

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ



в контексте
РАЗНЫХ
КУЛЬТУР



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
НАУЧНЫЙ СОВЕТ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ
ПРОБЛЕМНАЯ ГРУППА "ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА"
ИНСТИТУТА ЯЗЫКОЗНАНИЯ

ПОНЯТИЕ
СУДЬБЫ
в контексте
РАЗНЫХ
КУЛЬТУР

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН Н.Д. АРУТЮНОВА



МОСКВА "НАУКА" 1994

ББК 72
Пон 56

Составитель
кандидат искусствоведения
Т.Б. КНЯЗЕВСКАЯ

Рецензенты:

доктор философских наук А.Л. ДОБРОХОТОВ,
доктор филологических наук Е.М. МЕЛЕТинский

Редакторы издательства:
Н.А. АЛПАТОВА, Л.В. ЩЕГОЛЕВ

ИЗДАНИЕ ПРЕДПРИНЯТО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
МЕЖДУНАРОДНОГО ФОНДА "КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА".

Пон 56 Понятие судьбы в контексте разных культур / Науч. совет по истории
мировой культуры. — М.: Наука. I полугодие 1994. — 320 с.
ISBN 5-02-011574-6

Судьба — одно из основных понятий жизненной философии человека. Оно универсально
и в то же время варьируется в широком диапазоне. В книге понятие судьбы рассматривается
в контексте разных культур, разных систем знаний и разных языков.

Для культурологов, философов и филологов.

Пон 56 $\frac{4900000000-153}{042(02)-94}$ 428—94, I полугодие

ББК 72

ISBN 5-02-011574-6

© Коллектив авторов, 1994

© Российская академия наук, 1994

Концепт судьбы присутствует не только во всех мифологических, религиозных, философских и этических системах. Он составляет ядро национального и индивидуального сознания. Это понятие принадлежит к числу активно действующих начал жизни, таинственных и неизбежных.

Понятие судьбы представлено в истории культур мифами, персонификациями, притчами и аллегориями, эсхатологическими концепциями, художественными образами, астрологической и иной символикой, профетическими и ритуальными действиями, гаданиями, народными приметами, знаками и знаменами, наконец, богатыми семантическими полями, выделяемыми, по-видимому, во всех языках. Плодотворный анализ концепта судьбы требует соучастия представителей разных гуманитарных дисциплин: философов, искусствоведов, фольклористов, культурологов, лингвистов. Их объединила конференция "Понятие судьбы в контексте разных языков и культур", проведенная в декабре 1991 г. совместно Научным советом по истории мировой культуры при Президиуме РАН и проблемной группой "Логический анализ языка" Института языкознания РАН. Предлагаемая вниманию читателей книга сформирована из материалов этой конференции.

С понятием судьбы связан широчайший круг проблем. Он может быть разбит на следующие циклы: 1) содержание понятия и его место в различных философских и религиозных системах; 2) понятие судьбы в обыденном сознании человека; 3) понятие судьбы в индивидуальных мировоззренческих системах; 4) универсальные признаки понятия судьбы и пределы его варьирования; 5) влияние понятия судьбы на художественное творчество: построение сюжета, структуру текста, словоупотребление, формирование образов и др.; 6) анализ профетических (мантических) текстов, их устройство, метафорика, иносказательность, возможность верификации текста и формулировка условий истинности.

Далеко не все эти проблемы нашли отражение в публикуемой книге, и можно надеяться, что тема судьбы еще не раз привлечет к себе внимание специалистов в области разных культур.

Различаясь по материалу, включенные в книгу исследования объединены не только общей темой, но также методом концептуального анализа, в котором большую роль играют языковые данные. Не случайно практически все современные философские школы — феноменология, лингвистическая философия (философия обыденного языка), герменевтика и др. — апеллируют к языку. Действительно, этимологии слов, выражающих то или другое понятие, синонимия, антонимы, круг сочетаемости, типичные синтаксические позиции, контексты употребления, семантические поля, оценки, образные ассоциации, метафорика, фразеология, языковые шаблоны — все это создает для каждого понятия индивидуальный "язык" (в нашем случае "язык судьбы"), дающий возможность осуществить реконструкцию концепта и определить его место в обыденном сознании человека.

Концептуальный анализ, начатый крупнейшими философами — Л. Витгенштейном, Г.Х. фон Вригтом, М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамером, М. Бубером и др., занял большое место в современных исследованиях. Проблемная группа "Логический анализ языка" выбрала его в качестве темы конференции 1990 г.¹ Вслед за ней был задуман цикл конференций, посвященных основным понятиям "практической философии" человека: своего рода культурному слою, посредничающему между человеком и миром. Ключевые места в практической философии занимают два соотносительных понятия — судьба и истина. Первое объединяет термины, интерпретирующие то, что происходит с человеком, второе — то, что человек думает о сущности мира и событиях, в нем происходящих.

Первое относится к жизни человека, второе — к его мышлению. Первое субъективно, второе объективно. Вместе с тем оба понятия возвышаются над человеком и напоминают ему о том, что далеко не все ему подвластно. Судьба и истина ограничивают "слева" и "справа" — со стороны жизни и со стороны мышления — область целенаправленных человеческих действий — реальных, ментальных и речевых. Проблемная группа посвятила им конференции 1991—1993 гг.² Завершающая цикл конференция "Истина и истинность" намечена на 1994 г. Соотношению понятий истины и судьбы, их структурной общности, пределам варьирования и влиянию на структуру текста посвящена заключительная статья книги.

В организации и проведении конференции о судьбе, а также в составлении данной книги плодотворную роль сыграла Т.Б. Князевская, ученый секретарь Научного совета по истории мировой культуры. Большую работу в организации конференции, а также в подготовке ее материалов к печати выполнила Н.К. Рябцева — заместитель руководителя проблемной группы "Логический анализ языка" старший научный сотрудник Института языкознания РАН.

Н.Д. Арутюнова

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.

² См.: Логический анализ языка: Модели действия. М., 1992; Логический анализ языка: Ментальные действия. М., 1993; Логический анализ языка: Язык речевых действий. М., 1994.

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ



ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЫСШЕГО БЛАГА

С.С. Неретина

В таком именно контексте — в пространстве Высшего блага — понятие судьбы было рассмотрено (возможно, впервые) Боэцием. "Происхождение всего сущего, развитие всех вещей, — писал он в "Утешении философией" — ...имеет свои причины, порядок, формы от неизменного божественного разума... Этот разум содержит образ многообразия сущего, подлежащего управлению. Этот образ, когда рассматривается в чистом виде в самом божественном разуме, называется провидением, если же он сопрягается с вещами, подвластными Богу, то, как еще ведется от древних, называется судьбой"¹. Судьба, следовательно, есть "связующее расположение изменяющихся вещей", посредством нее "провидение упорядочивает их существование", это — воплощение провиденциального порядка во времени и пространстве². Образом такого порядка у Боэция является множество колес, вращающихся вокруг одной и той же оси: чем ближе колесо к оси (вплоть до слияния с нею), тем меньше превратностей судьбы, чем дальше, тем больше превратностей. Изменчивая линия судьбы, по Боэцию, *относится к неизбежности провидения как рассуждение к пониманию, как время к вечности, как движущийся круг к покоящемуся центру*. Судьба "связывает действия и ход жизни людей нерушимой цепью причин, берущих начало от неизменного провидения и также с необходимостью являющихся неизменными"³.

Это рассуждение Боэция нельзя, однако, понимать в духе идеи предопределения, ибо, по его словам, смысл провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть *знаком* необходимости их осуществления в грядущем. Сущность же знака — обозначать скрытое, но не творить сущности обозначаемого. "Следовательно, то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем"⁴. Ведь знак — лишь намек на означаемое, на его возможность; сущность так понятого знака — обозначать немислимые, многовариантные состояния, вытекающие из свободы воли или по воле случая, понятого как "стечение противоречивых обстоятельств"⁵. Боэций тем самым ставит проблему возможности *перерешения предрешенного*, что и составляет основание для важнейших христианских состояний: надежды и молитвы⁶. Один из самых серьезных средневековых оксюморонов базируется на понимании провидения, или предзнания, как некоего предначертания, не содержащего в себе, однако, "природной необходимости". Предназначенное к существованию вправе остаться в возможности, *не стать явным*.

Вопрос о том, как существует *не ставшее явным*, стал предметом дальнейших разработок, одной из глобальных проблем этики Абеляра, впрочем, как и проблема того, что есть случай и что есть "результат действий", который, по Боезию, собственно, и образует судьбу, исходя "не из чужой, но из собственной силы"⁷, следствием чего является *суждение* человека о природе познания сущего (совершаемого, совершенного, предназначенного к совершению).

Эти три вопроса (что есть неявное в душе человека, что есть результат действий и что есть случай в соотношении с Богом как Высшим благом) являются центральными при анализе двух произведений Абеляра — "Этика, или Познай самого себя" и "Диалог между Иудеем, Философом и Христианином", ибо с их решением связана, кажется, христианская *идея судьбы как спасения души*.

"Этика" была написана Абеляром между 1135—1139 гг., в момент острейшего переживания драмы с Элоизой и первого соборного осуждения, "Диалог" — в конце жизни, после второго осуждения своих трудов как еретических, в период пребывания в Ключийском аббатстве, в 1141—1142 гг., и, вероятно, потому остался незавершенным. Но в обоих случаях проблемы "результатов действий" и связанных с ними суждений были для него чрезвычайно актуальны.

Этическое познание представлено Абеляром в напряжении двух полюсов — двух законов, на которые настроена жизнь христианина. Первый — естественное право, понятое как "исполнение актов справедливости, которое разум естественно внушает людям" и которое постоянно и всеобще, как, например, исповедание Божественного культа, любовь к родителям, наказание злодеев. В пределе такое право есть выражение Божественного нравственного закона. Второй — это позитивное право, понятое как установления людей ради твердого обеспечения их чести и возможности приносить пользу. Законы обоих порядков могут быть писаными или обычными (применяемыми в силу обычая), т.е. отражающими общественную мораль. Но и естественное и позитивное право *вместе* призваны, как пишет Абеляр, подавлять, будь то даже страхом наказания, нашу злость, так как смысл этики — "обладание Богом" как Высшим благом, а цель ее — в умении определить "пороки или доблести ума" (Dial., col. 1636; Et., col. 633)⁸ ради душеспасительных поисков. К Высшему благу направлено естественное право, позитивное же — к благу общему, связанному с такими понятиями, как благо отечества, благо народа и т.д. Между этими двумя правами, двумя понятиями блага и движется челнок Абеляровой этической мысли:

Главный путь к достижению Высшего блага есть вера, настоящая на "интеллектуальном усилии", при отсутствии которого вера вырождается в суеверие. Это усилие выражается тройко: молитвой, рациональным обсуждением спорных мест в вероисповедных текстах с целью очищения их от позднейших наслоений и обнаружения их первоначального смысла и деятельным участием (умением распознать добро и зло) в строительстве собственной судьбы как спасения души (Dial., col. 1640—1641).

Для решения судьбы, таким образом, очень важен такой компонент, как *усилие всех волевых душевных движений*. Именно такое усилие дисциплинирует душу ради доведения ее до состояния видения, или созерцания Высшего блага, которое есть, по выражению Абеляра, "совершенная безмятежность блаженства", смешанная с самой Божественной субстанцией, потому что происходит не

извне, а от самого Бога. Высшее благо человека относительно Бога как Высшего блага — это радость, или ликование, обретаемое каждым после смерти по заслугам (Dial., col. 1657—1658).

Усилие такого рода предполагает, по Абеяру, "испытание морального выбора" (Dial., col. 1651) перед лицом врага (т.е. зла, Et., col. 638), с которым необходимо бороться для овладения тем, что называется добродетелью. Под последней понимается благоприобретенное (на то и направлено усилие) прекрасное и прочное расположение души (Dial., col. 1651). Но для формирования в себе добродетели необходимо понимание того, что именно есть добро и зло.

В античных философских учениях, и прежде всего у Аристотеля, добро и зло полагались как противоположности, сущие сами по себе, не принимающие во внимание никакой иной реальности. Для средневековья, где единственно сущей реальностью была реальность Бога, такое субстанциальное различие добра и зла было мало что недостаточным, а попросту еретическим, ибо Бог в качестве Высшего блага был не способен творить зло. Более того, одним из замыслов боготворчества было претворение во благо зла, понятого как недостаток блага, проистекаемого из свободной воли человека, обладающего разными способностями в распознавании благого и соответственно разной степенью любовной причащенности Богу (Dial., col. 682). Собственно, в этом пункте Абеяр лишь формулирует парадокс христианской этики, обнаруженный Августином и Бозецием: благо, что произошло зло, используемое во благо, хотя само зло не благо (Dial., col. 1679). Но каким образом зло используется во благо? Во-первых, благодаря наказанию, или возмездию, искупающему грех, ибо, как пишет Абеяр, "праведно карать того, кто заслужил кару, а что праведно — благо" (Dial., col. 1658), во-вторых, с помощью зла испытываются праведники.

Некоторые исследователи, например, Б. Гейер, из признания блага возмездия делают вывод, что для Абеяра понятия добра и зла относительны, поскольку источником и результатом того и другого является благо⁹. Думаю, этот вывод поспешен. Добро и зло у него безусловны. Возмездие как благо не умаляет зла, оно обнаруживает степень вины человека, заключенной в его поступке. "Ясно, что поступок, совершаемый грешником, — рассуждает Абеяр, — хуже праведной кары, которую влечет за собой этот поступок" (Dial., col. 1660). Эту-то воплощенную в поступке ("результате действий") вину Абеяр, правда, предварительно и условно, называет грехом, она и есть высшее зло человека, очищению от которого способствует благо возмездия.

Первородство блага, или добра, обнаруживается, по Абеяру, и в употреблении термина "благое" или "доброе", который изначально, как, впрочем, и все термины у Абеяра, двусмыслен и вместе двусмыслен (*aequivocatus*)¹⁰. "Когда говорят "добрый человек", "добрый кузнец", "добрая лошадь", то всем известно, что одно и то же прилагательное имеет в разных случаях разный смысл; если человек добр, то это происходит благодаря его нраву, если кузнец — то благодаря его умению, если лошадь, то благодаря силе и скорости в беге... Но слово "добрый"... употребляют иногда и для именованя пороков: говорят, например, иногда о "добром" или даже "отличном воре", обозначая хитрого или лукавого человека, [известного] этим сомнительным искусством... Утверждать, что зло — якобы добро, было бы чистым абсурдом, но что такое-то зло — благое, значит утверждать очевидное" (Dial., col. 1675). Такого рода оксюморонность происте-

кает, по мысли Абельяра, из смысловой нагруженности понятия, зависящей от ситуации вопрошания. Незыблемая, неизменная истина именно этой — вопросотвечной — ситуацией преобразует свою сущность в смысловое поле проблем и ответственности за точность и судьбу их постановки. Задача в том, кто принимает на себя подобную ответственность и с кем связано такое взаимное смыслопорождение. С одной стороны, для средневековья это очевидно — с Богом, с другой — столь же очевидно — с человеком. Но — просто ли с человеком? "Ты, — говорит Абельяр-Христианин Философу, — изыскиваешь безрассудную доктрину ложной очевидности, воображая, что все добрые люди равно добры, все виновные равно виновны, все в общем равно достойны одной и той же славы или одного и того же наказания", ибо, как то следует из рассуждений Философа, любой грех — прежде всего грех, как любое достоинство — достоинство. В человеке же, продолжает Абельяр, очевидно различение способностей. Из двух праведников "один обладает большей праведностью, нежели другой, или большей силой, или большим воздержанием. Но если, как ты напомнил, любовь есть общий источник всех благ, то она не дает их всем поровну". На взгляд Абельяра, и в этом его несомненный вклад в христианско-философскую мысль, человек отличается один от другого индивидуально и субъектно, поскольку каждый обладает своей особой речью, особой интонацией, особым качеством души и ума, так что нет доброго человека вообще, но *этот* добрый человек всегда, пишет он, добрее иначе, чем *тот* добрый человек (Dial., col. 1648). Его человек вместе и носитель и искатель общего, личностно, т.е. в горизонте Бога, общающийся с самим всеобщим — Богом. Слово "субъект" Абельяр употребляет довольно назойливо, подменяя им зачастую такие слова, как "homo" и "persona", внедряя его в "душу слушателя". Оно употребляется даже в случаях, когда, казалось бы, в таком словоупотреблении нет никакой необходимости и "человек" был бы уместнее. Но Абельяр использует любую возможность показать осмысленность всякого, взявшего разум в поводыри. Вот пример, казалось бы, неправомерного использования термина "субъект".

Рассуждая о нечестивых пастырях, Абельяр пишет: "Не нужно осуждать учения тех, кто хорошо проповедует, хотя и дурно живет, и кто наставляет словом, хотя и не просвещает примером; они указывают путь, которому сами не желают следовать не столь от слепоты неведения, сколь от греха, подлежащего осуждению. Впрочем, они не способны и наставить на добрый путь субъектов (казалось бы, вполне можно было сказать "людей". — С.Н.), вверенных их попечению и ищущих в них образец, которым они не могут стать. И, однако, тем субъектам (он нарочито подчеркивает это слово, поскольку речь идет о нравственном выборе. — С.Н.) не стоит отчаиваться в милосердии Божьем, так как они совершенно готовы к принятию епитимьи, наложенной их прелатами после покаяния, даже если она ошибочна. Ведь никакой грех прелатов не останется на субъектах и никакая вина не вменится субъектам, которых прежде, чем они пришли на исповедь, посетили угрызения совести" (Et., col. 671—672).

Конечно, во всех этих случаях не было бы большого греха перевести слово "субъект" как "человек" ("не вменится людям", "не останется на людях"); звучало бы даже правильнее, но, думается, Абельяр и сам не случайно употребляет "субъект" вместо обычного "человек", подчеркивая стилистическую неправильность, ибо в раскаянии, угрызениях совести, покаянии, исповеди

фиксируются моменты самосознания и самодетерминации человека, в эти моменты перестающего быть простецом, обычным прихожанином, но, напротив, осмысляющего себя преобразователем (мастером, магистром, т.е. чудодеем) мира. Сказать так можно о том, кого предполагаешь живущим в горизонте личности, или — что в данном случае одно и то же — в горизонте Бога, открытого Божественной любви и милосердию, обладающего соответственно особой добротностью, нежели другой. *Субъектность человека и делает его осознанно поступающим распорядителем собственной судьбы, т.е. поступком, свершающим собственный суд в преддверии Божьего суда. Идея усилия, о котором* Абельяр писал как о непременном условии веры, направленной на достижение Высшего блага, *идея благоприобретенности* (добродетели или порока, под которым понимается плачевное, но, как и для добродетели, благоприобретенное, расположение души — определения даются со ссылками на Цицерона) в идее субъекта находит свое полное выражение (Dial., col. 1651).

Такого рода сознательная, трудом добытая, не передающаяся по наследству благоприобретенность имеет для всего строя мышления (не только этики) Абельяра серьезное значение, так как позволяет переосмыслить философию, основанную на постижении "самих по себе" сущностей или на категориальном подходе. И вот почему. Обратим внимание на следующее рассуждение Абельяра. Каждый поступок (Абельяр не сразу останавливает внимание на определении поступка, полагая его поначалу неким свершившимся действием или фактом) сопровождается благоприобретенным усилием, направленным на одоление или совершение греха, что в той или иной степени есть любовь к Богу или презрение Его (ненависть к Нему). При этом Абельяр задает закономерный вопрос: являются ли такая любовь, такая ненависть (презрение), поскольку они благоприобретены, случайностью? И если это случайность, продолжим этот вопрос мы, то просто ли она, как то было у Боэция, определяется через "стечение противоречивых обстоятельств"? Собственно, именно эти вопросы (явный и неявный) настраивают на разрыв с идеей сущностного постижения мира, взамен предлагая причащенно-смысловое. "Пусть эта любовь", пишет Абельяр, — которую мы познаем в мире ином, будет случайностью или *пусть принадлежит она иной категории*, для чего пытаться ее определить? Ведь речь идет об истине, которая одна только и может открыть сам по себе опыт, превосходящий все, что может выразить наука земного мира. *Для блаженства не имеет значения, назовем ли мы его случайным или субстанциальным, а то и вовсе откажемся от этих имен... Блаженство не может принадлежать нам субстанциально, потому что оно не врожденно всем людям, но оно не может принадлежать и акцидентально, потому что, раз появившись, оно не может более исчезнуть, тогда как вы определяете случай, как то, что может случиться и исчезнуть*" (Dial., col. 1663. Курсив мой. — С.Н.).

Нам предлагается исключить категориальный подход к бытию или, если уж и применять его, то субстантивировать все категории, сделать все существенным и необходимым. Сам случай здесь не есть нечто вторичное и тягостное. Напротив, именно случай выявляет всеобщее, выступает в содружестве с ним в наивысший момент причащения ему. Эта случайность имеет определяющее значение для решения и перерешения судьбы человека, ибо усилие может быть неодно-

кратным, подавляя или одухотворяя самоё субстанцию. Для Абельяра, который рассматривал свою собственную речь как харизматическую, как проявление Святого Духа, такая роль акциденции чрезвычайно важна, ибо именно она определяет человека как *этого* человека, отличающегося от *того*¹¹. Порожденный усилием благоприобретения случай любви или ненависти становится определением индивидуальности и зачинщиком личностного (в горизонте Бога) поступления человека. "Впрочем, — пишет он, — не может быть никакого неудобства в том, чтобы рассматривать как акцидент ту любовь, которую мы познаем в ином мире под тем же именем, что и та, которой мы обладаем здесь. Хотя субстанция наша полагается лучшей или более достойной любого из ее акцидентов (с чем можно и поспорить: таков смысл этого выражения Абельяра. — *С.Н.*), однако есть право назвать высшим благом человека то, причастность чему делает этого человека лучшим и более достойным... Мы принимаем участие в видении Бога. Именно это видение (благоприобретенное, заметим, усилием, трудом. — *С.Н.*) производит ту постоянную любовь (т.е. случай. — *С.Н.*), которую мы испытываем к Богу, и лучше, следовательно, определить высшее благо человека как такое бытие, которое ни из чего другого (кроме как из этого акцидентального источника. — *С.Н.*) не происходит" (Dial., col. 1663—1664). Все категории перестают работать при таком определении Абельяром причастия. Или: благодаря акцидентальному признаку любви (ненависти) все категории оказываются причащенными друг другу и вместе — Высшему благу. Как будто смысл философии заключается в решении проблемы универсалий, сказал Абельяр в "Истории моих бедствий". Как будто роль случая в "стечении противоречивых обстоятельств", словно бы говорит он в "Диалоге", того случая, который творит судьбу.

