

УДК 930.2

О.Д. Шемякина

К ВОПРОСУ О МАНИХЕО-ГНОСТИЧЕСКОМ КОМПЛЕКСЕ В НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ТЕКСТЕ

Рассматривается культурный и ландшафтно-климатический контекст формирования жесткого дуализма организации мира в космологических схемах манихейства и гностицизма, анализируются возможные причины влияния манихео-гностического комплекса на формирование предпосылочного знания исследователя; формируется гипотеза о возможных причинах переноса аксиосферы исследователя на тексты традиционной культуры.

Ключевые слова: манихео-гностический комплекс, предпосылочное знание, культурный контекст, духовные практики, социальные практики, природопользовательские практики.

Взаимодействие текстов традиционной культуры и исследователя предполагает изучение разных сторон познавательной практики – как метода, наиболее рефлекслируемой части исследовательской практики, так и предпосылочного знания, культурного контекста мыслительных процессов. И в этом смысле традиция смыкается с традицией – культурно-исторические типы научного знания взаимодействуют с сакральным знанием традиционного святоотеческого и текстами дооцевой мифологической культуры. Неврозы и травмы, появляющиеся в процессе формирования научного знания в различных историко-культурных средах, способны порождать квазиреальность – непреодоленные неврозы вытесняются и, отчуждаясь, наделяются онтологическими характеристиками. В зону этого отчужденного пространства именно в силу ее реальной дистанцированности и чуждости может быть вписана традиционная культура. Существует опасность приписывания собственных невротических переживаний традиционной культуре, которая может описываться по правилам автомодели культуры Нового времени и порожденного им научного знания. Социальные и политические процессы XX в. с особой остротой поставили проблемы, связанные с экзистенциальными пределами существования человечества, поэтому понимание Добра и Зла, Воли, Самостояния и др. концептов в контексте разных цивилизационных традиций актуальны для гуманитарного знания в целом.

Поиск исторических предпосылок трагедий XX в. в рамках определенных тенденций либеральной историографии привел к формулированию утверждения о манихео-гностической компоненте русской культуры, которая, по мнению И.Г. Яковенко, объясняла господство inferнальных сил зла в русской истории, находивших оправдание в мироотречной логике понимания жизни

[1. С. 73–194]. Волонтеризм как социально-политическая практика, руководствующая субъективными желаниями и произвольными решениями осуществляющих ее лиц, господство «духа непослушания» и «антропология недоверия» в этических системах модерн-эпохи [2. С. 6–31] до такой степени увеличили масштабы восприятия роли личности в культуре и страхи ожидания результатов ее деятельности, что оттеснили идеи сочетания свободы воли и промысла из горизонтов современного сознания. Поэтому фигуры гностиков и гностических текстов так притягательны для современного гуманитарного знания.

В христианском вероучении свобода выбора не противоречит идее промысла. Согласно этому вероучению от Бога – промысел и дар свободы человеку, от человека – выбор нравственного пути. «Напротив, в гностицизме, по сути дела, нет места ни промыслу, ни дару, ни свободе в христианском смысле. Не о ком радовать, некому дарить, не в чем выбирать. Остается только просветленность божественности» [3. С. 185] в мире, созданном по «ошибке злого неведающего создателя», «спасение представляется в виде гнозиса – пути освобождения свето-духовного начала от оков неведения, плоти, вещества» [3. С. 168]. Гностицизм, уходящий корнями в позднюю античность, явил миру поэтически выстроенную философию одиночества, столь остро переживаемого нашими современниками. Притягательность этого учения и в том, что оно дает возможность «увидеть» исторические корни отрицающего мир одиночества. Но встает вопрос о том, насколько правомерно рассматривать русскую культуру сквозь призму манихео-гностицизма. Не сталкивается ли наше сознание с «эффектом кушетки» – уложили сами себя на кушетку, диагностировали, но распространили диагноз на культуру в целом. А ведь гностическое учение практически безрелигиозно, потому что

лишено той драматургии взаимодействия с Творцом, которая есть в христианстве. Не слишком ли самонадеянно приписывать собственное безверие русской культуре? Помочь выбраться из пространства спекуляций, на мой взгляд, может анализ концептов, образующих аксиосферу культуры, отраженных в истории русского языка – от старославянского до современного русского и его диалектов. В этом отношении особо следует отметить работу Т.И. Вендиной, проанализировавшей концепты Добра и Зла и поставившей вопрос о том, «как глубоко было освоено лексическое кирилло-мефодиевское наследие языком русской элитарной культуры и традиционной культуры, ЧТО из христианской этики было усвоено русской культурой и получило отражение ее в языке, а Что оказалось потерянным во времени, и КАК в культуре нового живет старое, связанное с вековыми духовными и нравственными традициями христианства» [4. С. 431].

