 382 s.

213. Gəncəvi N. Xəmsə: Poemalardan parçalar. Bakı: Gənclik, 1981, 274 s.

214. Kəlbixanlı S. Tərcümə sənətimizin növbəti uğuru (F.Dostoyevskinin “Karamazov qardaşları” romanının ilk Azərbaycan tərcüməsi) // Mütərcim, 2010, №1, s. 201-203.

215. Kitabı Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər (tərc. S.Əlizadə). Bakı: Öndər nəşr, 2004, 376 s. (Azərbaycan xalq ədəbiyyatı).

216. Köçərli F. Azərbaycan ədəbiyyatı. I cild. Bakı: Elm, 1978, 598 s.

217. Qədim rus ədəbiyyatı (XI-XVII əsrlər). Ali məktəb tələbələri üçün dərs vəsaiti. Bakı: 1958, 180 s.

218. Qədim şumer-akkad mətni. Həyatın mənası haqda sahiblə qulun söhbəti (eramızdan əvvəl II-I minillik). Bakı: Mütərcim, 2006, №3/4, 45 s.

219. Qocayev M.Q. M.Baxtinin polifonik roman nəzəriyyəsi // Elm və cəmiyyət. Bakı: II, 2004. s. 55-60.

220. Laçınlı Ağa. Qar-qar – qarqarlar (Homer yaradıcılığında Azərbaycan adları). Azərbaycan, 2003, №6, s.189-200.

221. Nəsimi İ. Rübailər (Tərc. B.Qəhrəmanov). Bakı: Bakı Az. SSR. E.A.nəşr., 1973, 156 s.

222. Nitşe F. Zərdüştün (Zaratuştranın) müqəddiməsi. Fövqəlbəşər və son insan haqqında (Tərc. Anarındır) // Mütərcim, 2006, №3/4. s. 53-54.

223. Novruzov T. Dünya ədəbiyyatı tarixi. (II hissə, Bakı, 2008.). “Xalq” qəz., 2008. 21 dekabr, s. 7.

224. Nuriyev S. F.M.Dostoyevski və şərq // Ədəbi-nəzəri məcmuə. III kitab. Bakı: 2005, s. 13-18.

225. Puşkin A.Ş. Seçilmiş əsərləri (Tərc. T.Cəfərov). Bakı: Öndər nəşr, 2004, 632 s.

226. Rus ədəbiyyatı antologiyası iki cildlə (tərc. R.Kamal və b.). Bakı: Avrasiya press, 2007, I. c. 232 s.; II c. 408 s.

227. Süleymenov O. “Az-Ya”. Bakı: Azərnəşr, 1993, 304 s.

228. Şaman əfsanələri və söyləmələri. (Tərc. F.Gözəlov)Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.

*На английском языке:*

229. Aers, David. Medieval literature and historical inquiry : Essays in honor of Derek Pearsall. Cambridge Brewer, 2000, 212 p.

230. An antropology at English and American verse. Moscow Progress, 1972, 720 p.

231. Apollodorus, Hyginus, Caius Julius, Smith, R. Scott. Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: two handbooks of Greek mythology. Indianapolis; Hackett publ. cop., 2007, 247 p.

232. Bekker-Nielsen, Hans. Hagiography and medieval literature A Symposium : Proc. of the Fifth Intern. symp. organized by the Centre for the study of vernacular lit. in the Middle Ages, held at Odense univ. on 17-18 Nov., 1980. Odense Odense univ. press, 1981, 168 p.

233. Beresford, Andrew M. The legends of the holy harlots : Thaïs and Pelagia in medieval Spanish literature. Woodbridge Tamesis, 2007, 165 p.

234. Baker, David J. British identities and English Renaissance literature. Cambridge [etc.] Cambridge univ. Press, 2002, 297 p.

235. Birchwood, Matthew. Staging Islam in England : drama and culture, 1640-1685. Cambridge Brewer, 2007, 200 p.

236. Bishop, T. G. Shakespeare and the theatre of wonder. Cambridge [etc.] Cambridge univ. Press, 1996, 222 p.

237. Boitani, Piero. The Body and the soul in medieval literature. Cambridge Brewer, 1999, 211 p.

238. Brown, Peter. A companion to medieval English literature and culture, Malden, MA: Blackwell, 2007, 668 p.

239. Bruce, Yvonne. Images of matter: essays on British literature of the Middle Ages and Renaissance: proceedings of the Eighth Citadel conference on literature, Charleston, South Carolina, 2002. Newark Univ. of Delaware press cop., 2005, 283 p.

240. Bruce, Yvonne. Images of matter : essays on British literature of the Middle Ages and Renaissance: proceedings of the

Eighth Citadel conference on literature, Charleston, South Carolina, 2002. Newark Univ. of Delaware press cop., 2005. 283 p.

241. Burlinson, Christopher. Allegory, space and the material world in the writings of Edmund Spenser. Cambridge Brewer, 2006, 256 p.