Но продолжим анализ.

Итак, любовь или ненависть — судьборешающие случаи для средневекового человека. Но в чем они выражены? Теперь Абельяр вплотную подходит к определению поступка как сродоточия этических усилий человека, который один только и выражает момент окончательного расчета с жизнью. Прочитирую весьма важную для понимания средневековой этики (в ее нравственном приделе) мысль В.С. Библера. "Каждый поступок средневекового индивида, каждое его желание. Страсть оказываются в душе, в глубине нравственного сознания, в предвосхищении исповедального акта абсолютно неотвратимо детерминированными: не только прошлым, но и будущим — уже существующим в вечности возмездием — или блаженством. И одновременно абсолютно *свободными*... поскольку в этом поступке я свою жизнь завершаю лишь мысленно, провидчески; она еще вся впереди, и я, поступая сейчас, на века детерминирую будущую вечность: будущее (сейчас переживаемое) вечное возмездие; будущее (включенное в это мгновение настоящего) вечное блаженство"¹².

Эта, на мой взгляд, абсолютно верная для развитого средневековья мысль взята, повторю, в ее — столь важной для современности — нравственной составляющей. И Абельяр был бы не Абельяром, если бы удовлетворился только этой стороной дела, хотя она, как предмет размышления, имела для него первенствующее значение, так как позволяла саму возможность поступка определить как истинный поступок, представить неявное миру как очевидное Богу. Что же это такое — истинный поступок, образующий суждение о нем ("результат действий"), исходящее "не из чужой, но из собственной силы?"

При ответе на этот вопрос надо учитывать, что челнок Абеляровой мысли постоянно вращается между моральным и нравственным законами, между явленным "результатом действий" и чем-то скрытым в душе, между жизнью человека на земле (с общим благом) и возможностью будущей жизни на небе (с Высшим благом). Очевидно, что и понятие поступка, как и понятие блага, будет у него двусмысленно.

Размышляя о пороках ума, Абеляр в "Этике" пишет, что "порок — не то же, что грех, а грех — не то же, что злодейский поступок". Порок может отягощать душу даже при отсутствии поступка (как явного дела). Порок, продолжает он (и это главное в его "Этике"), есть то, что склоняет нас к прегрешению, есть *умысел, намерение* (*intentio*) поддаться искушению. Потому, собственно, грехом называется сочувствие тому, чему сочувствовать нельзя, а именно — оскорблению Бога (Et., col.633, 636). На первый взгляд грех — это воля, направленная во зло, так же как добродетель — воля к добру. Однако Абеляр предлагает помыслить иначе, чем кажется на первый взгляд, поскольку иногда, размышляет он, человек грешит без всякой злой воли, например по неведению, связанному с малолетством, стечением обстоятельств (неумышленное убийство на охоте) или природным идиотизмом. Обсуждается такая ситуация: жестокий хозяин в припадке бешенства набросился с мечом на слугу. Тот, обороняясь, нехотя убил господина. Поступок налицо, но это — не столько грех, сколько ошибка. Грех, если он и есть, то не в самом поступке как свершившемся факте, оправданном с точки зрения людского суда, а в согласии на него — на убийство (праведным выходом для слуги из такой ситуации было бы дозволение убить себя), хотя и без участия злонамеренной воли (Et., col. 636—637).

Определение греха уточняется: не злая воля, не просто умысел злодеяния, но осознанное согласие на него. Впрочем, в таком случае само деяние оказывается чисто внешним фактом, подпадающим под действие правого или неправого земного суда, когда с помощью лжесвидетелей может быть оправдан виновный и наказан невинный. Божий суд, пишет Абеляр, осуществляется на основании *согласия души с умом злодеяния*, даже если само оно по тем или иным причинам (недостаток сил, отсутствие благоприятных обстоятельств) может не свершиться (Et., col. 639).

Факт осознанности греховного умысла (несомненное теоретическое приобретение в этических доктринах) обретает огромную эвристическую силу при решении судьбы человека, ибо *при онтологической греховности его природы* ("Спрашивают, а не запретил ли нам Бог всякий грех? Если бы мы на это ответили утвердительно, то оказалось бы, что Он поступил бы иррационально, ибо эта жизнь никоим образом не может протекать безгрешно" — Et., col. 658) *каждый человеческий поступок, его осознанное, умышленное волевое действие, содержит возможность изменения судьбы. Судьба — не просто отношение временного и вечного, она вся сосредоточивается в ответственном поступке, который есть момент единости (unitas) временного и вечного, фиксация мгновенного переключения вечного во временное с неменьшим действием обратной силы.*

Обращение внимания на *серию* поступков опять же очень важно для развития этических идей, ибо позволяет к самым моральным запретам применить истори-

ческий критерий и снять с них идеологическую окраску. Многие ограничения, пишет Абеляр, с ходом времени становились законодательно признанными, к чему, например, относится дозволение евреям есть прежде запрещенную в пищу свинину. Другие грехи называются грехами условно, ибо происходят из онтологически обусловленной слабости человеческой природы (к ним относятся такие — "простительные" — грехи, как чревоугодие или сладострастие). Иногда запреты касаются того, что прочто скрыто пеленами истории, в частности, запрет жениться на своей сестре, хотя мало кто может опознать сестру (имеется в виду — *любую сестру*) в другой женщине (Et., col. 643).

Собственно, этот историко-идеологический критерий лежит в основе двухмысленности поступка как внешнего деяния и сознательного умысла. Основа же его осмысленности — в индивидуальных различиях. "Два существа, рожденные из одного и того же чрева и от одного отца, никогда не живут одинаково, никогда не имеют одних и тех же вкусов, одинакового отвращения к чему-либо, не страдают равно ни от холода, ни от жары" (Dial., col. 1673). Вопрос в степени внутренней ответственности перед Богом, который соответственно не имеет места центра, откуда расходятся лучи управления, или — напротив — повсеместен и может заставить себя познать где угодно и кого угодно, лишь бы это богопознание осуществлялось в душе человека. Потому *познание самого себя у Абеляра есть вместе богопознание, или этика. Открытие себя как открытие Бога есть* — в его понимании — *суть его концептуального метода, соединяющего в одном суждении его предельно выраженные возможности ("результаты действий")*: буквально представленные — для "общего мнения" и мистически (познанные "очами сердца") для своего ума (Dial., col. 1670, 1673). *В одном поступке могут сочетаться два поступка*: один, совершенный по/против людских обычаев в русле позитивного права, другой в душе человека как его *осознанное суждение о себе самом, как концепт его судьбы*: "Общий язык, — пишет Абеляр, — пренебрегал различием смысла между двумя выражениями: делать благо и поступать хорошо. Выражения эти, однако, далеко не эквивалентны. Можно сделать благо, как то часто случается, не поступая хорошо, т.е. не имея к тому доброго намерения" (Dial., col. 1677). Бывает так, что два человека совершают одни и те же действия, но намерения их различны. Два человека, исполняя решения праведного суда, вешают осужденного на смерть, но один это делает из ненависти к казнимому, а другой — по долгу справедливости. Одно и то же наказание праведно исполняется тем, чье намерение благое, и несправедливо тем, кого влечет к его исполнению лишь ненависть и гнев (Dial., col. 1677). То же — в поступке предательства. Абеляр использует пример, который, как он полагает, "наиболее дорог сердцу христиан... Обсуждая ситуацию, когда Господь Иисус был предан иудеями, обычно говорят, что это случилось вследствие одного и того же поступка — предательства, совершенного самим Иисусом, Богом Отцом и Иудой. Ведь именно Отец предал своего Сына [на муки] и одновременно Сын сам предал себя в жертву и Иуда предал Его. Иуда, следовательно, или дьявол, совершил тот же поступок, что сам Бог. Кажется, что они, таким образом, совершили одно благо. Кто, однако, скажет, что они вместе действовали хорошо? Они уверенно делали то, что Бог желал, чтобы это было сделано. Их воля встретилась в этом пункте

с Божьей волей. Но можно ли утверждать, что все сотворили одно благое дело на том якобы основании, что они совершили желанное Богом или что их воля также была доброй на том основании, что они хотели того же, чего желал Бог? Нет, конечно... Намерение Иуды было иным, чем намерение Бога, хотя поступки совпали" (Dial., col. 1677—1678).

Однако концепт судьбы зависит не только от степени осознанности поступков, но от условий преодоления греховности. Таких условий, по Абельяру, три: *угрызения совести, исповедь и возмездие*. При этом первое условие, необходимое для очищения стремящейся к Высшему благу души, — *угрызения совести*, пожалуй, впервые у Абельяра не просто называется, но становится предметом рефлексии. Что же это такое? Абельяр определяет *угрызения совести* как "скорбь, или стыд, души относительно своей провинности" (Et., col. 661); они — неперменный атрибут любви к Богу, мучающие душу "в бескомпромиссном предвосхищении... бескомпромиссного события"¹³. Считается, пишет Абельяр, что такого рода *угрызения совести* мучили Иуду, "однако мы полагаем, что это случилось не столько от осознания им вины за свое прегрешение, сколько от сознания своего падения, так как он считал, что осужден общим приговором" (ibid). Как раз этот анализ действий Иуды и обнаруживает силу внутреннего борения поступка как двух поступков: внешнего и скрытого, неявного, в котором участвует вся душа. Образ Бозэиева колеса перестает в таком случае соответствовать ситуации, связанной с судьбой человека, всякий раз перерешаемой и всякий раз замыкаемой в точечности поступка, в единстве предопределенного и преображенного. *Угрызения совести*, трансформирующие все существо человека и непременно реализующиеся в речи-высказывании, чему посвящена вся диалектическая работа Абельяра, ведут к тому, что любое слово, любое понятие становится нравственно окрашено, включая *все* интеллектуально-духовные резервы человека. Только при этом условии возможна надежда на обретение Высшего блага. Формирование концепта судьбы, складывающегося из ряда поступков естественной, разумной и духовной жизни человека, оборачивается серьезнейшим для христианина делом. Перефразируя слова греческого мудреца, можно сказать, что благое — трудно, требуя личного преображения индивида, возможного при условии поисков смысла истины, открывающегося через вопрошание другого субъекта. "Остерегающийся собственного интереса доказывает слабость своей природы, — говорит Абельяр устами Философа, — привязывающийся к интересу другого обнаруживает наивысшую добродетель". В напряжении способностей субъекта и возможно смыкание индивидуального естественного и позитивного права, благ общего и Высшего.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бозэций. "Утешение философией" и другие трактаты. М., 1990. С. 265.

² Там же. С. 265—266.

³ Там же. С. 267.

⁴ Там же. С. 281.

⁵ Там же. С. 274.

⁶ Там же. С. 279.

⁷ Там же. С. 283.

- ⁸ *Abaelardus Petrus. Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum // Patrologiae cursus completus... series latina...* / Ed. J.-P. Migne. 178. P. 1856. Здесь и далее ссылки на номера колонок обоих трактатов ("Ethica seu Scito te ipsum" и "Dialogus..."), опубликованных в одном и том же — 178-м томе упомянутого издания, будут даны в скобках внутри статьи.
- ⁹ Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Die Patristische und Scholastische Philosophie / Herausgegeben von Bernard Geyer. Basel: Schwabe et C^o, 1967. S. 224.
- ¹⁰ Об этом и способе формирования концепта см.: *Неретина С.С.* Проблема высказывания у Абеляра // История науки в контексте культуры. М., 1990. С. 101—118.
- ¹¹ См. об этом: *Неретина С.С.* Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности (Текстологический анализ) // Вопр. философии. 1992. № 3.
- ¹² *Библер В.С.* Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах). М., 1990. С. 12—13.
- ¹³ Там же. С. 14—15.

К ТЕМЕ СУДЬБЫ В ОДНОЙ ГНОСТИЧЕСКОЙ РУКОПИСИ

М.К. Трофимова

В литературе гностицизма тема судьбы звучит постоянно. Авторы называют судьбу разными именами. В их произведениях она проявляется в качестве то мифологического образа, то отвлеченного понятия. О судьбе пишут при обсуждении наиболее острых мировоззренческих проблем, таких, как зло, его суть и происхождение, необходимость, возмездие и проч. Представления о судьбе складывались в гностицизме под разными влияниями. То были ближневосточная литература и учения античных мыслителей, отношение к судьбе в христианстве, мифы и обряды, происхождение которых установить подчас нелегко.

Оставляя эти общие вопросы за рамками данной работы, мы хотим обратиться в ней к одному из коптских гностических текстов, в котором судьба выступает под именем Геймармене. Таких текстов известно немало: "Апокриф Иоанна"¹, "О начале мира", "Протенойа Трехвидная", "Пистис София" и др. Слово Геймармене или не переводят, или заменяют такими, как *Fatum*, *Destin*, *Fatalité*, *Fate*, рок, судьба и т.п. И хотя приемлем любой вариант, смысловое богатство слова всего полнее раскрывается лишь в текстах. Поэтому ниже предлагаем некоторые выдержки из "Пистис Софии" — одного из наиболее содержательных и наименее исследованных источников о литературе гностицизма.

Написанный, видимо, на греческом в Египте ранее 30 г. IV в. текст был затем переведен на коптский язык и переписан в кодекс, который датируют теперь по палеографическим данным временем между 40—60-ми годами IV в. Этот кодекс и стал во второй половине XVIII в. достоянием ученых (греческий оригинал не дошел до нас). Сохранность рукописи прекрасная. В пергаментном кодексе 356 страниц, отсутствуют только восемь. Кодекс находится в Лондоне: *British Library Additional 5114*². "Пистис София" несколько раз переводилась на западноевропейские языки и на латынь, но критического издания ее нет и по сей день. На русский язык с коптского рукопись не переводилась.

Представления о Геймармене связаны с глубинным содержанием "Пистис Софии". Они оттеняют ведущую тему света, его рассеяния и очищения. Контрастность Геймармене по отношению к свету, его ряду (а вместе с тем и зависимость от него) ясно выражена. Слово Геймармене (εἰμαρμένη), как и другое — Мойра (μοῖρα), происходит от греч. глагола (ἡμέτεροισι' получать по жребью). О Геймармене говорится как о принудительной силе слепого случая, оковах вещества, плоти, невежестве. Но власть судьбы — Геймармене не окончательна. Ей противостоит разрешающая сила света, которая проявляет себя в мироздании и отдельной душе и соотносится с гносисом, тайнами очищения, деяниями Спасителя в космических сферах и среди людей. Весьма своеобразный оптимизм, присущий миропониманию, которое отражено в памятнике, сказывается и на трактовке темы судьбы. Так, видимая в космической перспективе смерть человека, направляемая его долей — Мойрой, послушной Геймармене, мыслится только ступенью на длинном пути высвобождения и спасения света, заключенного в душе человека.

Вопрос о Геймармене так или иначе соприкасается с космологической, антропологической и сотериологической проблематикой "Пистис София". Специального изучения заслуживает отношение Геймармене к другим ключевым понятиям и образам. Геймармене в рукописи трактуется по-разному. Это и мифологический образ — весьма переменчивый: то сфера мироздания с ее Эонами, Архонтами, Литургами и т.д., то главный Архонт; это и достаточно отвлеченное понятие. Все определяется планом, в котором в том или ином месте рукописи разворачивается тема судьбы.

"Пистис София" написана в излюбленной гностическими авторами форме беседы. Беседует воскресший Иисус с учениками. Описываются экзегетические упражнения, которые составляют часть того, что может быть названо посвящением в тайное знание. О содержании его говорится в I книге "Пистис София", там, где перечисляются обещания Иисуса ученикам: "Воистину, воистину я говорю вам это, я исполню вас во всех тайнах света и во всех гносисах, от внутреннего внутренних до внешнего внешних, от Неизреченного до тьмы тьмущих и от Света светов до вещества, от всех богов до демонов, от всех Господ до Деканов, от всех властей до Литургов, от творения человеков до диких зверей, животных и пресмыкающихся, дабы назвали вас совершенными и исполненными во всех Плеромах" (77).

Выдержки, помещаемые ниже, посвящены роли судьбы — Геймармене и Мойры — в создании, жизни и смерти человека. Это только незначительная часть того обширного материала о Геймармене, которым располагает рукопись. В дальнейшем, по опубликовании некоторых других переводов из "Пистис София"³, освещающих место ее в космологических и сотериологических процессах, разворачивающихся в мироздании, мы надеемся рассмотреть ассоциации, которые вызывают эти тексты, исследовать их истоки и предложить их возможную интерпретацию. Но это — задача уже другой работы.

"ПИСТИС СОФИЯ, из глав 131—133

Перевод выполнен по изданию текста: *Pistis Sophia neu hrsg / von C. Schmidt. Coptica 2. Kopenhagen, 1925.*

Указанные в квадратных скобках цифры означают страницы этого издания.

(Говорит Мария) [332]: ... "Господи мой, еще спрашиваю тебя и ты от меня не скрывай. Теперь, вот, Господи мой, кто понуждает человека грешить?"⁴ Спаситель ответил, он сказал Марии: "Архонты Геймармене, они суть те, которые побуждают человека грешить". Мария ответила, она сказала Спасителю: "Спаситель мой, разве Архонты нисходят в мир и побуждают человека грешить?" Спаситель ответил, он сказал Марии: "Они не нисходят в сей мир..." (Далее Спаситель рассказывает о том, как поступают Архонты. Будучи в одном из мест мироздания — в "Месте царствия Адамаса, в месте, что пред Девой света", продолжает Спаситель) [333], "...они подносят прежней душе⁵ чашу забвения из семени злобы, наполненную разными желаниями и забвением; и тотчас, как только эта душа выпьет из этой чаши, она забудет все места, куда ходила, и все наказания, которые прошла, и эта чаша воды забвения становится телом снаружи души, становится похожей на душу всем видом, то есть становится подобной ей, — тем, что называют духом обманным (ἄντιπρόσωπον πνεύμα)" [334]. ...И эта чаша забвения становится духом обманным для этой души и остается снаружи души, будучи одеждой ее, будучи похожей на нее во всем, будучи покровом как одежда снаружи ее. И пять Архонтов великой Геймармене Эонов, и Архонт солнечного диска [335], и Архонт лунного диска дуют в середину этой души, и исходит из нее часть моей силы... и часть этой силы остается в душе, развязанная в ней и существующая по своей собственной власти, согласно устройению, ей положенному, дабы дать душе ощущение (ἡ τῶν ὁντων), с помощью которого

она бы искала дела Света высшего ежечасно. И эта сила подобна виду души во всех образах и похожа на нее, и не может она быть снаружи души, и остается она внутри ее... (Далее упоминаются Архонты, которые принимают участие в создании душ, прикасаются к ним, лепят их и могут быть названы, как сказано ниже, их отцами. Текст возвращается к Духу обманному.) [337]. "И кладут они (Архонты) Дух обманной снаружи души, так чтобы он наблюдал за ней и был придан ей, и Архонты привязывают его своими печатями и путами и припечатывают его к ней, дабы всякое время он принуждал ее соделывать все их страсти и все их беззакония с тем, чтобы она всякое время была рабыней им и оставалась в их подчинении всякое время при переменах тела"⁶. И припечатывают Дух обманной к ней, дабы пребывала она во всех грехах и во всех похотениях мира. Вот, потому таким образом я принес в этот мир тайны, которые развязывают все пути Духа обманного и все печати, связавшие душу, те, которые делают душу свободной, и освобождают ее от Архонтов, и делают светом чистым, и влекут ее в царствие ее Отца, первого исшествия, первой тайны навеки. Вот почему я сказал вам однажды: "Вот, кто не оставит отца и мать и не последует за мной, тот не достоин меня". Вот, я сказал однажды: "Оставьте отцов ваших, Архонтов, дабы я сделал вас сынами первой тайны навеки".

(Снова и снова повторяются в тексте наставления Архонтов Духу обманному) [339] ..." Не возмущай ее вообще ни на час, если только не говорит она тайны и не развязывает все печати и все пути, которыми мы привязали тебя [340] к ней, а если она говорит тайны, если она развязывает все печати и все пути и оправдания Места и если она идет, дай ей уйти, ибо она принадлежит к тем, кто от Света высшего, и она стала чужой нам и тебе, ты не сможешь отныне схватить ее. Но если она не говорит тайны развязывания твоих пут и твоих печатей и оправдания Места, хватай ее, не давай ей уйти, влечи ее к наказанию и во все места судилищ за грехи, которые ты побудил ее совершить". (Таковы, по словам Спасителя, приказы Архонтов великой Геймармене Духу обманному. Литургам же, число которых 365, Архонты) "передают душу и Дух обманной связанными вместе, причем Дух обманной снаружи души, а смесь силы, которая внутри души, внутри их обоих, чтобы они могли устоять, ибо сила есть то, что ставит их обоих. Архонты приказывают Литургам, говоря им: "Таков вид (τύπος), который вы вложите в тело вещества мира". <Они же говорят им:> "Положите смесь силы, которая есть в душе внутри всех их [341], дабы они могли устоять, ибо это их стоятель, а на душе положите Дух обманной". Также они приказывают своим Литургам, чтобы те вложили это в тела противоположного вида (' αντίτυπος). В этой форме Литургии Архонтов несут силу, душу и дух обманной, бросают их тронх в мир и направляют <их> в мир Архонтов середины. Архонты середины также наблюдают за Духом обманной и за долей (μοῖρα), которой имя Мойра (μοῖρα), которая ведет человека к тому, чтобы быть ему умерщвленным смертью, ему предназначенной; это та (Мойра), которую Архонты великой Геймармене привязали к душе".