Т.И. Вендина пришла к выводу о том, что ««в языке русской традиционной культуры корень *добр* – сочетается прежде всего с глаголами *хотеть*, а не *желать*, как в языке элитарной культуры (ср. *доброхотиться*, *доброхот*, *доброхотника*, *доброхотница*, *доброхотушка*, *доброхотный*, *доброхотно*). И дело здесь не только в разных стилистических регистрах этих глаголов в современном литературном языке (для глагола *желать* в утвердительных предложениях характерна стилистическая маркированность, указывающая на «неравенство социального статуса субъекта желания по сравнению со статусом его партнера» [4. С. 458], но и в их семантической противопоставленности: глагол *желать* «обозначает чистое желание без намека на действенную волю» тогда как глагол *хотеть* «указывает на действенность воли субъекта, т.е. помимо чистого желания он предполагает еще и готовность субъекта прилагать усилия для его реализации... И эта действенность в свою очередь мотивируется тем, что субъект ощущает нужность предмета желания для поддержания нормальных условий своего существования» [4. С. 457–458]. Думается, что это тонкое наблюдение Ю.Д. Апресяна можно с полным основанием распространить и на язык традиционной культуры, в котором «нужность» Добра материализована в десятках разных номинаций. Таким образом, здесь выявляется тонкое различие в субъектах языка элитарной и традиционной русской культуры: если в элитарной культуре человек только желает добра, то в традиционной он проявляет готовность к его реализации в жизнь» [4. С. 444–445].

И это вовсе не означает, что концепт Зла не актуален в языке русской традиционной духовной

культуры. Лексико-семантическая «парадигма Зла» имеет значительно больший объем, чем в языке элитарной культуры: здесь лучше сохранилась и духовно-христианская преемственность в осмыслении языком этой категории, поскольку до сих пор остается актуальным такое восприятие Зла, которое существовало в старославянском и древнерусском языках... Вместе с тем ... появились и новые смыслы, которые свидетельствуют об актуальности этой категории для языка традиционной духовной культуры (ср., например, характеристику Зла в психологическом аспекте, в частности, таких душевных состояний человека, как *печаль*, *тоска*, *страх*; более глубокую проработанность Зла в социальном аспекте, в частности, восприятие *лени* и *денег* как зла; оценку некоторых признаков действия, таких, например, как *быстрота* и *громкость* как не соответствующих норме и потому воспринимающихся как Зло) [4. С. 471–472].

Подводя итог своему исследованию, Т.И. Вендина приходит к выводу, что кирилло-мефодиевское лексическое наследие было довольно глубоко освоено языком русской элитарной и традиционной культуры и стало его органической частью, т.е. секуляризация русской культуры не затронула глубинных основ ее национальной модели, которая сложилась в предшествующее тысячелетие [4. С. 472]. Автор работы признает, что понятие Зла в языке русской культуры покрывает значительно большую часть семантического пространства, чем понятие Добра, и этот факт говорит об известном пессимизме языка русской духовной культуры. Вместе с тем, и это очень важно для поднятой в нашей работе проблематики, она отмечает, что особенно пессимистичен язык элитарной культуры, «который говорит нам о *реальности зла*, его *неизбежности*, поскольку Зло «укоренилось» в нашей жизни (ср. *корень зла*), оно имеет свои пространственные координаты (ср. *ось зла*), а главное – силу (ср. *силы зла*), с помощью которых оно и утверждается в мире (ср. *мировое зло*). Заявляя о себе силой, оно столь прочно утвердилось в нашей жизни, что приобрело атрибут величия (ср. *великое зло*). Вместе с тем в душе русского человека живет вера в добро, светлое начало, поскольку добро разлито в мире, и хорошего в нем тоже много, и эта вера в Добро позволяет человеку преодолевать пессимизм языка» [4. С. 473].