242. Clover, Carol J. Old Norse - Icelandic literature: a critical guide / Toronto [etc.] Univ. of Toronto press cop., 2005, 387 p.

243. Copeland, Rita. Pedagogy, intellectuals, and dissent in the later Middle Ages: lollardy a. ideas of learning. Cambridge Cambridge univ. press, 2001, 243 p.

244. Echard, Siân. Arthurian narrative in the Latin tradition. Cambridge Cambridge univ. Press, 1998, 256 p.

245. Hadfield, Andrew. Literature and censorship in Renaissance England / Basingstoke (Hants.) Palgrave, 2001, 234 p.

246. Heroes of Greek mythology. СПб. КАРПО, 2004, 173 p.

247. Hopkins, Amanda. The erotic in the literature of medieval Britain / Cambridge : Brewer, 2007, 182 p.

248. Jesus of Nazareth the Mystery Revealed/ L.Pastva, S.N.D. – 2 edition, California: Benrigger Publishing Company, 1992, 415 p.

249. Katz, M R. The literary ballad in early nineteenth-century Russian literature A thesis... Oxford, 1972, 375p.

250. Klassik und Romantik. Band 3 – stuttgartc, 2007, 464 p. (Herausgegeben von W. Segebrecht)

251. Kratzmann, Gregory. Medieval English religious and ethical literature Essays in honour of G.H. Russell. Cambridge Brewer, 1986, 250 p.

252. Lambdin, Robert Thomas. Encyclopedia of Medieval literature. London ; Fitzroy Dearborn, 2000, 549 p.

253. Maddox, Donald. Fictions of identity in medieval France. Cambridge [etc.] Cambridge univ. press, 2006, 295 p.

254. Martin, John D. Representations of Jews in late medieval and early modern German literature John D. Martin. Oxford [etc.] Lang cop., 2006, 253 p.

255. Muir, Lynette R. Literature and society in medieval France The mirror a. the image 1100-1500. Basingstoke/ (Hants.); London Macmillan, 1985, 267 p.

256. Polonsky, Rachel. English literature and the Russian aesthetic Renaissance / Cambridge [etc.] Cambridge university press, 1998, 249 p.

257. Purdie, Rhiannon. Anglicising romance: tail-rhyme and genre in medieval English literature. Woodbridge, UK; D. S. Brewer, 2008, 272 p.

258. Recherche Litteraire. Literary Research: All rights reserved bu the international Comparative Literature Association volume. Publish: George Mason Univers and the AILC/ICIA, 2008, 140 p.

259. Shepard, Laurie. Courting power Persuasion a. politics in the early thirteenth century. New York Garland, 1999, 240 p.

260. Slater, Philip E. The glory of Hera Greek mythology a. the Greek family. Boston Beacon press, 1971, 513 p.

261. Solomon, Michael Ray. The literature of misogyny in medieval Spain : The Arcipreste de Talavera a. the Spill. Cambridge [etc.] Cambridge univ. press, 1997, 221 p.

262. Stapleton, Michael. The Illustrated dictionary of Greek and Roman mythology. New York Bedricks books cop., 1978, 224 p.

263. Steiner, Emily. Documentary culture and the making of medieval English literature. Cambridge [etc.] Cambridge univ. press, 2003, 266 p.

264. Sullivan, Karen. Truth and the heretic : crises of knowledge in medieval French literature. Chicago ; Univ. of Chicago press, 2005, 281 p.

265. Trapp, Joseph Burney. Medieval English literature / New York Oxford univ. press, 2002, 626 p.

266. Wallace, David John. The Cambridge history of medieval English literature. Cambridge [etc.] Cambridge univ. press, 2005, 1043 p.

267. Wenzel, Siegfried. Latin sermon collections from later Medieval England: orthodox preaching in the age of Wyclif / Cambridge [etc.] Cambridge university press, 2005, 713 p.

268. Wheeler, Bonnie. Mindful spirit in late medieval literature: essays in honor of Elizabeth D. Kirk. New York; Palgrave Macmillan, 2006, 266 p.

269. Williams, Deanne. The French fetish from Chaucer to Shakespeare. Cambridge [etc.] Cambridge univ. Press, 2004, 283 p.

**Мирзоева Лейла Экрем гызы**

Искупительный путь адамов

*(к проблеме конфликта и эволюционно-мировоззренческих  
модификаций личности и общества в истории)*

*Монография*

Баку – Мутарджим – 2011

ISBN: 978-9952-28-072-2

Подписано к печати: 07.09.2011  
Формат 60x84 1/16. Гарнитура Times.  
Объем 36,25 п.л. Тираж 500. Заказ № 51.  
Цена договорная.

**Издательско-полиграфический центр «Мутарджим»**

Баку, ул. Расула Рзы, 125  
тел./факс (99412) 596 21 44  
e-mail: [mutarjim@mail.ru](mailto:mutarjim@mail.ru).