(Далее в тексте описываются становление и жизнь человека — от момента его зачатия и до смерти, рассказывается о том, какую роль при этом играет судьба, как множество Архонтов создают в утробе матери тело зародыша, как каждый из этих Архонтов дает имя той или иной его части, как налагаются на него печати с указанием сроков и событий жизни, которую предстоит ему прожить.) [345] "...И когда исполнится число месяцев рождения младенца, младенец рождается; мала в нем смесь силы, мала в нем душа, мал в нем Дух обманной. Напротив, Мойра велика. Она не смешана с устроением тела, но сопровождает душу, тело и Дух обманной вплоть до времени, когда душа выйдет из тела, из-за вида смерти, которой она умертвит его в соответствии с той, что предназначена ему Архонтами великой Геймармене; если он должен умереть от дикого зверя, Мойра приведет к нему дикого зверя, чтобы тот умертвил его, или если он должен умереть от змеи, или должен упасть случайно в ров, или должен повеситься, или должен умереть в воде каким-то родом или другой смертью, хуже этой или лучше, — словом, Мойра есть та, которая склонит [346] его смерть к нему. Это — дело Мойры, и нет у нее другого дела, кроме этого. И Мойра сопровождает этого человека до дня его смерти". Ответила Мария, она сказала: "Так, значит, все люди, которые в мире, или все, что им предназначено от Геймармене, будь то хорошее, будь плохое, будь грех, будь смерть, будь жизнь, — словом, все, что им предназначено Архонтами Геймармене, — случится ли это?" Ответил Спаситель, он сказал Марии: "Воистину говорю я тебе, все, что предназначено каждому от Геймармене, будь то хорошее, будь какой грех, словом, все, что ему предназначено, случится с ним. Вот, из-за этого принес я ключ тайн Царствия Небес, или иначе — никакая плоть не будет спасена в мире, ибо без тайны, ведь, никто не увидит в Царствие Света, ни праведник, ни грешник..."

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Один из ранних гностических памятников, сохранившийся в разных версиях в рукописях из Наг Хаммади и в Берлинском папирусе 8502. В кодексе II из Наг Хаммади о Геймармене говорится на с. 28. Приводимый нами ниже текст начинается с мифа о порождении Геймармене: "Он (Иалдабаоф) держал совет со своими властями, теми, что его силы, и они вместе совершили прелюбодеяние с Софией, и они породили постыдную Геймармене, последнюю узу, которая изменчива и такого рода, что (в ней) одно сменяет другое. И она ужаснее и сильнее, чем та, с которой соединены боги и ангелы и демоны, и все роды по сей день. Ибо от этой Геймармене происходят всякое бесчестие, и насилие, и всякие узы забвения, и незнание, и всякая тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи — и так что все творение стало слепым, дабы не познали Бога, который надо всеми ними..."
- ² Описание кодекса, наиболее современное и полное, см.: *Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique*. I. P. 1986. P. 65—82.
- ³ См.: *Трофимова М.К.* Из коптских гностических текстов // *Знаки Балкан*. (В печати.)
- ⁴ Ср.: *Pistis Sophia*, 281: речь идет о том же вопросе.
- ⁵ Выражение объясняется развиваемым в тексте учением о переселении душ.
- ⁶ См. пред. примеч.

ГРАММАТИКА СУДЬБЫ

(фрагмент теории Стои)

Н.П. Гринцер

Любой философский концепт в рамках любой культуры получает как бы двоякую интерпретацию. Изнутри нам проясняет его исходный смысл внутреннего форма слова, обозначающего концепт, этимология, дающая своего рода первичную семантическую мотивировку концепта. С другой стороны, и внешне на суть концепта нацелены все возможные определения, приводимые данной культурой, — непосредственные дефиниции концепта, синонимические ряды, в которые его помещает традиция, аллюзии и ассоциации, которые она с ним связывает, и т.д. При этом особенно показательны параллели, содержащиеся в традиции и аучной, специально направленной на объяснение и интерпретацию, на четкое употребление используемых понятий. Предметом настоящей работы и станут как раз такие внешние "атрибуты" концепта судьбы в древнегреческой традиции, а точнее, частный фрагмент подобных внешних определений — понятия, параллельные и соотнесенные с судьбой в древнем языкознании, а именно в грамматическом учении Стои.

Почему для античной традиции мы останавливаемся на этом специфическом фрагменте? Помимо чисто субъективных предпочтений автора, тому можно привести и вполне объективные основания. Стоицизм — это не просто течение философской мысли, по длительности реального существования и активного действия, по степени влияния на умы различных мыслителей, пожалуй, превосходящее все соперничавшие с ним философские школы античности. Это не просто направление, интегрировавшее многие характерные черты предшествующих традиций и в то же время оказавшее существеннейшее воздействие на учения последующих эпох. По сути дела это первая и во многом единственная философская школа античности, сознательно поставившая перед собой и реализовавшая задачу построения системы философского знания. Стоики видели силу философии именно в ее внутренней законченности и самодостаточности (Сенека. Нравственные письма, 88, 28 слл.; ср. Цицерон. О пределах добра и зла, III, 74). Три составные части стоической философии — физику, логику и этику — сами они уподобляли целому живому организму, где физика — кровь и плоть, логика — кости и сухожилия, этика же составляет душу (Секст Эмпирик. Против ученых, VII, 19). Потому стоическая доктрина как нельзя лучше подходит для целей настоящего исследования: внутри нее любой концепт, любая категория уже изначально мыслилась как элемент системы взаимообусловленных понятий. Таким образом, связь, обнаруживаемая между различными понятиями из различных областей знания, становится тем более значимой: то, что в рамках иных учений могло содержаться на уровне имманентных интуитивных ассоциаций, стоики переводили на язык тождественных дефиниций.

Что же касается сферы языка, области грамматики, то она в теории Стои составляла предмет диалектики, разделявшейся на учение об означающем звуке (σημεῖον, φωνή) и означаемом (σημαίνόμενον, см. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 43; Секст Эмпирик,

VIII, 11—12). Диалектика (вместе с риторикой и наукой об определениях она образовывала стоическую логику — Диоген Лаэртский, VII, 41) как наука "об истинном и ложном" (Секст Эмпирик, XI, 187) призвана была дать человеку орудие в познании мира: тем самым язык становился своего рода моделью природных и мыслительных процессов. Как писал один из лучших знатоков эллинистической философии А. Лонг, "стойки были бы счастливы возможности присоединиться к Ноаму Хомскому в его утверждении, что тот, кто изучил язык, одновременно познал и всю систему законов, специфическим образом связывающих звук и смысл, Язык и Разум"¹. Поэтому интересно спроецировать стоическую интерпретацию любого концепта именно на теорию языка — своеобразную точку отсчета в познании бытия.

Естественно, что судьба как научная категория присутствует прежде всего в стоической физике, объяснявшей сущность окружающего человека мира (см. Диоген Лаэртский, VII, 132 сл.). Мир этот, по учению стоиков, совершенен в своей законченности (Цицерон. О природе богов, II, 37—39: "И нет ничего вне мира, в котором ничего не упущено, который все в себя включает и совершенен и целостен во всех своих частях и измерениях"), и совершенство это определяет *промысл* (греч. *πρόνοια*, лат. *providentia*) управляющего миром божества (Цицерон. О природе богов, II, 140). Судьба (греч. *εἰμαρμένη*, лат. *fatum*) непосредственно соотнесена с божественным провидением: один из наиболее известных схолахов Стои Хрисипп (3 в. до н.э.) прямо отождествлял *πρόνοια* и *εἰμαρμένη*, в то время, впрочем, как его учитель Клеанф все же позволял не всему тому, что несет с собою судьба, быть следствием божественного промысла (SVF, II, 933)*.

Разграничение этих двух понятий могло быть продиктовано различием объективного и субъективного начал в устройстве мироздания. В таком случае *πρόνοια* должна была определять субъективную сферу самодеятельности божества, а *εἰμαρμένη*, *судьба*, в свою очередь, олицетворять объективную последовательность объективных событий, а точнее, цепь объективных причин (*αἰτίαι*, ср. у Диогена Лаэртского, VII, 149: "... судьба — причинная цепь всего сущего"), "неразрушимую внутреннюю связь и подчиненность событий" (SVF, II, 917).

Такое понимание концепта судьбы как извечной причинной связи бытия отвечало общим принципам стоической физики, постулировавшей всеобщую внутреннюю связь всех элементов Вселенной. По мнению Эпиктета (Беседы, IV, 7, 6), "все части Вселенной существуют только ради целого"; "в мире нет ничего, что не было бы частью целого" (Цицерон. О природе богов, II, 30). Связь эта священна (Марк Аврелий. Размышления, VII, 9), и она делает космос "системой" (греч. *σύστημα*) из людей и бога" (Эпиктет. Беседы, I, 9, 4). "Стойки во всем искали принцип организации, образующий целое"².

Судьба по природе своей должна быть материальна, ибо иначе она не была бы способна воздействовать на предметы и события (по учению Стои, действие может оказывать только материальный, телесный объект (*σῶμα*) — Диоген Лаэртский, VII, 56). Такой "материей судьбы" является сила пронизывающего

* SVF — Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit H. von Arnim. Vol. I—III. Lipsiae, 1903.

весь мир огненного дыхания (πνεῦμα — SVF, II, 913). Этому же представлению о повсеместном материальном действии судьбы соответствует и стоическое учение о космическом "сопереживании", *симпатии* (греч. συμπάθεια), объединяющей все составные части и элементы Вселенной связи и взаимной зависимости (Цицерон. О природе богов, III, 28, О дивинации, II, 124, 143; Секст Эмпирик, VII, 107).

Но наряду с этим оказывается, что *судьба* описывалась и не только в рамках чисто физических категорий. Римский компилятор Авл Геллий (I в. н.э.) сохранил следующее определение судьбы, приписываемое Хрисиппу: "Судьбой он называл всеобщую естественную соподчиненность, когда навечно одно следует за другим и сопутствует ему в неразрывном сплетении" (εἰμαρμένην esse dicūt φυσικὴν τινὰ σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθοῦντων καὶ μεταπολουμένων λαραβάτου οὐσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς — Авл Геллий. Аттические ночи, VII, 2, 3 = SVF, II, 1000). Казалось бы, в принципе эта дефиниция вполне отвечает приведенным выше определениям судьбы как некоей внутренней причинной связи сущего и не выделяется из общего ряда; однако здесь чрезвычайно примечателен сам термин, используемый для обозначения этой всеобщей связи — "соподчиненность", греч. σύνταξις, синтаксис. Употребление его вряд ли можно счесть случайным или нетерминологическим — ведь, как явствует из списка сочинений Хрисиппа, приводимого Диогеном Лаэртским, именно Хрисипп ввел термин *синтаксис* в грамматический обиход (Диоген, VII, 193 называет два соответствующих труда Хрисиппа: Πετὶ συντάξεως λεγομένων, Περί συντάξεως καὶ στοιχείων τῶν λεγομένων, "О синтаксисе высказываемого", "Также о синтаксисе элементов высказываемого"; до тех пор термин σύνταξις для обозначения внутриязыковых связей не использовался). Недаром именно Хрисипп будет впоследствии упомянут Дионисием Галикарнасским (I в. до н.э.), автором риторического трактата "О соединении слов", в качестве единственного предшественника Дионисия в вопросах языкового сочетания (О соединении слов, 32).

Таким образом, *судьба* становится естественным, "физическим" (φυσικός) подобием грамматического *синтаксиса*. В определении Хрисиппа обнаруживаются и другие параллели к грамматико-синтаксической терминологии. *Судьба*, по Хрисиппу, — "сплетение" природных явлений; но точно так же, тем же термином "сплетение" (греч. ἐπιπλοκή) обозначалась в античной грамматике связь слов в предложении, в свою очередь, подобная соединению звуков в слог (см., например, Аполлоний Дискол. О синтаксисе частей речи, I, 2: καὶ ὡς τὰ στοιχεῖα τὰς συλλαβὰς ἀποτελεῖ κατὰ τὰς ἐπιπλοκάς, οὕτω καὶ ἡ σύνταξις τῶν νοητῶν... συλλαβὰς ἀποτελεσεὶ διὰ τῆς ἐπιπλοκῆς τῶν λέξεων; о связи этого трактата александрийского филолога II в. с грамматической теорией Стои³). Это "сплетение" в языке должно было реализовываться в строгой последовательности (ἀκολουθία) соединяемых слов, и вместе эти два понятия — "сплетение" и "последовательность" — составляли суть грамматической аналогии, обозначавшей регулярность синтаксических построений: ἀναλογία ἐστὶ συμπλοκὴ λόγων ἀκολουθῶν, *conexus orationum consequentium* (GL, VI, 275)**⁴.

** GL — Grammatici Latini. Recensuit H. Keil. V. I—VII. Lipsiae, 1857—1880.

Заметим, что и в определении судьбы у Хрисиппа рядом со "сплетением" (ἐπιλοκή) стоит "последовательность" (ἐπακολουθία) событий. Вообще, в стоических описаниях действия судьбы это обозначение встречается довольно часто. Так, благое провидение божества должно в принципе исключить существование зла; однако, согласно стоикам, зло зачастую необходимо "сопутствует" благу (κατὰ παρακολουθῆσιν — Авл Гелий, VII, 1—13). На универсальность этого понятия уже обращали внимание исследователи, говоря о том, что "обозначения следствия судьбы и логической последовательности внутри силлогизма оказываются одинаковыми"⁵.

Тем самым в определении Хрисиппом судьбы присутствуют сразу три понятия, активно использовавшиеся в грамматико-синтаксической терминологии (σύνταξις — ἐπιλοκή — (ἐπ) ἀκολουθία). Уже сам по себе этот факт заставляет предположить наличие некоей внутренней связи между стоической интерпретацией концепта *судьбы* и стоической теорией *предложения*, высказывания. Однако, пожалуй, наиболее ярким доказательством существования такой связи служит само обоснование стоиками необходимости судьбы как таковой. Вот как это делал, согласно Цицерону, Хрисипп: "Если есть движение без причины, то не всякое высказывание, что диалектики называют ἀξίωμα, будет либо истинным, либо ложным. Ибо то, что не имеет действующих причин, не будет ни истинным, ни ложным. Но всякое высказывание либо истинно, либо ложно. Следовательно, нет движения без причины. А если так, то все происходит по действующим причинам. А если это так, то все производится судьбой. И стало быть, доказано, что все, что происходит, происходит силой судьбы". (Цицерон. О судьбе, 20⁶). Учение об ἀξίωμα — законченном повествовательном предложении — основа стоического синтаксиса⁷, при этом способность "быть истинным или ложным" — неотъемлемый конституирующий признак такого предложения (Цицерон. О судьбе, 21, 28; ср. ту же идею еще ранее у Аристотеля ["Об истолковании", 17a3]). Именно этот признак становится исходным пунктом доказательства реальности судьбы — иными словами, само существование судьбы выводится из теории высказывания.

Подобное соотнесение судьбы с высказыванием способно прояснить и связь судьбы с истиной как таковой. Судьба принимает на себя сущностный признак высказывания — истинность /ложность, и вследствие этого вполне естественным становится ее уподобление в ряду прочих философских концептов *истине*. Так, Цицерон в трактате "О природе богов", I, 40 приравнивает "необходимость судьбы" (fatalis necessitas) к "вечной истине" (veritas sempiterna), а в трактате "О дивинации", I, 125 именует, вслед за стоиками, "вечной истиной" уже саму судьбу: ea [εἰμαρμένῃ] ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna (ср. SVF, II, 912). отождествление стоиками судьбы и истины сохранилось и в пересказе Евсевия Кесарийского (Praeparatio evangelica, XV, 14,2): "[Стоики называли] связь и последовательность (ἐπιλοκή καὶ ἀκολουθία) прошлого, настоящего и будущего судьбой, и знанием, и истиной". Истина (ἀληθεία) сопутствует судьбе потому, что она — "первоначальная причина всего истинного (ἀληθές)" (Марк Аврелий, IX, 1), а значит, как бы открывает собой цепь причин (αἰτίαι), знаменующую собой судьбу. При этом в рамках судьбы первое по времени событие всегда предопределяет последующее (SVF, II, 945) — точно так же, в

соответствии с грамматической теорией Стои, на первом месте в предложении должна стоять "сущность" — имя, определяющее весь смысл высказывания, а уже за именем стоит "состояние" — глагол и т.д. (Аполлоний Дискол, I, 14, 61, 69, 99 и пр. — о естественной последовательности φυσικὴ παρὰ καλοῦσθης, ср. теорию естественного порядка слов (*ordo naturalis*) в стоической риторике⁸).

Следует обратить внимание и на то, что в стоическом учении *истина* мыслилась как своего рода структура, система (σύστημα) знания. Именно в силу этого своего согласованного внутреннего устройства *истина* (ἀλήθεια) как концепт отлична у стоиков от *истинного* (ἀληθές) как единичного определения: истина представляет собой совокупную законченную систему всех отдельно взятых истинных высказываний (Секст Эмпирик, VII, 40—41; ср. выше у Марка Аврелия). Тем самым *истина* и *судьба* могут отождествляться и благодаря своей внутренней законченности, целостности и согласованности — ведь и судьба совершенна и самодостаточна, ибо "ничего не совершается, кроме того, что намеревается совершиться, и ничего не намеревается совершиться без того, чтобы природа произвела причины, это самое порождающие" (Цицерон. О дивинации, I, 125, ср. О природе богов, II, 58 — то же с уподоблением природы и божественного промисла, πρόνοια).

Надо подчеркнуть, что та же идея внутренней законченности, завершенности являлась одной из важнейших составляющих стоической теории высказывания, предложения. Предложение, ἄξιωμα, определялось стоиками как "самодостаточное высказываемое" (λεκτὸν αὐτοτελές), заключающее внутри себя всю суть передаваемой мысли (Авл Геллий, XVI, 8). Тот же принцип положен в основу определения соответствующих понятий и в римской грамматической традиции: *proloquium* (= ἄξιωμα) *est sententia in qua nihil desideratur* (Варрон. О латинском языке, XXIV; ср. Августин. О диалектике, 2).

В качестве "законченного высказываемого" (λεκτὸν αὐτοτελές) ἄξιωμα противостоит так называемым "недостаточным высказываемым", незаконченным выражениям (λεκτὰ ἐλλιπῆ). Пример последнего — высказывание типа "Пишет" (неясно, кто именно); законченным же выражением является фраза типа "Сократ пишет" (Диоген Лаэртский, VII, 63). Иными словами, "недостаточное высказываемое" — это отдельно взятое слово как бы с незаполненными синтаксическими валентностями, языковой элемент вне связи с другими элементами того же уровня; в свою очередь, "самодостаточное высказываемое" — это дополняющие друг друга слова в предложении, синтаксически связанные между собой элементы одного уровня⁹.

Своеобразным подобием этой грамматической оппозиции может, на наш взгляд, служить различие стоиками предопределения, судьбы так называемых "простых" и "сложных" событий. Вот как поясняет это стоическое разграничение Цицерон (О судьбе, 28—30). Простое событие (*simplex res*) определяется однозначно: "Сократ умрет тогда-то" (вне зависимости от чего бы то ни было). Со своей стороны сложное (*copulatum*) предопределение типа "Милон будет состязаться на Олимпийских играх" нуждается в дополнительных условиях, уточняющих элементах (скажем, для состязания необходим соперник), отсутствие которых лишает предопределение всякого смысла. Такие предопределения целой совокупности событий Цицерон называет "со-судебными" (*confatales*).

Как видно, и в этой дихотомии опять-таки главную роль играет наличие или

отсутствие неких дополнительных элементов, сопутствующих основному. Потому, вероятно, не случайно термины римской грамматики, соответствующие греческим $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\epsilon\lambda\eta$ и $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\lambda\lambda\eta\lambda\eta$, обнаруживают безусловное сходство с приведенными обозначениями судьбы у Цицерона. Так, Августин в трактате "О диалектике" называет недостаточное высказываемое "простым", а законченное — "соединенным словом" (*verbum simplicium — verbum conjunctum*)¹⁰. Более того, сам Цицерон передавал эту грамматическую оппозицию в терминах, практически идентичных обозначениям "простой" и "сложной" судьбы: *poverit primum orator vim verborum et simplicium et copulatum* (Оратор, 115)¹¹.

Таким образом, в стоической интерпретации концепта *судьбы* можно усмотреть достаточно четкие параллели по отношению к грамматической теории *высказывания* и *предложения*. В дополнение к сказанному выше заметим еще только, что уже упоминавшийся греческий термин для обозначения некоего "материального носителя" судьбы — $\sigma\upsilon\mu\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ — римляне передавали тем же словом, что и грамматический "синтаксис" — *constructio naturae* (Цицерон. О природе богов, III, 28, О дивинации, II, 34; ср. перевод Присцианом термина $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ у Аполлония Дискола — *ordinatio vel constructio verborum* — GL, III, 107).

По-видимому, такое уподобление "связей судеб" связям внутри языкового текста в греческой традиции проводилось не впервые. Не вдаваясь в глубинные изыскания, обратим внимание хотя бы на тот факт, что многократно описываемому образу "прядущих судьбу" Мойр в архаической традиции параллельна метафора "соткания, прядения" стиха (Пиндар. Немейские оды, IV, 44, 94, Олимпийские, VI, 86—87; Вакхилид, I, 5 и т.п.), описывающая первоначальный процесс синтаксического построения текста¹². В дальнейшем, скажем, знаменитое 64-е стихотворение Катулла — прекрасный пример слияния этих двух ипостасей в единый образ: в "Свадьбе Пелея и Фетиды" Парки одновременно и разворачивают ткань судьбы, и своим рефреном ("Вейте бегущую нить, бегите, кружась, веретена") толкают вперед ход повествования; "нить" *судьбы* становится неотличимой от "нити" *текста*.