Почему Зло так властно расположилось в сознании интеллигенции, носителя языка элитарной культуры? Дуальные оппозиции (Добро и Зло, Порядок и Хаос, Логос и Алогон и т.д.), из которых состоит концептосфера культуры, необходимо рассматривать в контексте социальных практик и

способов взаимодействия с природным окружением. Отрыв от корней, перемещение в городскую среду, слабо структурированную сословно-корпоративными связями, человека интеллектуального труда формировали пространство социальной пустыни (по сравнению с сельской средой), которая может быть понята как метафора реальной пустыни древних евреев, не знавших ценностей культурной оседлости.

В Ветхом Завете тема перевертывания устоявшихся условий связана с пониманием того, что общественный «порядок создан Богом, однако, что чрезвычайно характерно, этот порядок не приобрел ни святости, ни ценности, несмотря на свое божественное происхождение. И святость и ценность остаются атрибутами одного лишь Бога, а резкие перемены судьбы, наблюдаемые в общественной жизни, – лишь свидетельства Божьего всемогущества. Нигде более мы не встречаем этого фанатического обесценивания явлений природы и человеческих достижений – искусства, доблести, социального порядка – перед лицом исключительной значимости божества» [5. С. 206]. Не космические явления, но сама история наполнилась здесь смыслом, история стала раскрытием динамической воли Бога. Человек был осужден на бесконечные усилия, обреченные на неудачу вследствие его неполноценности [5. С. 207].

«Все это может помочь понять странную горечь отдельных личностей Ветхого Завета. Нигде в литературе Египта и Вавилонии мы не встречаем ничего похожего на одиночество библейских фигур, поразительно живых в своем смещении уродства и красоты, гордыни и раскаяния, успехов и неудач... Мы видим одиночек в ужасной изоляции перед лицом трансцендентного Бога... Связь между Яхве и избранным народом окончательно установилась во время Исхода. Древние евреи считали сорокалетие, проведенное в пустыне, решающей фазой в своем развитии. Также и мы сможем понять оригинальность и связность их спекуляций, если соотнесем их с их опытом пребывания в пустыне» [5. С. 208].

Место трансцендентного Бога могли заменить императивы власти, порождающие чувство трагического одиночества, в мире, который являлся порождением этатистского проекта. От религиозного переживания трансцендентности сил власти можно было перейти к манихео-гностическому пониманию одиночества духовного элемента в картине гниющей и отвратительной жизни. Мне представляется, что в этом кроется одна из причин того, что именно в языке и сознании элитарной городской культуры зло приобрело атрибуты величия.

Но насколько велика «сфера компетенции» зла в традиционной культуре? Чем можно объяснить то, что несмотря на действенность зла в окружающем мире, человек традиционной культуры был уверен, что добро разлито в мире?

Представление о вечном поновлении стихий миропорядка, в котором зло не обладало отологическим статусом, циклизм восточнославянской мифологии были своего рода противоядием финализму «дурного конца» и торжеству зла. Совершенно сознательно не касаясь темы христианского финализма, что требует отдельного анализа, считаю важным подчеркнуть идею о том, что в коллективной памяти народа могли сохраниться (как сохранились в фольклоре) представления о приятии мира во всем многообразии его сторон – и темных и светлых [6. С. 110]. «Мир язычника развивается в смене тьмы светом, тепла – холодом, а зимы – летом. Эта на первый взгляд дуалистическая оппозиция на деле раскрывает не причинность, а лишь опосредованное проявление скрытой за внешней действительностью единой движущей силы многообразного, вечно меняющего свой облик мира. Языческий космос, насколько можно судить по всей совокупности источников о язычестве, не представлялся ареной постоянной борьбы мирового добра и зла. Сама природа сливалась с божеством и потому не могла быть неблагоприятной. Языческий космос гармоничен, следовательно, составляющие его элементы находятся в непротиворечивом единстве. Даже нежелательные явления природы не воспринимались как непроходящее зло, ибо в самом их возникновении уже была заложена и неизбежность исчезновения... Дуалистические (по типу богомильских) представления, по-видимому, вообще чужды древним славянам. Их мы не наблюдаем ни в обрядности, ни в фольклоре. Там тема борьбы со злом присутствует в чисто этническом и социальном плане. Как таковой самостоятельной ипостаси зла не существовало. Зло воспринималось как несправедливость в ее социальном и моральном звучании. Пожалуй, чуть ли не единственный пример четко выраженного дуализма находится в «Стихе о Голубиной Книге», согласно которому Кривда разошлась по Земле, а Правда ушла к Богу на Небо» [7. С. 225–226].

В этой связи нужно отметить, что среди факторов, задавших выраженный дуализм иранской мифологии и этическую заостренность иранской религиозной мысли ученые отмечают дуализм окружающего мира, контрастность ландшафтно-климатических условий и специфику жизни на границе пустыни и оазиса. «В Египте и Месопотамии человека подавлял, но и поддерживал вели-

кий природный ритм. Если в мрачные моменты своей жизни он чувствовал себя уловленным в сеть непостижимых решений, то все же в целом его связь с природой носила успокоительный характер. Его жизнь мирно следовала ежегодным приливам и отливам времен года... С другой стороны, свобода кочевника может быть куплена лишь за определенную цену; ибо тот, кто отбрасывает сложности и взаимозависимости земледельческого общества, не только обретает свободу, но также теряет связь с миром явлений, он фактически покупает свободу ценой отказа от значащих форм, ибо повсюду, где мы находим связь с явлениями жизни и произрастания, мы находим и заботу об имманентности божества и о *форме* его проявления» [5. С. 208–209]. Контрастность ландшафта ираноязычных народов влияла на то, что культурный космос этих народов разворачивался как история вселенского противостояния добра и зла.

Ландшафт и климат Восточноевропейской равнины создавали совершенно другой контекст для религиозных переживаний, и это относится не только к миру языческому, но и к христианскому. «В противоположность впечатляющей красоте восточных пустынь сирийских гор русская природа исполнена грусти и печали. Она не обещает отшельнику мистических наслаждений. Равномерная смена времен года, медленное умирание и неизменное возрождение природы призывают его к спокойной равномерной работе и терпению всех трудностей. Его делание – молитва, смирение, пост и отречение от мира – главное средство русского аскетизма. Возрождение природы от зимних оков аскет понимает как подобие собственного освобождения от грехов, как второе рождение для вечной жизни в Боге» [7. С. 19–20].

Можно возразить, что богомилская ересь как разновидность манихейства, зародилась совсем не в пустынной Болгарии, но возникла она в период восстания против царя Петра и его правительства, распространилась в период византийского господства над болгарями. Нужно различать ситуацию социального и политического кризиса, при которой тема зла может быть осмыслена вплоть до создания или принятия космологических мифов, которые предполагали жесткий дуализм, и периоды относительной стабильности, в которых социальная и природная среда не подвергались опустыниванию, понятому метафорически. Неприкаянность русского интеллигентного сознания, страдающего от невописанности в мировое целое, минус – идентификация с почвой, государственная политика в стране, не имевшей традиции представительной демократии, большевистский террор

способствовали актуализации темы зла, что так внятно демонстрирует нам историософия либерального лагеря, на самом деле недалеко ушедшего от интереса марксизма к революционным ситуациям.

Возможно, в контексте затронутых проблем будет оправданным рассмотрение структуры конфессионального текста не только как текстов письменной и устной культуры, в которых заключена аксиосфера культуры, но и повседневности, вернее ее ритмов, складывавшихся на пересечении различных практик – духовных и социальных, а также способов природопользования, зависящих от климата и ландшафта. Речь идет о ритмах, заданных сакральными календарями – языческим (земледельческим применительно к русской культуре) и христианским. Деформации, которые претерпевала эта система в период кризиса, нужно рассматривать отдельно как самостоятельную проблематику, чтобы избежать смесительного упрощения, и тогда традиция может быть представлена во всем многообразии цветущей сложности (К. Леонтьев). Мне представляется чрезвычайно важной мысль Г. и Г. Франкфуртов о заботе человека земледельческой культуры об имманентности божества и о форме его проявления [5. С. 209], что ставит изучение повседневности в особую плоскость. И в этом отношении возможно сближение планов самого разного бытия, связанного с сакральными ритмами – от волочевых обходов дворов на Пасху до визуального опыта русского путешественника, увидевшего в горных вершинах Альп застывший гвалт мирского схода (Б. Пастернак). Человек ответствен за гармонию в мире явлений – именно этот миропорядок поддерживала аксиосфера русской культуры и связанные с ней ритуалы. Солидаризация сил в земледельческом труде, в регулировании кризисных социальных ситуаций, в молитвенном общении с Богом является той ценностью, которая структурирует мир крестьянской общины и в языческо-мифологический и христианский период.