Естественно, встает вопрос, что первично в терминологическом отношении: судьба языковая — синтаксис — или *судьба* космогоническая? Похоже, что разобранные нами термины терминами в строгом смысле слова стали в области языкового анализа и уже оттуда были перенесены на сферу бытия. По крайней мере, именно внутри грамматики эти термины были включены в единую терминологическую систему и как бы составили своего рода "блок", готовый и удобный для заимствования. В области физики, как мы видели, такие внутренние терминологические взаимосвязи просматриваются уже гораздо менее отчетливо. Тем самым, действительно, получается, что язык, становясь как бы первичной материей для научного анализа, впоследствии экстраполирует свои внутренние закономерности на всю структуру мироздания. Так что в свое время прав был Тертуллиан, когда, пытаясь передать по-латыни суть стоического логоса, подыскал для этого два латинских эквивалента — *sermo* 'речь' и *ratio* 'разум', причем на первое место поставил именно речь (SVF, I, 160).

Для стоиков, на самом деле, "язык в форме отдельно взятых высказываний" был наилучшим отражением знания о Вселенной¹³.

Вполне вероятно, что подобное соотнесение грамматического синтаксиса с

общими законами человеческого бытия окажется значимым и для совершенно иных времен и традиций. Первое, что в этой связи приходит на ум из области современного языкознания, — это уже возникавшая по ходу нашего исследования фигура Н. Хомского и генеративная теория в целом. Пожалуй, всякий читавший "Синтаксические структуры" согласится, что для их автора представление о синтаксисе как о своего рода языковой "судьбе" было весьма актуально. Но ряд подобных сопоставлений могут, наверное, продолжить и исследователи иных направлений, также стремящихся к «выделению логико-синтаксических "начал", т.е. тех отношений, которые, будучи непосредственно связаны со способами мышления о мире, в то же время причастны к грамматическому строю языка»¹⁴ (разрядка моя. — Н.Г.). В таком случае и здесь распространившиеся в последнее время сравнения учения Стои с современными лингвистическими теориями¹⁵ смогут быть дополнены интересными и неожиданными результатами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Long A. The Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics. L., 1974. S. 124.
- ² Edelstein L. The meaning of Stoicism. Cambridge. 1966. S. 22—23.
- ³ Blank D. Ancient philosophy and grammar. Chico, 1982. S. 31, 35—37.
- ⁴ Ibid. S. 26—27, 31—32.
- ⁵ Kneale W. a. M. The development of logic. L., 1971. S. 171.
- ⁶ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 306.
- ⁷ Barwick K. Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik. Leipzig, 1957. S. 9—10; Egli U. Stoic syntax and semantics // History of the linguistics in the classical period. Amsterdam, 1987. S. 110—114; Pinborg J. Classical antiquity: Greece // Current trends in linguistic theory. 1975. Vol. 13. S. 80—81.
- ⁸ Striller F. De Stoicorum studiis rhetoricis. Breslau, 1887. S. 36; Blank D. Op. cit. S. 83.
- ⁹ Тронский И.М. Основы стоической грамматики // Романо-германское языкознание: Сб. ст. в честь акад. В.Ф. Шишмарева. Л., 1957. С. 304—305; Detel W. u.a. Λεκτὰ ἑλληνῆ in der stoischen Sprachphilosophie // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1980. Bd. 62.
- ¹⁰ Pinborg J. Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik // Classica et Mediaevalia. 1962. V. 23. S. 156—157.
- ¹¹ Barwick K. Op. cit. S. 21.
- ¹² Гринцер Н.П. "Протопоэтика" — становление античного научного мышления // Балканские древности. М., 1991. С. 43—44; Snyder J.M. The web of song. The weaving imagery in Homer and the lyric poets // Classical journal. 1981. V. 76.
- ¹³ Watson G. The Stoic theory of knowledge. Belfast, 1966. S. 52.
- ¹⁴ Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл. М., 1976. С. 17.
- ¹⁵ Egli U. Zwei Aufsätze zum Vergleich der stoischen Sprachtheorie mit modernen Theorien. Bern, 1970; Egli U. Stoic Syntax and semantics.

ODIUM FATI КАК ДУХОВНАЯ ПОЗИЦИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Г. Семенова

Начнем с цитаты, которая прямо и страстно заявляет тот поворот разговора, который здесь предложен. «"Amor fati"!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — "Odium fati"!... "Amor fati" — это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т.е. к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок сделали и само рабство неизбежным?»¹ Так пишет о Ницше Николай Федоров, патриарх плеяды мыслителей русского религиозного возрождения и одновременно ее наиболее радикальный представитель. Здесь сталкиваются две принципиально новые для осмысления темы Судьбы формулы, высказанные почти одновременно, с интервалом в десяток лет: "любовь к судьбе" впервые у Ницше в "Веселой науке" в 1881 г., "ненависть к судьбе" — у Федорова в начале 90-х годов.

Необходимо отметить, что судьба как *философская проблема*, вытесненная практически уже с начала христианской эры (когда возникли взамен представления о божественном провидении, промысле, предопределении), реанимируется именно у Ницше с его героико-романтическим неоязычеством. В философско-обобщенном смысле понятие судьбы выражает прежде всего несвободу, бессилие человека перед лицом натуральных ограничений его природы, физического естества, силы онтологических обстоятельств. Представления о Судьбе и этимологически, и смыслово, как известно, связаны с рождением и смертью, с переживанием каждым человеком неких непреходимых, "роковых" границ своего удела: надо родиться, чтобы жить, а жизнь у всех без исключения в чреде обусловленностей и случайностей, удач и катастроф неизбежно устремляется к смерти. Одним словом, Судьба означает природную, шире — космическую и мировую *необходимость* — ее же не преjdeши, — охватывающую всю тварь, все иерархические ступени бытия, вплоть до богов (как в язычестве всех видов).

Если попытаться определить основные философские, да собственно и обыденно-личностные позиции по отношению к Судьбе, то можно выделить следующие. Это, во-первых, следование Судьбе, мудрое принятие всех ее предначертаний. Во-вторых, та, что считалась высшей от стойков до экзистенциалистов: гордо-стоическое противостояние судьбе, позиция человеческого достоинства перед лицом неизбежного (это "равнодушие высокое" Баратынского с его "Вострепешу ль перед судьбою?"). И наконец, героическое сопротивление Року (возможен и вызов ему) да пока возможного предела. Вспомним тютчевское: "Мужайтесь, боритесь, о храбрые други. Как бой ни жесток, ни упорна борьба" в мире, "где над вами безмолвные, звездные круги, под вами немые, глухие гроба". И вот Ницше в записи на новый 1881-й год предлагает нечто особенное: "Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное. Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью". Более того, такое отношение к

судьбе должно стать "основой, порукой и сладостью всей... дальнейшей жизни"² мыслителя.

Если *любовь к судьбе* как философская позиция прозвучала новинкой у Ницше, то в поэзии подобное настроение — конечно, эмоционально-образно, без точных дефиниций — возникало, и не раз. Любовь к Року — это не просто благоразумное "да" природной и космической необходимости. В этом особом метафизическом чувстве трагическое сознание человека, особенно остро переживающего муку и тоску смертного удела, находит для себя такую парадоксальную сверхкомпенсацию: пойти самому навстречу судьбе, рьяно и истступленно любя и благословляя самый губящий закон (вроде ты свободно его выбираешь, своей волей — таков тут самообман!). Элемент извращенной, "мазохистской" сласти гибели при этом очевиден: "Дай вкусить уничтоженья, с миром дремлющим смешай!"; медленно-томительное ожидание неизбежного конца — нестерпимо, лучше — одно раскаленно-экстатическое мгновенье: "Скорей, скорей!", "Я просиял бы — и погас" (Тютчев). (У Ницше это звучит так: захотеть "своей собственной бури", "задуть самому свою свечу".) Не ждать, пока Рок тебя настигнет, а самому спеть ему восторженный гимн и с ним на устах добровольно сгореть, ринуться в темную бездну, кратер вечности — нечто подобное совершил, как мы помним, и герой Гельдерлина, любимого поэта Ницше. Кстати, и у самого Ницше контекст его декларации о "любви к судьбе" в "Веселой науке" достаточно красноречив: рядом зафиксировано пронзительное восчувствие смерти, "темного спутника" каждого, стерегущего его как тень, которой, однако, никто не желает самосохранительно замечать. И хорошо! — мыслитель в отличие от более поздних экзистенциалистов — одобряет такое бегство людей от "истины" их бытия и тут же находит свой "наркотик", пьянящую любовь к року. Раз порядок вещей, несущий конец всякому индивидуальному явлению, неколебим, то пусть я сольюсь с этой творящей и губящей силой бытия, примирюсь с ней таким форсированно-экзальтированным образом, или сам как бы стану Роком: "быть самому вечной радостью становления... которая заключает в себе и радость уничтожения" ("Сумерки богов")³.

В книге "О рабстве и свободе человека" Н.А. Бердяев, говоря о различных формах рабства человека у природной и социальной "необходимости", у Рока, выделил из них особую, которую он назвал "космическим прельщением". Это и стремление слиться с "материнским космическим лоном", и раствориться в "безликом коллективизме", национально-расовом или социально-классовом — но в обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности. "Дионисизм в разнообразных формах означает космическое прельщение"⁴. Его-то мы и находим в "любви к судьбе" "последнего ученика философа Диониса", как называл себя сам Ницше. То, что эта "любовь к судьбе" трагического и надрывно-трагического свойства, что она в своем экстатическом фатализме пассивно и обессиливающе эсхатологична, русские религиозные мыслители выявили со всей ясностью. «Провозвестие "культуры трагического мирозерцания" есть приготовление к предстоящей "катастрофе мира", т.е. кончине его; и если все человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая его задача состоит в том, чтобы сродиться в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели», — писал Федоров, добавляя, что

"философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя христианства активного"⁵, ставящего человечеству как орудие исполнения воли Божьей задачу спасти и преобразовать мир в богочеловеческом единстве. Идеалы активного христианства утверждала та линия в русской религиозной философии, которую Бердяев назвал одновременно "космоцентрической, узревающей божественные энергии в тварном мире, обращенной к преобразению мира" и "антропоцентрической... обращенной к активности человека в природе и обществе". В ней встают "проблемы о космосе и человеке", разрабатывается эсхатология творческая, активная, предполагающая, что "конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека"⁶. Начиная с Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева здесь развиваются идеи богочеловечества, объединения божественных и человеческих энергий в деле избавления мира от законов "падшего" материального естества (где как раз и царят неумолимые законы Судьбы) и преобразования этого мира в эволюционно-высший, соборно-любтивный тип бытия, Царствие Небесное.

Федоров и Соловьев раскрыли "роковую" подоплеку нашей жизни на уровне, так сказать, онтологическом. Сам статус вещественного бытия отличается, говоря словами Федорова, принципиальной "неродственностью". Соловьев называет ее "двойной непроницаемостью" — во-первых, *во времени*: "всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования"; во-вторых, *в пространстве*: "две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места"⁷, а вытесняют друг друга. Иначе говоря, в самой материи царит тот же закон вытеснения, что и в падшем органическом мире и в человеческом обществе. Какую же задачу ставит автор "Смысла любви", где высказаны эти мысли? "Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду созвучною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении"⁸.

Ниточку конкретности ухватил Федоров в своей "Философии общего дела", предложив начать работу над преодолением нынешнего природного порядка бытия через борьбу со смертью, преобразенное восстановление погибшего, одухотворение природы, психофизиологическую регуляцию самого организма человека, одним словом, через все большее управление духом материи. Ту же задачу ставит и Соловьев и, может быть, наиболее твердо и четко в статье "Идея сверхчеловека" (1899), как раз посвященной поклоннику "любви к судьбе". Соловьев пытается наполнить ущербную в системе Ницше идею сверхчеловека активно-эволюционным и активно-христианским содержанием. Усматривая вслед за Федоровым восходящий характер космической и природной эволюции ("космический рост"), Соловьев утверждает необходимость онтологического восхождения человека, который в нем, начался и таится на будущее ("беспределный ряд степеней внутреннего — душевного и духовного возрастания"). Правда, в отличие от Федорова Соловьев считает, что сама телесная форма человека изменяться уже не будет, затрагивается лишь "способ функционирования" органов человека, а не его морфология — что вызвало резкую критику автора "Философии общего дела", ставившего вопрос о преобразении природы человека более радикально. Но Соловьев — совсем по-федоровски — упирается в ос-

новную "слабость" и трагическую недостаточность теперешнего положения человека — его *смертность*. И если человек и смертный — синонимы, то в самом этом самоопределении "смертный" таится, по Соловьеву, "тоскливый упрек себе". Если смерть и необходима в существующих условиях, то "кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны"? Сейчас смертный значит "побеждаемый, преодолеваемый смертью", судьбой, потому-то высший человек, истинный "сверхчеловек", рассуждает философ, "должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимостью и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни"⁹. Цель эта велика и далека, но надо вступить на "сверхчеловеческий" путь к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей "для торжества над смертью". А это торжество будет означать победу над двумя основными составляющими философского понятия судьбы: *смертью* и *временем*, ибо дурная бесконечность *последовательного вытеснения* заменится *одновременным сосуществованием* всех когда-либо живших.

Активно-христианские мыслители посягают еще на одну святую святых природного способа существования: эрос (половой раскол и половое рождение). Будучи в порядке природы основным противосмертным орудием (продолжение рода), половая любовь одновременно замыкает человечество в цепь рождений и смертей, в закон рока. Самая сладкая компенсация природы за муку смертного бытия, эрос наиболее цепко держит человека в природном "капкане" судьбы. Задача творческой метаморфозы эротической, родотворной энергии, обращения ее на преобразование природы человека и мира развивалась и в "Смысле любви" Соловьева, и в идеях "положительного целомудрия" Федорова и преобразовательной эротики его ученика А.К. Горского, и в "Этике преображенного эроса" Б.П. Вышеславцева.

Далеко не случайны все преимущественно женские персонификации судьбы, существовавшие в разных мифологиях (мойры, парки, адрастея, норны), ведь все они так или иначе уходили корнями в глубиннейший первоосновной архетип матери-природы как определенного порядка бытия, стоящего на рождении, половом расколе и эросе, пожирании, вытеснении и смерти, в жестком законе которого пока существует всякая тварь. Потому-то преодоление павшего природного типа существования (высшая цель, которой взыскуют религиозные мыслители) станет одновременно отменой каких бы то ни было прав Судьбы в жизни преображенного мироздания.

Понятие Судьбы связано с языческими и народными верованиями, но и в религиозно-теологических системах, в том числе и в христианстве, это понятие в новом обличье, как бы в новой богословско-философской реинкарнации, продолжает существовать в качестве божественного провидения, промысла и предопределения. Причем степень их жесткой заданности различна в зависимости от религии и конфессии: от фаталистических крайностей ислама, где почти нет места свободе человека, от кальвинистской концепции двойной и изначальной предопределенности людей, кого "к спасению", кого "к гибели" до православного допущения идеи, что Бог намерен спасти всех (при необязательном осуществлении такого оптимистического варианта) или до той замены "предопределения"

намного более мягким "предвидением" Бога, которое ввел в Восточную церковь Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин ("Бог все предвидит, но не все предопределяет"). Вместе с тем теистическое Провидение принципиально отличается от языческой Судьбы. Если Судьба — мифологема по преимуществу темно-иррационального начала бытия, таящегося в его хаотических глубинах, то Провидение вмещает в себя определенную осмысленность творения. В теистических религиях даны божественные залоги и обетования твари, заявлены цели мирового бытия. Судьба так или иначе губит, а Промысел Божий призван вести к спасению.

И тем не менее вечным, проклятым вопросом и индивидуального переживания, и экзистенциального философствования, и богословского умозрения остается вопрос о соотношении свободы воли человека и Промысла Божьего. Здесь касаться его не место. Хотелось лишь подчеркнуть, что именно тут не-вралгический узел диалектики божественного и человеческого бытия, здесь наиболее разительные противоречия, плохо вмещающиеся не только в эвклидов, но и в лобачевский ум. И особенно сгущаются эти противоречия в эсхатологии, в том догматически утвержденном разрешении конечных судеб человечества, где, казалось бы, нет никакого места человеческой свободе. Глас судьбоносного и окончательного осуждения большинства дефективных, недостойных детей Божьих звучит в финале человеческой драмы на земле, финале, в котором и кульминирует Божье предопределение. Именно в апокалиптических образах Страшного Суда можно усмотреть сильнейшее скрытое наследие, связанное с мифологемой древней Судьбы в ее неотразимо карающем лике. Сам мотив суда тянется из языческой мифологии: и Мойры, богини судьбы, считались дочерьми Фемиды (в некоторых изводах древнегреческого мифа), и на суде Озириса в загробном царстве взвешивается сердце умершего, дабы определить меру его добрых и злых качеств и деяний. Вспомним и китайские книги судьбы, хранящиеся на небе, где отмечены события жизни и земные сроки каждого живущего, или скандинавские руны, выбитые в камне, — вот он древний прообраз библейской книги жизни, проходящей через Ветхий Завет, и, наконец, раскрываемой в Откровении св. Иоанна Богослова: "И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах сообразно с делами своими... И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное" (Откр., 20, 12, 15). А записана-то в этой книге всего малая горсть праведников, 12 тысяч из всех колен Израилевых, а остальные — в труху бытия, да ладно бы в труху, а то на вечность мучения.

Трансцендентная развязка мировой истории, предопределенная высшей божественной инстанцией, разделение человечества на спасенных и вечно проклятых, больше всего обессмысливают историю, любое человеческое усилие по своему достойному онтологическому устройению. Идея же сотрудничества человеческой и божественной энергий в деле спасения, утверждение необходимости новой творческой религиозной эпохи, открывающей "восьмой день" творения (Бердяев), противостоит такому обессмысливанию. Наиболее радикальный и последовательный вариант такой позиции был разработан в "Философии общего дела" Федорова. Самое существенное в его раскрытии замысла Божия о мире (замысла, а не жесткого предопределения) — убежденность в том, что Божественная

воля действует через человека как разумно-свободное существо, созданное "по образу и подобию Божию", через соборную совокупность человечества и основной задачей рода людского является в ходе истории воспитать из себя коллективное орудие этой воли. Федоров выдвигает идею об условности апокалиптических пророчеств, т.е. понимания их как угрозы, а не окончательного и фатального приговора. (Федоровское "истолкование апокалипсиса" Бердяев определил как "гениальное и единственное в истории христианства"¹⁰.) Пророчество о дурном конце *предостерегает*, изображая те бедствия, которые ждут людей при их пассивности, упорстве на ложном пути. Такое понимание раскрывается в самом Священном писании. В книге пророка Ионы рассказывается о том, как Господь произнес сокрушающее пророчество на город Ниневию и его жителей, погрязших в грехах: разрушить и уничтожить! Но ниневитяне покаяться, услышав проникновенную проповедь пророка Ионы, и Бог снял с них свой, казалось бы, неотменимый приговор. А вот в другом месте Библии и обоснование именно такого педагогического умысла Божьих угроз: "Иногда Я скажу о каком-либо народе или царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему" (Иерем, 18, 7—8). По мнению Федорова, пророчества были поняты как роковой приговор ученым сословием, обрекшим себя на пассивное мышление, не верящим в преобразовательную, искупительную силу дела. Стремясь к выяснению закономерности мира и истории *как факта*, закономерности борьбы, розни, греха и утверждая по существу их натуральную неизбежность, ученые "не хотят признать историю как проект всеобщего искупления, в чем заключалось бы отрицание детерминизма и фатализма". Поэтому-то "для ученых... пророк есть созерцатель, т.е. ученый, имеющий своим предметом знание будущего как события рокового, фатального"¹¹. В таком случае пророк становится типологически близок всякого рода оракулам и пифиям древности. В то время как это две качественно неоднородные фигуры, за которыми встает различная метафизическая, религиозная установка. И это отличие по настоящему выявляется именно при условном понимании пророчеств. Языческий предсказатель может проникнуть в замыслы Судьбы, лишь отключив сознание и собственную волю, как бы выйдя из своей личности в состояние "женственно"-пассивное, сомнамбулическое, медиумическое. Пророк же напротив — носитель мужественного и волевого, воздействующе-индуцирующего сознания, обладающего проникновением в логику событий, их ход и в благоприятном и особенно в неблагоприятном случае, когда и рисуется устрашающая картина бедственных следствий возможного противобожеского выбора. Таким образом, пророчество становится не тем неотменимо фатальным приговором, который вещает пифия, а дурным, предостерегающим прогнозом.

Г.П. Федоров в статье "Эсхатология и культура" писал: "Вот почему идея Федорова об условном характере пророчеств явилась для нас как настоящее освобождение. Как все гениальные идеи она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно было думать иначе. Всякое пророчество есть обещание или угроза. Угроза зовет к покаянию, обещание утешает на грани отчаяния. Но сила раскаяния может отвести самую категорическую угрозу пророка"¹². В оптике апокалиптического катастрофизма, который исповедовали и некоторые русские мыслители, скажем К. Леонтьев, финальному переходу в иной преображен-

ный план бытия (но, увы, далеко не для всех) предшествует разгул карающих стихий (смерчи, землетрясения, саранча), разделение и борьба. Тут через максимальное сгущение мрака мгновенный трансцендентный выход в райский свет (для спасенных). Активное христианство поняло конец этого мира иначе, не как катастрофу, а как преображение. «Сущность истинного христианства, — писал Вл. Соловьев в своем реферате "Об упадке средневекового мировоззрения", — есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царствие Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, скисанием теста и т.п.»¹³. Эту же мысль подхватывает и Г. Федотов, утверждая возможность постепенного эволюционного вставания в новый божественный тип бытия: "Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царствия Божьего не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает всю Вселенную. Закваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы"¹⁴.