Основной волочевый обход, например, были древние обходы домов с благопожеланиями и закланиями на урожай. Волочевые (благопожелательные) песни в первый пасхальный вечер были христианизированной переработкой древних обрядов, в которых святые заменили древних полевых духов-хозяев поля, песни эти характеризуют уже более позднюю стадию обрядов, когда они из поля, где первоначально совершались, были перенесены в крестьянский двор [9. С. 132]. Волочевники с особыми песнями поздравляли хозяев и просили посмотреть в окно на чудо, которое слу-

чилося на его дворе. «Там стоят столы дубовые, застеленные китайкой, на них кубочки «золотенькие» или «серебряные», вино, пиво, мед и пр. За столами сидят особо важные почетные гости – сам Бог со всеми святыми праздниками. При этом перечисляются последовательно все значительные годовые праздники, начиная с Рождества и Нового года, причем во всех праздниках отмечается то, что важно для крестьянина. Все святые заняты тем, чтобы вырастить и убрать урожай» [9. С. 125]. «Специализация» святого подчинена идее круга, как подчинены идее круга ритуальная игра [10] и практики крестьянского схода.

В книге писателя М. Шишкина, лауреата Букеровской премии, посвятившего свое произведение русско-швейцарским связям («на берегах Альп тесно от русских теней»), допущена неслучайная, на мой взгляд, опечатка в цитате из Б. Пастернака, посвященной описанию Альп, – вместо мирской сход вершин [11. С. 198] напечатано «ход» – настолько неожиданно и даже несколько дико описание Альп: «Кругом галдел мирской ход недвижно столпившихся вершин... Беззастенчиво громко разговаривали пропасти, по-кумовски перемывая косточки земле. Всюду, всюду, всюду судачили, сплетничали и сочились ручьи. Легко было угадать, как развешаны они по крутизнам и спущены скрученными нитками вниз, в долину...» [12. С. 357–358]. Но удивительного в таком описании Альп нет – искусство в той же «Охранной грамоте» Пастернак понимал как «поставленное по часам живого, бьющего поколениями рода» [11. С. 161], «душевный напор всегда отбрасывал его в глубину описанной перспективы» [11. С. 161]. Насколько глубоко, что в сюжете и композиции «Доктора Живаго» В.И. Тютюа прочитывает «Сказание о Егории Храбром», поставив проблему креативного палимпсеста, что заставляет по-новому взглянуть на границы традиционной культуры и конфессионального текста [13]. Вот только трагическому одиночеству и пессимизму

гностика здесь нет места – трагедии и расколы истории не отменяют понимания того, Кто являлся основанием всего сущего, что Он благ. Поэтому, оставаясь в рамках научного дискурса, необходима четкая рефлексия собственной методологии, чтобы не навязать конфессиональному тексту во всем многообразии его составляющих собственные фобии и собственную аксиологию, которые становятся объектом веры в реальность и значимость их существования в поле культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Яковенко И.Г. Манихео-гностический комплекс русской культуры // Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. М., 2007.
2. Якимович А.К. Эпоха сокрушительных творений. Из истории искусства и мысли XX века. М., 2009.
3. Трофимова М.К. Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади // Аequinox (Равноденствие). МСМХСIII. М., 1999.
4. Вендина Т.И. Из кирилло-мефодиевого наследия в языке русской культуры (концепты Добро и Зло) // Славянский альманах 2003. М., 2004.
5. Франкфорт Г. и Г.А. Освобождение мысли от мифа // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984.
6. Шемякина О.Д. Разрыв и преемственность в русской культурной традиции: опыт диалога // Общественные науки и современность. 2011. №5.
7. Мильков В.В., Милькова С.В. Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
8. Смолич И.К. Русское монашество. М., 1997.
9. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
10. Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни северорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
11. Пастернак Б. Охранная грамота // Собрание сочинений: в 5 т. М., 1991. Т. 4.
12. Шишкин М. Русская Швейцария. Литературно-исторический путеводитель. М., 2006.
13. Тютюа В.И. Креативный палимпсест как диахронное пограничье культур: Доклад на конференции «Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры/литературы. Москва ИМЛИ, 4–6 июня 2012.