Федотов рисует такое движение человечества навстречу Богу: принятие христианской правды, организация церковью "общего дела" в духе свободы, расширение творческого преодоления несовершенства и зла, до последней преграды — смерти и природного закона, заповедных владений Судьбы, когда выступает уже Сам Христос навстречу человечеству, и тогда — не Страшный суд, но "брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля"¹⁵. Или, как утверждал Бердяев, необходима "всемирно-историческая творческая работа над плотью этого мира", подготовка "элементов этого же мира... для вечности": "Победа над смертью и мировое воскресение завоеывается лишь всемирной историей и явится в ее конце"¹⁶. Таким образом, в активно-христианском идеале речь идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, "братотворении", достигаемом через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, через "внесение в природу воли и разума" (Федоров), т.е. об одухотворении самих природных стихий. Здесь к свету — через постепенное просветление и рассеяние тьмы. Удача истории, выход в вечность ставится как задача и проект человечеству.

Вполне закономерным представляется альянс противоположной идеи эсхатологического катастрофизма со взглядом на историю как на фатально повторяющиеся циклы развития различных культурно-исторических регионов, взглядом, отрицающим возможность повышения "качества" человечества в целом, какое-либо продвижение его вперед (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, позднее — Шпенглер). Здесь моделью развития культурно-исторического типа становится смертный животный организм с его последовательными стадиями развития: детством, цветущей молодостью, зрелостью, неизбежным одряхлением и смертью. Биологический, так сказать, рок переносится в жизнь народно-национальных и культурных организмов и состоящего из них человечества. Судьба здесь не побеждается ни в реальной плоскости истории, ни в метафизическом плане — в повоскресном бытии Царствия Небесного, ибо и оно держится напряжением "предопределенных" полюсов рая и ада, спасения и неизбежного осуждения.

В активном христианстве отбрасывается жесткая схема предопределения сознательных божьих тварей то ли к спасению, то ли к гибели, преодолеваются

любые, самые скрытые манихейские элементы, связанные с преувеличением силы зла в природе человека и мира. Переосмыслиется и понятие Божьего Промысла, который превращается в замысел Божий о мире — в этот замысел человечество и должно проникнуть и стать активным орудием его осуществления в потоках Божественной благодати. Предопределение становится *предназначенностью*, и в ней разрешается антиномия предопределения и свободной воли человека. Совсем по слову ап. Павла, которое наставляет нас, что через Христа, "разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление", Господь "открыл нам тайну Своей воли" — "устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христа" и в этом-то мы — "наследники" и "предназначены к тому" (2 Тим., I, 10, 11).

Воля Рока, как мы помним, вещает только устами медиатора, вставшего в бессознательный транс. Осознать же волю Божью, к осуществлению которой предназначен человек, можно только через трезвение, просветление сознания и души человека, определяющего себя разумным, персональным центром бытия. Активное христианство знаменует этот "совершеннолетний", максимально сознательный, нравственно ответственный этап проникновения в замысел Божий о мире и человеке.

Русские религиозные мыслители активно-христианской ориентации демистифицировали Судьбу, представив ее суть как закон нынешнего статуса природно-космического бытия, но поставив задачу реального преодоления этого закона в богочеловеческом деле, бросили самый серьезный за всю историю вызов Року. И если Воскресение Христово явило первую решающую победу над законом тления и смерти, законом рока, то, взяв эту победу за образец, начав осуществлять повеление Спасителя "Дела, которые Я творю, и он (верующий в меня. — С.С.) сотворит, и больше сих сотворит" во всем его объеме, человечество призвано прийти к тотальному онтологическому успеху. И тогда пасхальное ликование Иоанна Златоуста: "Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?" можно будет обратить к судьбе всего человеческого и космического бытия: "Рок, где твое жало, Судьба, где твоя победа?"

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. М., 1913. Т. II. С. 162.
- ² Ницше Ф. *Сочинения*: В 2 т. М., 1990. Т. I. С. 624.
- ³ Там же. С. 629.
- ⁴ Бердяев Н. *О рабстве и свободе человека*. Париж, 1972.
- ⁵ Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. Т. II. С. 102, 133.
- ⁶ Бердяев Н.А. *Русская идея // О России и русской философской культуре*. М., 1990. С. 235, 258.
- ⁷ Соловьев В.С. *Сочинения*: В 2 т. М., 1988. Т. II. С. 541.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 633.
- ¹⁰ Бердяев Н.А. *Русская идея*. С. 229.
- ¹¹ Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. Т. II. С. 14.
- ¹² Федотов Г. *Эсхатология и культура // Новый град*. Париж, 1938. С. 52—53.
- ¹³ Соловьев В.С. *Указ. соч.* С. 339.
- ¹⁴ Федотов Г. *Эсхатология и культура*.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Бердяев Н. *Философия свободы*. М., 1911. С. 189.

СМЕРТЬ И СУДЬБА

В.И. Стрелков

Смерть и Судьба суть взаимосвязанные категории. В реальной плоскости человеческого бытия они могут сливаться до отождествления, а могут и расходиться, образуя в жизни сознания противоположные полюса. Их позиции по отношению друг к другу, как и та роль, которую они играют в процессе распространения субъекта в собственном духовном пространстве, зависят в конечном счете от уровня усилий, прилагаемых людьми, для выхода за границы актуально наличного бытия. Поскольку такой выход определенно связан с личностным самостроительством, постольку судьба и смерть служат мерами личности в человеке.

Обе рассматриваемые категории сосуществуют прежде всего в культурном поле. При этом векторы их реализации направлены в противоположные стороны. Смерть применительно к культуре представляет собой такую реальность, которая, будучи внеположена собственно культурному бытию, запредельна к нему, оказывает динамическое воздействие на культуру, выстраивая само ее тело в направлении к смерти, делая осмысленное человеческое бытие развертывающимся в в и д у смерти. Если культура — это определенный способ полагания смысла¹, то смерть наряду с такими категориями, как красота, свобода, любовь, есть то, чему этот смысл полагается. В этом качестве смерть представляет собой природный, т.е. субстанциально-внекультурный феномен. В самой культуре эта внеположенность, трансцендентность смерти воспринимается как ее неизживаемая загадочность, как ускользающая сверх-разумность. Смерть определяет бытие культуры тем, что вынуждает последнюю вечно ее дешифровать (впрочем, без надежды на окончательный успех), лишая смерть ее трансцендентного статуса, не будучи, однако, в силах это осуществить. Культура стремится "одомашнить" Смерть, т.е. трансформировать ее из трансцендентного объекта в объект трансцендентальный, целиком описываемый средствами данного культурного языка. В то же время в рамках самой культуры осознается факт несводимости такой природной реальности, как Смерть ко всякой культурной форме, к любому накладываемому на нее смысловому контуру. Это, в частности, хорошо видно на примере той идеологии Смерти, которая осуществилась в культуре архаической и классической Греции². Запредельность Смерти по отношению к культуре более очевидна для индивидуального сознания, чем для сознания коллективного, что связано с тем обстоятельством, что коллективное сознание, собственно, только в культуре и существует, тогда как сознание индивидуальное, всякий раз недотягивая до полного обобщенного культурного субъекта, в противоположность ему открыто иным реалиям духовной жизни, являясь формой не только трансцендентального, но и трансцендентного субъекта, реализуя не только физическое присутствие, но и метафизическое отсутствие.

Как трансцендентная реальность, Смерть репрезентирует целое в культурно-конечном. Целое в модусе бесконечности открыто культурному сознанию в качестве и н о г о . Смерть в этом смысле может быть представлена как чистая инаковость. Это означает, что Смерть, воплощающая в себе инаковость бытия,

может быть каналом, связывающим культурно-ограниченного субъекта с бытием как целым. Мышление о Смерти оказывается осознанием себя как бытия-к-смерти, где реализуется выход субъекта за рамки сознания наличного. Этот выход возможен, по-видимому, только в пределах переживания целого как всегда иного в отношении к налично-данному человеческого бытия. Это переживание может быть интерпретировано как направленность сознания вовне налично-данного (в том числе и культурно-данного), где вектор движения сознания всегда реализуется в ракурсе "от культуры к природе". Вопросание о предельном означает в данном контексте вопросание об ином. Ответ же на это вопросание, насколько он вообще возможен, есть всегда ответ о не-ином. Вектор ответа обратен вектору вопроса. Ответ является формой налично-данного, будучи формой трансформации иного в не-иное. Смерть как инаковость противоположна любой идеологии смерти как освоению этой инаковости, являющемуся по существу ее уничтожением. В рамках развиваемой схемы Судьба рассматривается как противоположность Смерти. Если Смерть репрезентирует в качестве всегда иного полноту бытия как целого, то судьба, наоборот, символизирует неполноту человеческого бытия. В категории Судьбы воплощаются скованность субъекта налично-данным, автоматичным. Судьба делает человеческое существование определенным и, следовательно, неполным, конкретно заданным.

Оставаясь, однако, "внутри" культуры, Смерть может быть и отождествлена с судьбой в указанном выше смысле. Действительно, Смерть можно считать и крайней степенью выражения определенности человеческого бытия. В Смерти в данном случае олицетворяется предел его автоматичности, ибо в известном смысле смерть есть самое неизбежное, что только возможно для человека. Смерть аккумулирует Судьбу, что делает возможным определять первую в пространстве культуры как судьбу.

Другой аспект взаимоотношений судьбы и смерти раскрывается в субъективном бытии. Именно судьба воплощает на этот раз полноту последнего, представляя собой должное человеческого существования, его потенциальные возможности. Через понятие судьбы преломляется способность человека пребыть, его целое, ноуменальная в кантовском смысле субъективность человека. Наиболее адекватным философским образом такого рода человеческой судьбы может служить ницшеанский *Ubergensch*. Такая трактовка Судьбы делает ее горизонтом человеческого бытия. Она представляется субъекту (в той мере, в какой он оказывается способен воспринимать свою собственную сущность как вненаходимую по отношению к тому, что составляет реальный процесс его жизни) своего рода радугой, войти под своды которой ему никогда не суждено, но стремиться к которым в личностном плане для него чрезвычайно важно.

Как возможная полнота воплощений всех человеческих и индивидуальных качеств Судьба отделена от какой угодно экзистенциальной реальности субъекта. Сартровская фактичность тождественна в этом случае несводимости индивидуальной жизни к судьбе человека. Человек поистине не есть то, что он есть. Судьба оказывается для него его собственным недостижимым идеалом. Путь человека практически парадоксальным образом реализуется вне его Судьбы в силу того, что существует некоторая всегда наличная незавершенность его жизни. Путь человека недооформлен, и судьба его — выражение вечно искомой формы. Перед человеком по мере раскрытия Судьбы как показателя внутренней

раздвоенности высвечиваются два уровня самоидентификации. Первый — отождествление субъектом себя с собой наличным, существующим в точке "теперь-здесь". Иными словами, это отождествление себя с высказанной мыслью, с произведенным действием, с испытанным переживанием. В акте этого самоотождествления (необходимом — поскольку без него невозможно самосознание индивида, но и недостаточном — поскольку человеческое бытие есть процесс смены таких индивидуальных определенностей) нет Судьбы. Тожественность в неполноте снимает самый вопрос о Судьбе, так как тем самым упраздняются органически причастные ей идеи связности, становления.

Второй уровень — отождествление себя с собой полным, возвращение к собственной Судьбе. Человеческая духовность может рассматриваться как характеристика такого рода возвращения. В собственном смысле слова духовность можно определить как состояние расширения внутреннего горизонта сознания, которое опережает (в идеале всегда должно опережать) возможности самоидентификации субъекта. Духовное сознание предстает движущимся самосознанием или, иначе говоря, развертывающимся субъективным бытием. Духовность является самосознанием, скорость погружения которого в пространство духа опережает приращенное ему стремление к самозамыканию. Это опережение возможно потому, что внутреннему горизонту сознания есть куда двигаться и есть на что ориентироваться. Сознание, обращенное к себе как к субстанциальному субъективному бытию, узнает свою целостность как актуальную бесконечность. Духовность требует бесконечности и находит ее в целостности сознания.

Одним из символов целого сознания и оказывается Судьба, которая играет роль ориентира в духовной совершаемости человеческой реальности. Судьба — это не то, что бывает, но то, что всегда есть. В этом качестве она имеет статический характер, требующий и некоего динамического момента. Таким моментом снова оказывается смерть, которая наряду с другими предстоящими сознанию субъекта трансцендентными реальностями мыслится как возможность иного, чем данная конечная человеческая экзистенция. В монолите актуально наличного осознания субъектом своей смертности создает трещины, сквозь которые проглядывает ничто. И если понимать под последним не столько тотальное отсутствие какого-либо бытия, сколько его отличие от какой бы то ни было опознанной его формы, то само бытие-к-смерти становится мощным стимулом движения человека в сторону собственной неопознанности, которая очевидна именно для расширяющегося сознания, т.е. сознания духовного. Опреде-мечивание субъектом собственного бесконечного духовного тела представляет собой в некотором смысле развертывание непроявленного. Человек здесь дополняет себя и в акте этого дополнения восстанавливает себя полного.

Бытие-к-смерти может быть понято как путь к судьбе. Судьба и Смерть в этом контексте вновь сближаются. Смерть, подобно аристотелевской форме вещи, предшествующей в Боге ее конкретной воплощенности в единичной вещи и вызывающей свершаемость этой последней, "вытягивает" субъекта в область его потенциального. Но сама же Смерть через свою неисчерпаемую инаковость репрезентирует эту потенциальную полноту субъекта как соотносимую с полнотой бытия как такового. Таким образом, Судьба и Смерть могут играть в человеческой экзистенции самые разнообразные и даже противоположные роли, отражая как потенциальную бесконечность человеческой природы, так и реаль-

ную отчужденность субъекта от этой бесконечности, реализующуюся в актах наличного его самоосуществления.

Диалектика Судьбы и Смерти нашла свое выражение в воззрениях русских мыслителей конца XIX — начала XX в. Мы встречаем у них в сущности два подхода к Смерти. Первый подход, который в наиболее полном виде представлен в "Философии общего дела" Н.Ф. Федорова, трактует Смерть как безусловное зло, являющееся абсолютным препятствием на пути человечества к совершенству и требующее не только метафизического, но и практического ее преодоления. Собственно говоря, в этом и заключается "общее дело". "Нет, — писал Федоров — смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача, задача разума теоретического и практического как единого, нераздельного"³.

Второй подход, наиболее яркими представителями которого были С.Н. Булгаков и Л.П. Карсавин, напротив, признает неизбежное благо Смерти как фактора, обеспечивающего проявление сущностных сил человека. "Смерть, — пишет Булгаков, — должна быть понята не отрицательно, как некий минус мироздания, но положительно, как вытекающая из самого его основания"⁴. С его точки зрения, Смерть представляет собой своеобразный мост, соединяющий мир человеческий, обособленный и замкнутый на себя, и мир божественный, воплощающий всеобщность и полноту бытия. Смерть в рамках рассматриваемого подхода является воротами к подлинному бытию, способствующими реставрированию его изначальной, догреховной всеобщности и упразднению человеческой отделенности от такого рода всеобщности. Смерть для Булгакова странным образом элиминирует саму человеческую смертность, понимаемую как отчужденность от собственной, в божестве пребывающей сущности. В концепции русского философа "умирание есть единственный путь окончательного преодоления первородного греха и смерти"⁵. Первый подход к смерти диктует и соответствующую интерпретацию судьбы. Н.Ф. Федоров закономерно, хотя и несправедливо, ополчился против ницшеанского *amor fati*, противопоставив любви к року *odium fati*. Видя в смерти абсолютное зло, символ человеческой несвободы, автоматичности его бытия, замкнутости на налично-данное, Федоров переносит все эти характеристики на судьбу и оценивает формулу Ницше как выражение "величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота"⁶. Несправедливость же этих упреков вытекает из того, что немецкий философ видел в судьбе нечто обратное тому, что находил в ней библиотекарь Румянцевского музея. Для Ницше судьба есть объект любви и поклонения в той мере, в какой, в частности, в ней воплощается то, чем способен стать человек, а не то, чем он реально является. В понятии судьбы открывается реальность всех жизненных сил личности, когда субъект не претерпевает свою судьбу, но делается достойным ее, заслуживает ее. Ницшеанская судьба образует параллель со вторым подходом к смерти в том, что обе эти категории оцениваются как ориентиры для человеческого роста.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Великовский С.И. Культура как полагание смысла // Одиссей. Человек в истории. М., 1989. С. 18.

2 Vernant J.-P. L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne. P., 1989.

3 Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 537.

4 Булгаков С.Н. Софиология смерти // Вестн. РХД. № 128. P., 1979. С. 28.

5 Там же. С. 32. 6 Федоров Н.Ф. Указ. соч. С. 560.

СУДЬБА И СЛУЧАЙ

В.Н. Топоров

Метафоричность этих двух русских слов в отношении передаваемых ими понятий, составляющих содержание этой статьи, не препятствует пониманию их "подлинного" (неметафорического) смысла — необходимость и случайность, или абсолютный детерминизм (и, следовательно, потенциально полная программированность и предсказуемость) и абсолютный индетерминизм (и, значит, максимальная неопределенность, произвольность, непредсказуемость) как обозначение двух полюсов, управляющих всем, что происходит (как "устанавливается", так и "случается") в мире и соответственно, что есть в нем, что выступает как его "полный" состав. Но смысловая полярность этих двух понятий ("предельность—определенность" и "беспредельность—неопределенность") не исключает переключки их на уровне, открываемом внутренней формой этих слов, как она вырисовывается в свете этимологии¹, и тем самым объединяет их — при всем их различии — в некоем едином классе явлений. Об этом единстве двух полюсов — судьбы, полнотой чуждой случайности, и случая, никогда не выступающего как необходимость, — можно догадываться и по тому, что между ними все-таки лежит некое промежуточное пространство, заполненное явлениями "переходно-соединяющего" характера — воля богов, духов, разных сил — добрых, злых и нейтральных, — которые в одних случаях достаточно мощны, чтобы их принимали как судьбу, а в других — достаточно слепы (хотя и не абсолютно), чтобы отождествлять их волю с действием случая. Как бы то ни было известное сродство судьбы и случая лежит не столько в их собственных особенностях, сколько в том, какими они представляются рефлектирующему над ними человеку. На ближайшем к нему уровне, на "выходе", как главное воспринимается возможность опасности, угрозы самому человеку, состояние ожидания ее и чувство беспомощности и зависимости от чуждых сил — или всевидящих и бесконечно могучих или абсолютно слепых и случайных. Ни в том, ни в другом случае человек не может не только предотвратить их, но и даже вступить с ними в диалог. Сама эта ситуация делает бессмысленной более тонкую дифференциацию этих сил. Действительно, *от судьбы* (как и от случая) *не уйдешь*; *судьба свершается* (или сбывается), а *случай случается*, и цена при дурном исходе — будь то судьба или случай — для человека по существу едина: незащищенность и хрупкость человеческого существования, несоизмеримость его "оборонительных" возможностей с "силами" судьбы и случая таковы, что любая из встреч с ними для человека практически равно гибельна. Эта ситуация как раз и объясняет тот отчетливо *антропологический* акцент, который определяет проблему судьбы и случая. В этом акценте слышится пронзительная личная нота, потому что каждый человек ждет свою судьбу и предается своей судьбе, как и в своем случае (разница между ними лишь в том, что *судьба есть* и приговор ее неотменим, тогда как *случай может и не быть*, если в плане судьбы он отсутствует; но если он присутствует в нем, он *случится* тоже только как *свой случай*).

В контексте "антропологического" и "личного" (но и, конечно, вне его) существует вопрос о *категориальном* пространстве, актуализируемом в си-

туации судьбы (и отчасти случая), поскольку с ним связаны и некоторые особенности интерпретации этой ситуации. Речь идет прежде всего о соотношении судьбы и времени или — в рамках модели "зависимостей" — о судьбе и причинно-следственном ряде. Общая схема предполагает, что встреча человека с судьбой или случаем происходит в некоем пространственно-временном центре: и судьба и случай в "антропологической" перспективе "сильнее" всего обнаруживают себя, когда "застигают" человека *hic et nunc*. Отмеченность этой ситуации не вызывает сомнения: она — главный узел в жизни человека, подлинный суд над ним, то взвешивание его последней сути, которое определяет истинную цену его в свете высших из применимых к нему критериев. В этом узле пространственно-временное связывается с человеческим и судьбоносным, профетическим. Здесь происходит "снятие" будущего в его главной "человекостроительной" функции, потому что после свершения приговора судьбы будущего уже или вовсе нет (в одном случае), или же (в другом случае) оно открыто даже самому человеку, и, следовательно, "точечное" настоящее как момент свершения слова судьбы (иначе говоря, явление-открытие подлинного времени судьбы) бросает свет и на все прошлое человека, до того известное лишь на его эмпирических уровнях и в его неподлинных эмпирических смыслах. По сути дела речь идет о некоем преображении, о суде времени над человеком, которое само в своей эмпиричности тоже "снимается" ("времени больше не будет". Откров. X, 6, ср. "это будут новые времена и новые пространства" у Андрея Белого, отсылающего к этой же ситуации), искупается и открывает человеку стоящее за временем и его планами единое вневременное. Описываемая ситуация может быть понята так, что судьба в этой пространственно-временной точке при встрече с человеком не только вершит свой суд над ним, но и дает ему ответ на предполагаемый его вопрос о его, человека, будущем и о том, как прошлое связано с будущим: будь дан этот ответ человеку ранее, до встречи с судьбой, он мог бы многое предусмотреть и изменить и тем самым как бы дезавуировать суд судьбы, сделать его не соответствующим тому "измененному", "новому" человеку, который предстает судьбе и предается ей *hic et nunc*. Но один из важнейших уроков судьбы, преподанный умышленно с опозданием, состоит именно в том, что человек должен жить не по судьбе, но по своей свободной воле, которая должна направляться некоей независимой системой ценностей. Жить только "по судьбе" — отказ от свободы воли; жить только в соответствии с принципом свободы воли, без оглядки на судьбу, означает выбор эгоцентрической, изолирующей человека от мира, от широкой сферы неявленного позиции. Та же самая ситуация может быть проинтерпретирована и в рамках причинно-следственной конструкции. В этом случае в месте встречи человека с судьбой, *hic et nunc*, он выступает как результат-следствие неких исходных условий, осложненных впоследствии дополнительными обстоятельствами, которые могут быть поняты как причина. И в точке встречи человека с судьбой, где ее суд о нем ему открывается, также происходит искупление всего, что было до этого, снятие-преодоление "причинно-следственного": прошлое "снимается" не только как время, но и как деяния, в нем совершенные, т.е. как некая "кармическая" сумма.

В точке встречи человека с судьбой ему открывается смысл парадокса смертности и бессмертия, обратимости и необратимости времени и причины-

следствия, детерминизма мировых сил и собственной свободы воли. Человек преобразуется, и теперь ему открыто знание, получен ответ на его вопросы, которые обращались до сих пор вовне, откуда ожидался и ответ на них. Знаком этого знания становится то "новое" информационное пространство, в которое он отныне входит. Застигнутый судьбой, вошедший непосредственно в ее пространство и это вхождение осознавший, человек решает и основную свою информационную задачу. Объект судьбы, от нее зависящий, он впервые "сравнивается" — "совпадает" с нею, становится достойным ее, потому что отныне он знает главное и непрерываемое — ее с у д о с е б е . Теперь он может сознательно принять этот суд и отдаться *этой* судьбе, признаваемой своей, но может и вступить с нею в спор, заявляя о с в о е м суде над самим собой и совершая тем самым некое важное авторефлексивное движение. Этот прорыв в "новое" знание — прорыв к с а м о п о з н а н и ю , вольный или невольный отклик на сократовский призыв познать самого себя (γνῶθι σεαυτόν), заявка о д о с т о и н с т в е человека, личности, Я. Если раньше, до встречи с судьбой, не зная о ее существовании и ее роли в своей жизни, человек находился в некоем информационном вакууме и, следовательно, в энтропическом максимуме и пытался решить проблему своей судьбы вовне, ломая безрезультатно над нею голову или выклинивая у судьбы или людей, которым она может открыться, ее приговор о себе, то теперь, обратившись знанием к самому себе, он п о з н а е т с а м о г о с е б я и как бы п о р о ж д а е т ² себя нового, заново.

Уже на этом этапе самопознания человеку впервые начинает предноситься более сложное очертание конструкции судьбы. Можно думать, что оно представляет собой результат некоего проецирования процесса самопознания и самоидентификации на образ судьбы: процессуальность, динамичность, "эволюционность" (последовательность порождающих элементов) готовы стать существенными характеристиками судьбы в ее "новом" понимании "новым" человеком, параллельно познающим себя. Идея о т н о с и т е л ь н о с т и входит, хотя и очень постепенно, как в раскрываемую структуру человеческого сознания, так и в структуру мира и управляющей им силы — судьбы. И эти завоевания образуют резкий контраст с исходной ситуацией, описывающей отношения человека и судьбы.

Это исходное состояние характеризуется прежде всего связью между явлениями двух родов: одним — невидимым, скрытым и до поры неизвестным и другим — видимым, открывающим себя и через открытие обнаруживающим и первое невидимое, реализующим его зримо и конкретно. Эта двухполосная структура, проецированная на отношения человека и судьбы, действительно, создает напряженную ситуацию из-за взаимоисключающего распределения информации и возможностей действия, которое могло бы повлиять на судьбу (или, по крайней мере учесть ее волю). В самом деле, пока приговор судьбы неизвестен (отсутствие информации), человек свободен в выборе действий (максимум возможностей), но как сделать этот ориентированный на *свою* судьбу выбор, он не знает. Когда же приговор судьбы известен со всей определенностью (максимум информации), у человека практически уже нет возможности каким-либо образом учесть эту информацию (отсутствие возможностей). Этот конфликтный дисбаланс знания и возможностей его применения, нередко абсолютизируемый и исследователями судьбы и самими людьми (особенно в фаталистически ориен-

тированных традициях), но в принципе отвечающий некоей типовой духовной ситуации, возникающей перед человеком, несомненно, существует, хотя практически смягчается и более или менее значительно релятивизируется. В данном случае, однако, важна сама идея взаимоисключающего распределения друг от друга зависящих потребностей человека, придающая названному выше дисбалансу черты парадоксальности, что, видимо, сигнализирует о стоящем за этим парадоксом явлении, которое укоренено в еще более глубоких пластах человеческого существования. Вероятно, это явление, на поверхностном уровне трактуемое как "античеловеческий" дефицит, как органическое и непреодолимое несовершенство *condition humaine*, должно толковаться совсем иначе — как предупреждение об опасности ориентации на "лёгкий" путь, на автоматические стандартные решения (типа *если бы знать, где упасть, положил бы там соломку*). Легких путей в трудных условиях, как и стандартных решений в новых и максимально сложных и опасных ситуациях (а только такие и возникают в контексте человека и судьбы), не бывает, и мудрость указанного парадокса именно в обозначении опасности, подстерегающей человека, в подготовке его к ней через пробуждение личной инициативы, напоминание о свободе воли человека и роли человеческой активности.

Подобная двойственность состояний человека в отношении судьбы при том, что именно последняя выступает как активная сила, определяющая человеческий жребий, дает повод думать, по меньшей мере, о двух особенностях судьбы, которые в разработанных и институализированных системах, как правило, отступают в тень или вовсе исчезают, — об отсутствии в образе судьбы той монолитности, окончательности, неизменяемости и абсолютной непререкаемости, которые становятся неперенными признаками судьбы в более поздних спекулятивных представлениях о судьбе, и о небезразличии судьбы к самому человеку, с которым она вступает в своеобразный "игровой" контакт, как бы предполагающий возможность изменений человека, с одной стороны, и определенную тактику, с другой стороны (тактика судьбы в отношении человека, собственно, и позволяет говорить об известном динамизме судьбы, входящем в противоречие с ее монолитной завершенностью и "изначальностью"). Впрочем, сказанное подтверждается и обращением к конкретным фактам, относящимся к образам судьбы в разных традициях и вносящим оттенок еще большей относительности в исходное понятие судьбы³. Поэтому есть основания наметить и иное представление о судьбе, согласно которому она не более чем процесс (исконно слав. **sǫdъba* — имя действия) суммации-интеграции неких прецедентов с постоянной оценкой промежуточных сумм по шкале соответствия определенным ценностям (да — нет, так — не так, правильно — неправильно и т.п.), позже переинтерпретированным как ценности морального характера; в этом смысле судьба не может быть сведена только к приговору: он только завершение длинного ряда "калькуляций" судьбы. Эта "суммирующе-интегрирующая" деятельность позволяет увидеть судьбу в образе дирижера гигантского оркестра человеческих дел, слов, мыслей — всех видимых и невидимых ответвор-реакций на вопросы-импульсы, исходящие от мира, от жизни, от самого человека⁴, и, следовательно, понять самую судьбу как некое проективное пространство человеческой жизни, в котором она осмысливается, оценивается, судится. Каковы бы ни были дальнейшие филиации этой идеи, уточнения и кор-

рективы, как минимум приходится считаться с существенно н о в ы м вариантом проблемы зависимостей между человеком и судьбой, а именно: структура судьбы — от плана выражения ее до плана содержания — определяется человеком, его жизнью, что, однако, не исключает и традиционной картины судьбы, определяющей человеческую жизнь⁵ (необходимо подчеркнуть: судьба "о п р е д е л я е т с я " человеком в двояком смысле — пассивно и бессознательно [судьба справедлива и поэтому, каков человек, такова и она: ее решения как бы подстраиваются к тому, что есть сам человек], но и активно и намеренно [человек как кузнец своей судьбы, своего счастья]). Из всего этого следует, что и связь судьбы с человеком и сам характер этой связи и, более того, взаимозависимостей более сложны и дифференцированы, и это обстоятельство вносит существенные изменения в традиционную жестко детерминистическую (практически "предопределятельную") картину ситуации встречи человека с судьбой. Этот контекст позволяет поставить вопрос о возможности и "мета-языкового" понимания судьбы: судьба как элемент я з ы к а о п и с а н и я указанной ситуации, а поскольку язык человеческий и субъект описания — человек, обнаруживается еще одна зависимость судьбы от человека — от его воли и выбора в отношении судьбы: сознательно-активно или подсознательно-пассивно (а чаще всего и так и этак), человек с а м выбирает свою судьбу и, выбрав, вступает с нею в игру, нередко намеренно уступая ей инициативу и передавая ей право первого хода в ожидании раскрытия ее планов. Ходы же, делаемые человеком в ответ, нередко напоминают игру в поддавки, но чаще всего подобное впечатление ложно или, по крайней мере, поверхностно. Эта "глубинная", искусно упрятываемая инициатива человека, основанная на его заинтересованности и готовности к собственным изменениям перед лицом "незаинтересованной" и статичной судьбы (такова ситуация, по крайней мере, в наиболее распространенном типе экстраполяций), тоже о г р а н и ч и в а е т демонстративно постулируемое человеком же всеисилие и неотменимость судьбы, внося и с этой стороны элемент относительности. Наконец, относительность вносится и признанием "неединственности" судьбы как силы, определяющей участь человека, его "бессильную" зависимость от высших сил. Допущение же неединственности судьбы ставит под серьезную угрозу тезис ее абсолютности. Явление с л у ч а я в этих обстоятельствах⁶ подобно мине, подводимой под фундамент всей детерминистической конструкции судьбы. Ситуация складывается так: или нужно признать независимость случая от судьбы и, следовательно, допустить наличие двух "сил" и признать неединственность судьбы, или же принять тезис о том, что случай — особая форма проявления судьбы или подвластное ей явление. Но и в этих вариантах идея судьбы релятивизируется введением "множественности", разнообразия форм и определенной несамодостаточности ее. Так как судьба у человека одна, а случаев много и сфера "случайного" образует ближайшую и самую актуальную среду человеческого существования, случай активно действует, а всеисильная судьба, как правило, бездействует, "отдыхает" (fatum otiosum), не вмешивается в повседневную жизнь человека и лишь раз на -его веку произносит свой суд: Стоит напомнить и то, о чем уже говорилось ранее: судьбу можно узнать, и особо одаренным провидческим даром людям она открывается, тогда как случай принципиально непредсказуем, и, если даже он предусмотрен планом судьбы, то в эту часть судьбы никто из смертных заглянуть не в силах.

Тень двойственности все чаще оставляет свой след при углублении в тему человека и судьбы. Нередко она воспринимается как препятствие, но, если даже это и так, то оно не та досадная внешняя помеха, от которой при правильном подходе можно избавиться чисто механическим образом. Двойственность, действительно, препятствие, стоящее между человеком и судьбой, как и между исследователем и проблемой судьбы, но это препятствие внутреннее, органическое, укорененное в самой последней глубине рассматриваемой темы: оно столь же препятствие, сколь и средство преодоления его, и, значит, тень двойственности ложится и на самое эту двойственность.

Один из основных параметров психо-ментальной структуры человека — как в ее "чистом" виде, так и в ее воплощении на поведенческом уровне — и одновременно один из ключевых типологических критериев этой структуры определяется соотношением д в у х множеств — полноты усвоенного предыдущего опыта и потенциалов, т.е. мощности-объема способностей, мыслимых как "разрешающие" в отношении проблем, связываемых с будущим. Суть этого параметра открывается именно в соотношении составляющих его множеств, конкретнее — п а м я т и - опыта и н а д е ж д ы - воления, понимаемых как путеводительные начала (а потому и опора) человека в выборе поведенческой стратегии, которая предназначена для решения как наиболее острых задач, возникающих в кризисных и/или экстремальных ситуациях, так и задачи, осознаваемой как главная в плане всей жизни ("сверх-задача"). Человек всегда находится между памятью и надеждой, опытом и волением независимо от того, сознает он эту промежуточность ("двойственность") своего положения или не сознает. Поэтому сам человек в этом ракурсе подобен механизму, цель которого в установлении связи между памятью и прошлым, с одной стороны, и надеждой и будущим — с другой. Если связи найдены, значит в обеих структурах найдены о б щ и е элементы, в пределе — "совпадающие", конгруэнтные. И человек, знающий эти совпадения (и как предполагается, умеющий делать из этого знания нужные практические выводы), был бы подобен (тоже, конечно, в пределе) демону Максвелла^{6а}: тайна будущего, его связи с прошлым и, следовательно, сама судьба открыты ему сполна⁷. Человек в напряженной кризисной ситуации *hic et nunc*, о которой уже не раз говорилось, сам подобен времени — тому максимально конкретному и до предела обостренному моменту, где прошлое с его опытом и будущее с его надеждой на мгновение встречаются друг с другом, обмениваясь чем-то главным, но не до конца понятным. Но в любом случае это не "механический" обмен, и даже "химические" аналогии кажутся слишком грубыми и приблизительными. Скорее можно было бы говорить о некоем пресуществлении в духе, составляющем тайну, подобную тайне отношения человека и судьбы. Тайна преобразования времени — из того же круга, а может быть, и та же самая тайна, потому что само существование двойственности, ее присутствие и ее суть, кажется, ведут к единому источнику⁸.

Несколько существенных положений, связанных с темой памяти и надежды, без рассмотрения которой трудно обсуждать и весь комплекс "человек и судьба", должны быть обозначены (и это временное отступление оправдано), прежде чем продолжить линию, намечавшуюся до сих пор. Конечно, память связана с прошлым, надежда — с будущим (сам метафорический ход, предполагаемый образом "памяти будущего", собственно, и обозначает либо самое надежду, либо то

будущее, которое уже стало прошлым и оценивается как объект памяти с позиции "нового", следующего будущего [конфликт между изменением на шкале наблюдения и неподвижностью на шкале "память — надежда"]. Тем не менее было бы недостаточным, а в определенных "сильных" ситуациях и ошибочным сводить различия между памятью и надеждой исключительно к противопоставлению планов прошлого и будущего или даже к выбору между "реально-воплощенным" и чаемым, потенциальным. Под углом зрения, существенным в данном случае, главное различие между памятью и надеждой в другом — в принципиальности той грани, которая отделяет "состояние" памяти от "действия" надежды (некоторые разъяснения следуют далее), соответственно — субъектов памяти и надежды, во-первых, и в конституировании двух типов реальности, во-вторых. Речь идет о неясностях и приблизительности, в определенных условиях искажающих смысл, которые коренятся в некоем языковом диктате, вернее, в том движении языковых смыслов, которое, стремясь быть верным *дню сему*, изменяет некоему исходному состоянию, определяемому более явно самим языком и соответствующими психо-ментальными структурами. Суть дела состоит в том, что сама "субъектность" памяти своего рода *lapsus linguae*: память, строго говоря, не выбирает своего "деятеля" и уж человек, во всяком случае, им не является, но "субъектность" памяти навязывается самим языком (*я помню, вспоминаю, памятью* — все эти речения принадлежат иной эпохе, чем та, о которой здесь идет речь по преимуществу и применительно к которой вернее было бы говорить: *мне мнится, помнится, вспоминается* и т.п.). Или же — при несколько иной, более "сильной", но достигаемой лишь с помощью реконструкции трактовке — память не что иное, как результат некоего **men*-действия (:**pa-mēt*б: **ment*-, дат. *mens* и т.п.), предполагающего существование особого "внутреннего" субъекта этого действия. Именно он производит то психо-ментальное тонкое, резонирующее с усилением "дрожание-трепетание", с которым связано преодоление инертно-пассивных ("нечутких") состояний и прорыв к переживанию некоего единства с миром, созвучности, совпадения, родства с ним. Этот прорыв обнаруживает себя полнее всего в пробуждении памяти, в припоминании, вдохновении, экстазе (μανία) и в других "предельных" движениях духовной субстанции (нужно подчеркнуть, что **men*-действие неотделимо от творчества в духе, и, как всякое творчество, оно всегда вопрос, оклик, вызов, призыв, но и одновременно и хотя бы отчасти — ответ, отклик, отзыв: "*challenge and response*" — обозначает эту схему творчества в проекции на пространство истории Тойнби). Человек же в этой ситуации выступает всего лишь как носитель и материальный восприимчивый этого внутреннего духовного движения и интерпретатор идущих от него импульсов, как некое "резонирующе-объясняющее" пространство. Об этом внутреннем по отношению к человеку, но им исходно не являющемся субъекте (как и о соответствующем состоянии, связываемом с актами памяти или разными видами вдохновенного творчества) можно судить по таким гипостазированным, персонифицируемым и "субъективизируемым" образам, как авест. *Mazdāh*-, др.-инд. *Manu*-, др.-греч. Μνῆμοσύνη и под., чьи имена восходят к корню **men*- (ср. др.- инд. *mānas* 'ум', 'разум', авест. *manah*-, др.-инд. *medha*-, др.-греч. μένος, μανία, μαντις, лат. *mens*, лит. *miñs* и т.п.) и чья суть неотделима от творчества — **men*-творчества

как духовного, так и физического, плотского, как о том свидетельствуют две "мудрости" — верхняя и нижняя, если обратиться ко многим языковым традициям и к архаичным психо-физиологическим концепциям. Даже факты русского языка (*мудрость* : *муде* — и то и другое из того же корня **men-* / **mon-*) подтверждают это. Во всяком случае, они отсылают к некоему еще неперсонифицированному состоянию и к объектам, находящимся внутри человека, но уже выделяющимся из общей косной плоти благодаря своим проективным свойствам, так или иначе намечающим и соответствующие пространства — памяти-прошлого и надежды-будущего (совмещение двух особенностей — присутствия внутри человека, как бы в "личном" его пространстве, и "безличности" — не должно вызывать смущения: *скучно, грустно, томно, тошно, знобка* в этом контексте неотделимы от *мнится, помнится* и, вероятно, от источника русск. *мудро* и под.). Эта ситуация, собственно, и объясняет парадоксальное совмещение резкой активности и динамичности памяти с пассивностью и как бы неподвижностью человека в его отношении к памяти, сознательности и проективности памяти, оплодотворяющего характера ее действия и подсознательного, часто и неосознаваемого отношения человека к памяти, его "инъективности", объектности, если угодно, страдательности в этой ситуации.

В отличие от памяти у надежды есть подлинный субъект — сам человек, активный и сознательный целеполагатель и промыслитель (в этом отношении он подобен субъекту **men-*действия, носителем которого оказывается человек, и это общее образует один из мостиков между памятью и надеждой). Целеполагание же не только отсылает к будущему (а не прошлому, как память), но и всегда предполагает тот тип выбора, которого как раз лишена память, и этот выбор, когда речь идет о жизненно важном, даже главном, всегда ответственный и, более того, всегда единственный, направленный к спасению: выбирают между жизнью и смертью, но не между жизнью и еще чем-то, не являющимся смертью, но не совпадающим и с жизнью. Русское слово *надежда* через свою внутреннюю форму обнаруживает свою природу: буквально надежда это *п о л о ж е н и е - у с т а н о в л е н и е* (**dhē-*действие) себя и а нечто еще отсутствующее, иногда даже не-сущее и поэтому в деталях неизвестное, но должествующее в результате акта положения и вытекающих из него действий выкристаллизоваться из отчаянного риска единственный раз осуществляемого выбора, которым человек вручает себя ("полагается") неизвестности, и из самой этой веры-доверия к "положенному" — уже проецированному как реальность в еще потенциальное пространство, пока еще скорее фантомной природы. Но эта реальность на этом этапе принадлежит не человеку как таковому, а несомому им **men-*субъекту, который, видимо, и полагал некогда цель, им самим и найденную и пока еще не вполне от него самого делимую. Др.-инд. *medha-*, как и авест. *mazdāh-*, отсылают к лежащему в основе этих слов комплексу **men-* & **dh(ē)-*, который можно интерпретировать как субъектно-предикативную конструкцию ("**men-*субъект устанавливает" нечто, потенциально — и человека, и цель и т.п.), что, вероятно, соответствует раннему этапу в трактовке смысла этого сочетания, но и — позже — как "объектно-предикативную" ("устанавливать **men-*объект" — человека, мысль, ум-разум, память, мнение, намерение, цель, волю и т.п.).

Вверяя себя неизвестности и опасностям, вступая в область фантомного, человек идет на большой риск. Конечно, на этом пути ему нужна поддержка, но ждать ее неоткуда, кроме как от себя самого, вернее, от того самого **мен*-субъекта, который и толкает на риск и строит проекты спасения. На этой черте начинается заговаривание-умилостивление неизвестности, мыслимой как судьба: в ее образ вживляются отдельные человеческие черты, смягчающие и укрепляющие человека в вере, что судьба будет в состоянии хотя бы выслушать человека, присмотреться к нему, понять его готовность к сотрудничеству с нею. Русское слово *надежда* вскрывает и самое конструирование акта надежды с ее исходной "безосновностью" (нищевское "ничто" как основа безосновного), и одиночество субъекта этого полагания надежды. И все-таки, только решившись на риск, положившись на ничего не знающего и ничем не обладающего себя, практически на н и ч т о, человек может н а д е я т ь с я на плоды акта полагания надежды. Для чего человек решается на столь ненадежный и опасный выбор, какого прибытка он чаёт, вскрывает латинское обозначение надежды — *spes* (: *spero*), не раз значимо и отмеченно используемое и Вергилием, так много размышлявшим о судьбе, о воле богов, о случае (...*casusne, deusne.*, XII, 321), на собственном опыте испытывавшим ситуацию, описание которой отдал своему герою (*Vivo equidem, vitamque extrema per omnia duco*, III, 15), как и свою надежду. Это слово, на его предельно достижимой смысловой глубине, обозначает ту разомкнутость в пространственную и временную ширь и даль (ср. *spatium* 'пространство', слово того же корня), где не может не возникнуть идеи ожидания, чаяния, предвидения (слово *spes* — от Энния до Вергилия — знает и эти значения), и, более того, где должно произойти то благое заполнение-освоение пространства, исходной объектной "пустоты" и безосновности надежды, о котором говорит и лат. *pro-sperus* (: *spes, spero*) 'процветающий', 'счастливый', и родственные ему слова в других языках — др.-инд. *sphīti-*, *sphāti* 'цветение', русск. *успех, спелость, спорость* (ср. *спорыш* как символ плодородия). Плоды надежды, конечно, не исчерпываются только материальными благами: осуществление своей воли, власти, социальный статус, моральные ценности, символы всего этого — тоже плоды надежды (особенно показательно и.-евр. **vel-/vol-* & **dh(ē)-* > **veld-/vold-*, откуда объясняются праслав. **volstь* 'власть' из **vold-tь*, **voldyka* 'владыка', **volděti* 'владеть', 'властвовать' и т.п.).

Пространство памяти и пространство надежды образуют два соответствующих типа "реальности" — "реальность" памяти и "реальность" всегда из этой реальности убегающей вперед надежды (так сказать, **pro-spes*, по аналогии с *pro-spero* и *spes*). "Реальность" памяти состоит в том, что память воплощена в некие законченные формы, которые могут по желанию воспроизводиться (в разных кодах) в процессе памятования-припоминания. Но пространство памяти, конечно, ограничено и по достижении определенного уровня закрыто — и в отношении возможностей носителя памяти, и в отношении объектного состава ее. Смысл памяти двояк: пассивный — в утешении памятью, о чем бы она ни была, позволяющей еще раз проверить и подтвердить свое самотождество, и активный — когда возвращение к прошлому, к истокам и корням корректирует путь в будущее, помогая выбору следующих отрезков пути и кристаллизации самой цели этого пути. "Реальность" надежды иная: по самому исходному усло-

вию потенциальная и направленная в будущее надежда "реальна" лишь в платоновском смысле — как предел становления некоего явления. Но зато пространство надежды открыто и бесконечно и "реальность" ее, сам смысл надежды — в захвате человека, движении его духа вперед, в вовлечении в открывающееся пространство, в приглашении к творческой актуализации своих потенций в бесконечном пространстве конечной жизни. Человек полагает надежду подобно тому, как Ной выпускает голубя с ковчега, затерявшегося в водных хлябях, и вслед за надеждой находит в близком будущем свою араратскую вершину.

"Реальности" памяти и надежды, конечно, соотносятся с "реальностями" прошлого и будущего — то же различие знания и воления, неактуальности и актуальности, закрытости и открытости, та же идея взаимодополнительности и тот же принцип компенсирования одного за счет другого. И в обоих случаях мысль ищет объяснения сходной конструкции, объединяющей два плана, не находящихся, однако, в отношении симметрии между собой, в чем-то более глубоком, в "прафеномене" (*Urphänomen*, по Гете), в котором одни готовы видеть благой промысел, а другие подозревают игру *внешних чуждых сил* и видят в ней человека как ту величину, которой можно пренебречь — несuverенная, несамостоятельная, полностью детерминированная и даже лишенная знания правил совершающейся с нею игры. При принятии этого второго взгляда есть все основания говорить о своего рода *диктате* будущего в отношении человека, более того, о состоянии *заложенности* человека, находящегося в пленении у будущего. Открытое и свободное будущее воспринимается в этом случае плененным духом как закрытое пространство несвободы, потому что даже благодеяния будущего исключают свободу их выбора и навязываются человеку извне, а значит, исключают и жизненное творчество человека, овеществляя его, сводя его роль к "объектному" существованию и присуждая его к томлению в сфере "конечно-замкнутого". Главное в этом случае — отказ от *свободы*, и если считать этот случай общим явлением, то вся проблематика человека и судьбы оказывается тривиальной, в значительной степени механической и лишенной высокого и поучающего смысла. Но не считаться с этой ситуацией, когда проблема берется в самой "слабой" ее точке, конечно, нельзя. Она, действительно, и типовая и типичная. Перед неопределенностью будущего и зыбкостью надежды человек, в самом деле, нередко останавливается перед выбором двух полярно противоположных путей, каждый из которых по-своему несвободен и лишен творческой силы. Альтернатива несвободного выбора может быть сформулирована так: *или* насилие по отношению к будущему как зеркальное отражение того *мнимого* насилия, которое якобы будущее совершает по отношению к человеку, стремление устроить будущее по своему плану, чаще всего неотличимому от произвола, даже не всмотревшись в это будущее и не выслушав посылаемые им сигналы, *или* же пассивное принятие будущего, как бы "поддавание" ему, готовность быть им взятым, также не потрудившись понять будущее и оставаясь к нему по существу безразличным.

В обоих этих случаях человек совершает роковую ошибку, в корне которой единое — несвобода по отношению к будущему как отражение своей собственной несвободы. В частности, эта несвобода состоит как в том, что предикат несвободы переносится или с человека (действительно несвободного) на инфициру-

емое им будущее, или с будущего, по аналогии со своей собственной несвободой, представляемого как несвободное на себя самого (двойная несвобода). В частности, заблуждением, чаще всего неосознаваемым, является пренебрежение зависимостью будущего от самого себя (от человека) при нередком гипостазировании своей зависимости от будущего. Несвобода провоцирует разнообразие обуживающих и сепаратистских движений. Человек, впадая в грех или соблазн изоляционизма, лишается возможности осознать, что само будущее связано с человеком, в определенном смысле зависит от него и, более того, не может быть, естественно, реализовано вне человека, помимо него, вопреки ему. Выстраиваемое с разных сторон и из множества неопределенностей, будущее коррелирует со сферой человеческих потенций, готовится к их воплощению и реализации в себе, но и провоцирует человека к его собственному "самостроительству", идея которого почти неотличимо совпадает с ее воплощением в том будущем, в которое человек входит, особенно если он исходит из свободного выбора этого будущего. Но, претендуя на такую свободу или по меньшей мере считая ее оптимальным условием, человек должен отдавать себе отчет в том, что и само будущее должно отвечать этой свободе выбора его человеком. Имея в виду несколько иной ракурс, можно сказать, что право на равную же свободу в отношении человека должно быть признано и за самим будущим (а это значит, что оно должно стать существенно гуманизированным и очеловеченным), потому что обе эти свободы — человека в отношении будущего, избираемого им, и будущего в отношении человека — образуют одну и ту же свободу, взятую в двух разных, но дополняющих друг друга ракурсах. Но сам выбор свободы может быть подлинным лишь при том условии, что человек займет в отношении будущего сдержанно-аскетическую и целомудренную позицию, и прежде всего откажется от выпытывания тайн будущего во что бы то ни стало, по существу всегда двусторонне насильственного, разрушающего и складывающегося здание будущего, и прежде всего самого себя, человека, оказывающегося в положении Исава, который отказался от неясной ему свободы и полноты сыновства и первородства ради ближайшей и сиюминутной выгоды, очень вещественной, но скоро преходящей. Человек, соучаствующий в порождении того будущего, в котором заключена и его собственная судьба, сам прежде всего оказывается под угрозой, когда он несвободно смотрит на будущее, которому он тоже отказывает в свободе, и не столько размышляет над его еще неясными очертаниями, сколько видит в нем (бездумно или сознательно-хищно) объектное поле "удачи" и выгоды. Это искушение будущим — тот соблазн, который не только уводит человека от достойного его будущего, но и — что важнее — своего высшего назначения, от подлинно свободного пути, наконец, от *своей*, неслучайной, заслуженной судьбы.

Две проблемы возникают в этом контексте с неизбежностью — судьба и свобода и открытость — закрытость будущего человеку или — иначе говоря — будущее и свободная воля. Типичная ошибка состоит в распространении понятия судьбы за те пределы, в которых это понятие только и "работает", и слишком произвольное, излишне метафорическое употребление его. Два ограничения необходимы с самого начала. Судьба имеет подлинный смысл только в связи с проблемой свободы, а эта последняя обретает свою полноту лишь в контексте "основного слова" Я — Ты, которое, по Буберу, может быть сказано "только

всем своим существом" (в отличие от "слова" *Я — Оно*). Одна из типичных и роковых ошибок состоит в попытке универсализации феномена судьбы, в утверждениях типа "у каждого человека — своя судьба", откуда делается вывод, тоже ложный, "всякий человек имеет судьбу". Но судьба не всеобщее достояние и не бесплатное, ни с того ни с сего даваемое приложение к человеческой жизни. Ее надо заслужить и быть достойным ее. Для этого нужно войти в пространство свободы, освободиться от той угнетающей причинной необходимости, которая неизбежна в мире *Оно* и которая в конечном счете исключает встречу человека и с этим пространством свободы и, следовательно, с судьбой. Тайнство связи судьбы и свободы объясняет многое и — что важнее — главное. "Судьба и свобода обручены друг с другом. Только тот встречается с судьбой, кто достиг свободы. В том, что я нашел деяние, которое искало меня, в этом порыве моей свободы раскрывается мне тайна; но и то, что я могу свершить деяние так, как задумал его, в самом противодействии тоже раскрывается мне тайна. Кто забывает всякую причинную обусловленность и из глубины своей принимает решение [...], тому, свободному, как отражение его свободы, смотрит навстречу судьба. Это не предел его, а его осуществление; свобода и судьба многозначительно обнимают друг друга, и из этой значительности глядит судьба [...], — глядит, как сама милость" (М. Бубер* — "Я и Ты"). Встреча с судьбой — всегда прорыв в некое новое состояние, в спасение, которое обретается тем вернее и подлиннее, чем больше и страшнее была опасность. Уже указывалось, что в недрах религиозной, историософской и даже биологической мысли формировалось представление о некоей силе, которая безраздельно определяет судьбу человека, держит его в тисках, оставляя ему на выбор "рабство по убеждению" или "рабство бунта" перед лицом неограниченной причинности, проявляющей себя, в частности, в рамках последовательно-постепенного хода развивающихся событий. Бубер справедливо подчеркивает, что эта догма — «капитуляция человека перед безудержно растущим миром *Оно*. Имя судьбы человек употребляет неверно: судьба не колокол, опрокинутый над миром людей; лишь тот встречает ее, кто исходит из свободы. А догма последовательного течения событий не оставляет места свободе, не оставляет места самому проявлению ее. [...] Догма последовательности оставляет тебе в своей шахматной партии лишь такой выбор: соблюдать правила или нарушать их; но совершивший поворот опрокидывает фигура. Догма всегда позволит тебе реализовать обусловленность в твоей жизни, а в душе оставаться "свободным"; но совершивший поворот считает такую свободу позорнейшим рабством. Единственное, что может стать для человека злым роком, — это вера в злой рок: она подавляет попытки поворота и обновления. Вера в злой рок есть самого начала ересь» (сопряженности судьбы и свободы в этих "узких" обстоятельствах соответствует неразрывность злого рока и своеволия). "Своеволие" пытается помочь предопределению осуществиться, "подтолкнуть" его и для этого у него есть знание целей и набор средств для осуществления ее. "Но у свободного нет разделения на цели и средства; у него лишь одна цель, одно решение: идти к своему предопределению [...]. Он верит: он встречает" (Там же).

Самое же предопределение — имя-метафора непредсказуемости будущего. И это в большей степени свойство будущего, чем ограниченность человеческих способностей в отношении познания будущего. Не будь будущее не-

предсказуемым, ни при чем оказалась бы и свобода воли: только эта непредсказуемость его придает смысл и цену свободному выбору⁸.

Разумеется, есть основания подозревать, что у человека есть некие тонкие органические структуры и предрасположенности, позволяющие ему в определенных "предельных" состояниях узреть будущее (в частности, и час своей смерти). Количество таких фактов, засвидетельствованных письменными источниками и человеческой памятью, очень велико, и, хотя многие из таких свидетельств могут оказаться непроверяемыми или даже не вполне надежными, в целом нет оснований для сомнения в принципиальной возможности такого узрения будущего. Дар ориентации на будущее и узрения его, как и сам дар формирования будущего на протяжении длиннейшего периода существования человеческого рода, почитался уделом избранных, хотя можно думать о том, что реликтовый характер этой способности отсылает к той стадии развития человека, когда наличие такого дара было относительно общей характеристикой человека. Во всяком случае, многие данные филогенеза и онтогенеза человека склоняют к принятию именно такой точки зрения. Как известно, *Homo sapiens* в широком плане отличался от других антропоидов именно быстрым возрастанием способности приспособления к будущим событиям.

Возникновение современного человека, как указывают специалисты, было связано с резко возрастающей тенденцией смотреть вперед, т.е. *про-зреть*, преодолевать препятствия на пути взгляда, наконец, предвидеть⁹. Характерно, что детям идея будущего дается легче, чем идея прошлого¹⁰, что, видимо, может быть соотнесено с первоначальностью "эвокативной", в будущее направленной речи, которая лишь в процессе формирования связной памяти уступила первенство "дескриптивной" речи, овладевшей сферой прошлого¹¹. В этом же ряду избранных будущего — пророки, духовидцы, мистики, поэты, представители определенных видов святости, по сути дела, те, кто борется со смертью за жизнь даже ценой собственной смерти, нисхождения в ее пределы. Конечно, видение будущего — высокий дар, приумножаемый, однако, развиваемой самим избранником чуткостью к будущему и выработкой профессиональных навыков, но ничего противоречащего законам биологии человека в этом даре нет, особенно если учесть парадоксы "измененного сознания", связанные с эффектом "обратного времени" (в этом случае речь шла бы главным образом об экспансии состояний "измененного сознания" за обычные "узкие" пределы этого явления). Преодоление собственного Я, победа над ним, несомненно, способствует раскрепощению способностей этого рода¹². Роль людей, обладающих даром такого дальновидения, которое способно заглянуть и в будущее, несомненно, очень значительна, хотя точное определение ее объема всегда затруднительно, но смысл их дела ясен: человек, открывающий для себя будущее, подобен игле швейной машинки — своей жизнью он соединяет прошлое и будущее через вечно актуальное настоящее. Через это соединение будущее и открывает себя человеку навстречу его раскрытию себя будущему. И иного пути к открытию будущего нет, потому что *н и к а к а я э к с т р а п о л я ц и я* его по "исходным" данным в принципе *н е в о з м о ж н а*¹³. Разумеется, от такой экстраполяции нужно отличать опыты "угадывания" будущего (особенно при тривиальной и/или сильно детерминированной конфигурации "исходных" составляющих), даже если они обладают высокой степенью вероятности.

Сказанное в принципе относится и к возможностям открытия замыслов судьбы. Ее, как и будущее, открывать не надо, тем более — насильно, своевольно, применяя хитрость. От таких действий нужно отказываться: человек сам должен дойти до поворота и увидеть то, что за ним, на общем основании, а не как привилегию или приз. Понятно, что посылки подобных суждений лежат не в области науки, но нравственности и, следовательно, существенны лишь в антропологической перспективе, но ведь именно она определяет и всю проблематику судьбы и случая. Вырванная из своего локуса и переформулированная в "научную" проблему необходимости и случайности, детерминизма и индетерминизма и т.п., тема судьбы и случая оказывается обескровленной: все главное уходит, и тайный нерв всей проблемы не может быть даже почувствован. Но и пренебрежение результатами, достигнутыми в дисциплинах физико-математического, естественнонаучного, биологического циклов, и попытками переосмыслить эти результаты (хотя бы в самом общем и в частности не всегда корректном виде) также существенно ограничивает возможности продвижения вперед в уяснении темы судьбы и в исследовании структуры той главной конструкции, которая определяет смысл всего пространства судьбы.

* * *

Из того, что было сказано до сих пор и что могло бы легко быть дополнено и специализировано, органически вытекает ряд существенных следствий. Каждое из них могло бы дать повод для размышления и обсуждения, но здесь достаточно лишь обозначить их, поскольку само это обозначение есть необходимое **о г р а - н и ч е н и е** понятия судьбы и соответствующей проблемы, без которого это понятие и эта проблема становятся слишком распылчатыми и недоступными сколько-нибудь надежному уяснению. **П е р в о е** следствие как раз и может быть сформулировано как сугубая приблизительность понимания судьбы, обилие произвольных допущений и интерпретаций, неустановленность основ, на которых выстраивается концепция судьбы, внутренняя незаконченность смысловой структуры и та "метафоричность" языка судьбы, которая вытекает не из ее внутренних особенностей, но приходит извне, из сферы вторичных интерпретаций. **Д р у г о е** следствие состоит в том, что понятие, условно и мифопоэтически называемое судьбой, имеет немало общего (в определенных контекстах даже совпадает, говоря в общем) с тем, что также называют роком, Богом, Божьей или мировой волей, необходимостью, законом, причинностью, предопределением и т.п., что за всеми этими определениями стоит нечто общее и единое, которое не может быть скрыто различиями ракурсов, в которых оно рассматривается. Наконец, **т р е т ь е** следствие отсылает к идее особой заинтересованности в судьбе именно человека: с помощью этого явления человек решает какие-то свои проблемы, и оно жизненно важно ему, потому что судьба как-то связана с человеком и его жизнью; и судьба связана с человеком не только внешне и поверхностно, но внутренне и глубинно, более того, это не просто внутренне-интимная связь с чем-то отличным от человека, но связь человека, стоящего перед ликом судьбы с самим собой, с чем-то таким, что в данный момент не участвует в предстоянии судьбе, но что подготовило этот акт и что укоренено в человеческой психо-ментальности, или, доводя эту мысль до наиболее рельефного выражения, человек и есть сама его судьба¹⁴.

Суть и смысл этого уравнения, его "экстенсионал" и "интенсионал", конечно, таит в себе свои проблемы и нуждаются в более развернутом обсуждении, но в данном случае это уравнение существенно в том отношении, что оно описывает такое совмещение при определенных условиях человека и судьбы, при котором судьба не может не быть человекообразной, антропоцентричной, отражающей человека как некое особое зеркало, фиксирующее не внешние его черты, но некие глубинные, простому глазу невидимые и обычному зеркалу недоступные структуры, определяющие, что *есть* этот конкретный человек, предстающий перед последним судом всей своей жизни, причем суд этот — не со стороны, а с в о й, и не только своего разума и сознания, но и своего сердца, интуиции, чувства, совести — самых чутких инструментов человеческой ориентации в сфере нравственного¹⁵. Разумеется, что не весь эмпирический человек "есть сама его судьба", и, конечно, судьба судит не всего эмпирического человека (т.е. по инверсии — и судьба не весь человек), но только то главное в нем, что определяет его нравственную суть и ее цену (следует вообще предостеречь против преувеличения "эмпирического" в человеке и недооценки его интеграционных воспринимающе-осознающих структур¹⁶; между миром и человеком стоят его доминанты, поведенческие patterns, позволяющие воспринимать лишь то, к чему они подготовили человека).

То, что стоит между миром и человеком и, отделяя, соединяет их, неизбежно присутствует и между человеком и его судьбой. Отделенная от него и выступающая как независимая, внешняя, несравненно более могущественная, чем человек, сила, судьба с о е д и н я е т с я с человеком их взаимным п о д о б и е м¹⁷. Как объяснять это подобие, — другое дело, но здесь важно отметить главное (хотя этим главным проблема не исчерпывается) — преимущественное право матрицирования (т.е. центр иррадиации "подобного") принадлежит не судьбе, но ч е л о в е к у, и, следовательно, судьба в большей степени зависит от человека, индуцируется им, чем человек от судьбы, как принято считать в архаичных мифопоэтических традициях и во многих других "сильно"-детерминистических концепциях (с этим, в частности, связано нередкое превалирование в ситуации человека перед лицом судьбы ц е л е п о л а г а ю щ е й установки, надежды, с нею связанной, и активизма, из нее вытекающего, над "причинно-следственной" установкой, вынуждающей чаще обращаться к прошлому, нежели к будущему, и существенно ограничивающей возможности изменения ожидаемого, исходя из знания причины, состояния). Впрочем, это направление зависимостей не исключает и противоположного, но рисующегося при аналитическом логико-дискурсивном подходе как "вторичное" и, во всяком случае, более слабое¹⁸. В этом контексте судьба может быть представлена совсем в иной перспективе по отношению к человеку. Она — продукт некоего акта с а м о р а с щ е п л е н и я человека, неизбежно присутствующего (хотя и не всегда эксплицитно) в жизненном творчестве человека и необходимого именно для творческого его возрастания — физического и духовного¹⁹; в формировании ситуации двойничества как результата саморасщепления таким образом, что первый элемент "двойнической" пары — человек по преимуществу, человек как таковой, как тот, у которого есть (будет) *своя* судьба, а второй — неявное, чаще всего подсознательное гипостазирование неких данных человеческого опыта — чувств, ощущений, желаний, волевых импульсов, страхов, надежд, представлений о своей собственной глубинной структуре, откли-

кающейся вовне (это "вне" и является, по-видимому, "родимым" локусом понятия судьбы); наконец, в диалогизировании отношений "человека" и "судьбы" (или "предсудьбы"), в конституировании ситуации "собеседничества"²⁰ между ними как взаимной связи, хотя бы отчасти верифицируемой с помощью обратной связи (во все более жестко детерминирующихся системах — гипостазирование роли судьбы, полностью эмансипирующейся от "человеческого" начала и становящейся всесильной по отношению к человеку, своего рода абсолютом).

В ранней работе об исторической необходимости, долгое время находившейся в рукописи, Питирим Сорокин ставит в связи с проблемой оснований фатализма вопрос, "действительно ли каждый человек — кукла и марионетка или же что-нибудь более важное?". Он пишет: "Не помню, кто-то назвал человека животным, создающим богов и поклоняющимся им. Эта характеристика не лишена известной доли верности и как нельзя более подходит в данном случае. Из простого факта последовательности и сосуществования явлений, полученного путем наблюдений над совокупностью фактов, человек создал судьбу, рок закона, с железной необходимостью правящий миром, издающий ненарушимые декреты, заключающий в себе прошлое, настоящее и грядущее. Как самоед, вырезав из дерева своими руками идола, делает его Богом, приносит ему жертвы и падает пред ним ниц, так же и человек, гипостазировав обычное гипотетическое обобщение, создал из него неумолимую Мойру, в книгах которой написано будущее. Этим мы не хотим сказать, что мы отрицаем причинность и отключаемся от закона, как чорт от ладана: плавать в туманных облаках метафорического индетерминизма и абсолютной свободы воли — дело безнадежное... Но мы хотим, чтобы закон и причинность были поставлены на свое место [...] Для нас одинаково метафизичными являются и сторонники индетерминизма, и сторонники фатализма [...] Наиболее совершенным образцом закона природы может служить закон Ньютона, гласящий, что сила притяжения частиц материи обратно пропорциональна квадрату расстояния и прямо пропорциональна массе. [...] Но что же представляет из себя сам этот закон? Есть ли он нечто, совершенно автономное от фактов, находящееся вне их и управляющее ими? — Предположим [...], что законы автономны от фактов, находятся вне их и с железной необходимостью управляют фактами. Если это верно, то из этого вытекает, что, зная эти законы, мы можем вычислить прошлое, настоящее и будущее мира, как мечтал Лаплас. Но спрашивается, раз все предопределено этими законами, где закон, доказывающий необходимость существования этих законов? Мы можем сказать, что камень падает благодаря существованию закона тяжести. Но благодаря чему существует самый закон тяжести? Падение камня предопределено законом тяжести, но кем или чем предопределено существование последнего? И вот здесь мы доходим до тупика. Лишь допустив (допустили) вообще необходимость существования законов, то есть законов, в силу которых они существуют, мы можем говорить о необходимых законах, находящихся вне фактов, и вообще о том, что такие законы существуют. Без допущения же этого закона исчезает необходимость мыслить, что в мире есть законы, ибо никакой закон не существует, что в мире должны существовать законы. [...] Таким образом, остается лишь второй ответ, гласящий, что закон есть не что иное, как связь предметов, подмечаемая

человеком благодаря многократному однообразному повторению этой связи [...] Эта связь называется законом [...] Раз дан мне камень, то он падает опять-таки не в силу закона, находящегося вне его, а в силу того, что таковы свойства его, закон же есть не что иное, как обнаружение этих свойств. [...] Понимаемый таким образом закон теряет все свои метафизические свойства и из неумолимой Мойры превращается в хорошо обоснованную гипотезу, позволяющую человеку ориентироваться в бесконечной по количеству и качеству реальности. [...] Итак, закон неумолимой Мойры превращается в простую связь элементов мира, связь, подмечаемую человеком, но позволяющую ему, благодаря частому повторению, предвидеть следствие на основании данных условий"²¹. Существенно и заключение о "законах истории": "Можно ли и в ней вывести какие-либо законы? Если, конечно, история имеет дело с *повторяющимися явлениями*, то да — возможно формулировать законы этих *повторяющихся явлений*. Но в том-то и дело, что история как раз изучает факты *неповторяющиеся*, и поэтому здесь положение рыцарей фатализма становится уже совсем безнадежным. Всякое регулярно повторяющееся явление не есть объект истории, ибо регулярное повторение исключает всякую историю. У математического маятника, вечно качающегося от А к В и обратно, нет истории [...] В историю вообще, и в частности в человеческую, входят только неповторяющиеся, в своем роде единичные и своеобразные факты. Поэтому всякая историческая эпоха — это нечто вполне индивидуальное, и вся история есть цепь индивидуальных эпох-звеньев, где нет тождества между двумя какими-нибудь звеньями [...] Итак, несмотря на ряд допущений и предпосылок, обосновать исторический закон нам никак не удастся, поэтому остается помириться с тем, что ни исторический закон, в смысле законов повторяющихся явлений, ни закон повторяющихся явлений, в смысле необходимости, не существуют"²². И наконец: "Теперь спросим, что составляет необходимое и главное условие истории человечества, без которого последняя немыслима и невозможна? [...] Безусловно, таким *необходимым и достаточным условием является сам человек со всеми своими свойствами и потребностями* [...] человек есть главное и необходимое условие человеческой истории [...] Поэтому так называемая *закономерность в истории* в переводе на обычный язык означает то, что не может быть ни одного исторического факта, который противоречил бы свойствам человека или совершался бы помимо его"²³.

То же, с соответствующими изменениями, могло быть сказано и о судьбе: в ней, взятая в антропологическом ракурсе и имеющей подлинный и последний смысл только для человека, нет повторяющихся событий; она имеет в виду только данного человека и его свойства, и в ней не может быть ничего, что "противоречило бы свойствам человека или совершалось бы помимо его". Уже на этом этапе и при признании эвристической ценности исследования ситуации человека в поле судьбы, где первично именно поле с его "силовыми" линиями, определяющими человека как заложника судьбы и вынуждающими видеть в нем в каждом его действии-состоянии или, по меньшей мере, в главном из них, жизнеопределяющем, волю и знак судьбы, возникают реальные основания для выдвижения — в минимуме как альтернативы, в максимуме как "истинного" решения — и н о й, инвертированной ситуации: судьба, находящаяся в поле человеческой жизни и им определяемая; признание того положения, что в судьбе нет ни-

чего, кроме "человеческого", и из этого человеческого объясняемого и выводимого, что метрика и вектор судьбы (как и все свойства ее) предполагают некие своего рода уравнения "человеческой жизни", и, следовательно, сами свойства судьбы не более чем особая интерпретация свойств и образов пространства "человеческой" жизни. Естественно, что в связи с этой парадоксальной ситуацией возникает аналогия с иной фундаментальной инверсией, на которой была построена теория (или гипотеза) материи Г. Вайля, пошедшего еще далее в своей теории, чем Эйнштейн. Концепция Вайля исходит из того (при наличии тяготеющих масс и электромагнитных процессов), что всякое движение есть движение по инерции, а метрика мира и его масштабный вектор определяются особыми мировыми уравнениями, что свойства материи производны от геометрических свойств мира и что "нет ничего, кроме этих геометрических свойств мира"²⁴.

Какие бы опасности ни таил в себе соблазн подобных аналогий из областей, представляющихся столь далекими друг от друга и содержащих столь многочисленные различия, существует некий общий план (он возникает как объект "философской веры", как та трансценденция, по отношению к которой вера и знания не только не противоречат друг другу, но и совпадают²⁵; но этот же план доказывается и многочисленными "положительными" данными, подчеркивающими единство человека и мира и "соотнесенность—соответственность" духовного и материально-физического пространств и в изобилии представленными как в архаичных мифопоэтических традициях, так и в опытах исследований коллективного и индивидуального бессознательного), где эти аналогии не просто кажутся убедительными (прежде всего в смысле фундаментальности структур, независимым образом ими вскрываемых), но и подтверждаются гораздо более отдаленными и специальными следствиями, вытекающими в каждой из сопоставляемых областей.

Одна из таких аналогий как раз и заключалась в отсылке к идее некоей двойственности", допускающей возможность двух версий описания соответствующих пространств, условно — "мирового", материального и "человеческого", духовного и возможность умозаключений ("переключений") от одного описания к другому, от одного "метаобъекта" в описании 1 к другому в описании 2 и обратно. Таким образом, оказывается, что каждое из этих пространств оказывается своего рода пространством *à deux termes*, а это скорее всего (по крайней мере, в рамках "философской веры") возвращает к ситуации, возникающей сразу после снятия парадокса "два в одном"²⁶, и, как можно думать, к предшествующей ситуации, этим парадоксом описываемой, и к реконструируемому уровню "прафеноменов" и соответствующему ему "сгущенно-напряженному" пространству, в котором, кажется, и нужно искать самое тайну, его возникновения и его природы. В рассматриваемом здесь пространстве самый глубокий (ранний) из доступных реконструкции уровней мог бы характеризоваться (разумеется, сугубо условно и весьма грубо) наличием "прафеномена", "родимого" места будущих феноменов — человека и его судьбы, с одной стороны, и, с другой — первого признака дифференциации "первопространства", когда в некогда монолитном и однообразном нечто возникает "пространство, большее, чем пространство"²⁷, завязь будущего плода этого пространства, первый знак того объекта, которому вскоре суждено стать заполнением пространства, имеющим превратиться в его меру и матрицу²⁸.

Точка, в которой единое и целое расщепляется надвое, после чего каждая из двух полученных частей приобретает автономный и самодовлеющий статус, очень существенна. То же можно сказать и о точке, в которой две самостоятельные, независимые, самодостаточные сущности сливаются воедино, преобразаясь в нечто единое и целое. Этот второй процесс и точка, в которой он происходит, еще важнее, поскольку именно этот процесс и это место связаны с синтетическим творчеством, а не с "темной", домирной нерасчлененностью, коренящейся в хаосе²⁹. Точка, в которой этот синтетический процесс достигает своей вершины, есть некий предел благодатного творчества ("Finis amoris, ut duo unum fiant" — девиз к старинной гравюре, символически изображающей соединение мужского и женского начал и литографически воспроизведенной в начале книги Флоренского "Столп и утверждение истины")³⁰. Этот предел достигается, и прорыв, снимающий "неразрешимость" ситуации, осуществляется соответствующим пределу движением — предельно интенсивным двойным движением друг к другу, которое по завершении его и миновании точки предела, когда два уже воистину одно, трансформируется в авторефлексивное, обращенное на это одно, на себя самого, движение. В сложной и долгой эволюции отношений человека и судьбы есть и эта точка, и это в некоей системе координат встречное движение друг к другу человека и судьбы, и это соединение двух в одно, которое, собственно, и оправдывает обе версии двуединого речения — "человек — судьба" и "судьба — человек", — и делает человека столь проницаемым для судьбы, а судьбу — для человека³¹. И эта проницаемость судьбы для человека лишь частный случай проницаемости для человека мира, с которым он соотнесен, потому что само понятие судьбы — проекция "человеческого" в мир или — в несколько ином ракурсе — образ мира в его отношении к человеку, как этот мир мыслится самим человеком.

Эта цепь рассуждений, которая, начинаясь в иной сфере, с новой стороны приходит к уже известному и на других основаниях, еще один аргумент в пользу тезиса о принципиальной скоординированности мира и человека. По слову поэта, *И ничего в природе нет, что бы любовью не дышало*: это — о мире, о человеке и о "человеческом" начале "симпатии", их связывающем в цельно-единое "все"³². В этом контексте "всего" вырисовывается и прагматическое назначение идеи судьбы. Конечно, судьба — та загадка, более того, чаще всего не идентифицируемая с нужной для человека (причем не абстрактного Кая, а конкретного Ивана Ильича) подробностью тайна, заставляющая его биться над ее решением, переживать свое незнание и порождаемый им страх, страдать. Но, не открывая человеку себя, она не указывает ему легких путей, не соблазняет его поверхностным отношением к жизни. Зато судьба сообщает человеку о главном в себе — об идее бытия (*есть*), единства и идее порядка-организации и еще — о другом, о человеке пока еще почти неотличимом от себя самого, но все-таки уже другом, об их взаимной связи, со-ответственности, симпатии, огне-повторимости и неотменимости индивидуального опыта. Не случайно, что все эти свойства присущи и человеку: *Дано мне тело — что мне делать с ним, / Таким единым и таким моим? // За радость тихую дышать и жить, / Кого, скажите, мне благодарить? // Я и садовник, я же и цветок; / В темнице мира я не одинок. // На стекла вечности уже легло / Мое дыхание, мое тепло. //*

*Запечатлется на нем узор, / Неузнаваемый с недавних пор. // Пускай мгновения
стекает муть — / Узора милого не зачеркнуть.*

Из этого ряда соответствий в предикатах и признаках судьбы и человека, из этой "сим-патии" ее с ним, позволительно сделать и еще один вывод основоположного характера: как человек не может быть объяснен ни из абсолютной детерминированности, исключающей свободу воли, ни из абсолютной свободы воли, исключающей все закономерное (несколько иной аспект — ни из абсолютной индетерминированности, универсальной случайности), так и судьбе не могут быть приписаны ни абсолютная детерминированность, реализуемая как универсальная неотвратимость, ни абсолютный произвол и полная "случайность". Доведенные до предела (в обе стороны), эти предикаты утрачивают последний признак своей разумности и целесообразности, подобно тому, как мир, управляемый и скл о ч и т е л ь н о законами, и мир "абсолютно случайный", как показал в своей известной работе Ч. Перс, становятся столь же абсолютно бессмысленными³³. И судьба, и человек находятся в "среднем", промежуточном пространстве: поэтому они подвержены и закону и случаю, и поэтому же они принципиально неотделимы от с м ы с л а, а смысл, сопригродный "благой мысли" (*смысл < праслав. * sь-myslъ*), не может не быть ею п о н я т, что и означает возможность толкований и правильных ("благих") ис-толкований, т.е. проницания в тайны и судьбы и человека.

Именно такое понимание судьбы представляется наиболее "сильным", т.е. наиболее богатым содержательно и наиболее диагностичным и емким в теоретико-информационном смысле. Оба крайних полюса в понимании судьбы — предельная монолитность, неподвижность, определенность и предельная прихотливость, "капризность", подвижность, неопределенность и произвольность — возвращают человека к более п р о с т о й ("бедной" содержательно) ситуации, в которой жить ему "проще", потому что в ней или вовсе нет загадок или их столько, что нахождение решения практически невозможно ("жизни не хватит"), а загадка, не предполагающая отгадки, снимает самоё идею загадки, и потому еще, что "простота", исключающая человека из действия, из творческого контакта с судьбой, хотя *она всего нужнее людям*, все-таки их не устраивает: *но сложное понятней им*, по слову поэта, — потому и влекутся они к той ситуации, в которой человек и судьба оказываются в наиболее сложных отношениях друг к другу: и "понятность" сложного в этом случае имеет в виду не прозрачность этих отношений, а интуицию относительно наибольших возможностей реализации себя именно в этих сложных обстоятельствах и относительно наиболее глубокого и интимного соприкосновения с тайнами судьбы и, следовательно, в конечном счёте — самого себя. Человек предпочитает видеть себя не в простом и чистом зеркале, отражающем его "как он есть", а в сложном и неясном, у которого есть лишь одно преимущество — оно может показать человеку, каким он д о л ж е н стать и, значит, кто он е с т ь п о д л и н н о, на последней и пока еще только потенциальной своей глубине.

В частности, это случай Энея в вергилианской версии³⁴. Значение жизненного подвига Энея тем выше, что он сам создал себя и подготовил свое будущее с оглядкой, конечно, на все те знаки, которые судьба посылала ему и которые мог замечать и смысл их усвоить только такой человек, каким был Эней, и только в таких обстоятельствах, какие выпали на его долю. У Вергилия Эней взят пре-

имущественно в середине его пути, в самом неопределенном и самом неустойчивом периоде его жизни, среди блужданий, напоминающих скорее хаотические метания, нежели путь, хотя отдаленная и по началу совсем неясная цель все-таки присутствует, но сама реальность ее еще не вполне принята сознанием. Эней кровно связан со своим прошлым, но реально этого прошлого уже нет, и он может прикоснуться к нему только в памяти. Память о Трое — одновременно и утешение и горькая печаль. Она мучительна и действует разлагающе, если видеть в Трое реальную опору, а в своем личном троянском опыте некое закрытое, самодовлеющее, завершенное и, следовательно, после ее гибели себя исчерпавшее пространство. Но эта память и созидательна, если этот опыт осмыслен до уровня и д е и и в ней увиден тот ресурс, который берется с собой в путь и в известном смысле этот путь контролирует. Но прошлое, как бы там ни было, вошло в память и обогатило Энея опытом. С будущим еще хуже: у него его нет (или, вернее, в его обстоятельствах ни видеть это будущее, ни даже рефлексировать относительно его нет никакой возможности), оно не может стать частью интегрального опыта и жизненным ресурсом. Есть лишь грозящее гибелью н а с т о я щ е е, и оно, по сути дела, не жизнь, хотя Эней мужественно констатирует *"Vivo equidem, vitamque extrema per omnia ducō"* (III, 15). Запертый и прошлым и настоящим в пространство гибели, Эней, хотя бы только теоретически, может ждать спасения только со стороны будущего, которое, к счастью Энея, обнаруживает себя перед ним, оповещая его о себе разными знаками, и он даже в переживаемых им обстоятельствах находит в себе некий последний резерв, позволяющий ему заметить эти знаки и откликнуться на них, иначе говоря, вступить в спасительный контакт с будущим — и именно со своим будущим. Память о прошлом и внимание к знакам будущего, залог надежды — вот те два дара, которые и определяют путь Энея к будущему и одновременно контролируют его.

Если не входить в частности, Энею на этом пути приходится сталкиваться с тремя рядами факторов, от которых зависит успех пути и, следовательно, положительное решение сотериологической задачи, ставящее Энея вровень с его судьбой (естественно, что и сознание, и интуиция делают отмеченным не столько то, что благоприятствует пути, сколько то, что этот путь затрудняет, грозит его ломкой и тотальной неудачей). Эти три круга факторов — с л у ч а й, воля богов и с у д ь б а — по природе своей внешни по отношению к человеку. Их роль в выработке стратегии поведения Энея различна, как различна сама природа этих факторов. С л у ч а й, действительно, "случаен", и это важно в том отношении, что он практически совпадает со своим собственным знаком как во времени, так и материально, вещественно. Из этого следует, что знаковый аспект случая играет минимальную роль, поскольку "потерпевший" от случая имеет дело с самим случаем как таковым и только; знак же случая до обнаружения случаем самого себя, как правило, не фиксируется, и поэтому он практически бесполезен для изменения поведения в целях подготовки к самому случаю. По этим же причинам бессмыслен, точнее, лишен практической целесообразности поиск причины случая: причина и следствие как бы совпадают друг с другом в единстве самого случая, подобно тому как совпадают в нем же означающее и означаемое. Наконец, чаще всего случай обладает не слишком значительной "возмущающей" силой: скорее он — как подножка, которая вызывает спотыкание и промедление,

сбой ритма и отклонения, но не от м е н у пути, избранного путником (случай, отменяющий этот путь и вообще закрывающий всю ситуацию, чаще всего склонны отождествлять с судьбой, что едва ли верно: различие "своей", из всей жизни и судьбы вытекающей смерти, "благой" смерти — **sъ-mьrtь*, и "чужой-чуждой" смерти, как бы противоречащей и направлению жизни и приговору судьбы, ср. **navь*, подтверждает противопоставление — различие судьбы и случая в этой конечной для человека точке и роль в ней случая.). Но в недобрую минуту нагнетение "случаев" на предыдущем отрезке пути способно произвести угнетающее воздействие, вызвать сокрушенную реакцию, уныние (ср. слав. **nyti*, этимологически связанное с **navь*, о неестественной смерти) даже у жестко контролирующего свои эмоции и не склонного к расслаблению Энея.

Судьба в этом тройственном ряду выступает в "Энеиде" как макрофактор. как высший и последний суд "безличного" о человеке. Здесь она не зависит от человека, и его поведение не может изменить ее последнего слова, хотя сам человек, как Магомет к горе, может пойти навстречу судьбе. Поскольку судьба обнаруживает себя с очевидностью лишь в своем последнем слове о человеке, и (у Вергилия, по крайней мере) она не накапливает свое решение, не складывается постепенно, последовательно, суммирующе, — она неподвижна и тоже обнаруживает себя разом и целиком, в едином точечном хронотопе. В этом смысле и судьба оказывается, по сути дела, вне причинно-следственной зависимости (в другом варианте ситуация напоминает то, что описывается третьим постулатом Бора), но вместе с тем судьба — испытательница человека, и от того, как он выдержит это испытание, зависит не само слово судьбы, но готовность человека к встрече с нею. В предельном случае (и пример Энея из этой категории) такая готовность делает человека конгениальным его судьбе, позволяет ему вступить с нею в контакт и создает принципиально новую ситуацию: последнее слово судьбы о человеке уже не приговор, не акт жесткой детерминации, подчинения, по существу насилия или — осторожнее — не только приговор, но предоставление человеку права и возможности свободного выбора своей судьбы.

Судьба высоко, предельно далеко (в рамках человеческой жизни она как бы совпадает с ее концом), и она неотменима. Поэтому п р а к т и ч е с к и Энею приходится решать проблемы в том пространстве, где нужно, различать между "случайным" случаем и волей богов: *casusne, deusne* (XII, 321) — вот вопрос, его занимающий, и решение его имеет определяющее значение для выбора дальнейшего поведения Энея. В этой "средней" сфере, равно далекой как от необходимого, так и от случайного, как раз и обнаруживает себя воля богов. Для человека (в данном случае для Энея), пытающегося определить основания для выбора жизненной стратегии, эта сфера наиболее важна и наиболее поучительна. Именно в ней человек осознает и иерархию сил, управляющих им, и разнонаправленность и разномощность этих сил. И — что еще важнее — в этой сфере человек только и может начать осознавать о т н о с и т е л ь н о с т ь детерминированности содержания своей жизни со стороны внешних сил, а это, в свою очередь, вынуждает человека учиться (т.е. сознательно и активно расширять свой опыт как бы впрёк, в расчете на будущее), испытывать происходящее, развивать в себе аналитизм и соотносить его с синтетизмом своего бессознательного и подсознательного. И, не последнее дело, только вступив в эту область и начав осознавать цепь зависимостей и их характер, человек получает в свое распоряжение

ментальный образ своеобразного механизма "обратной" связи и, получив его, приобретает возможность вступления в игру с силами, от которых он зависит. Наконец, именно в этой сфере действия воли богов отчетливее всего осознается принцип суммации разных воль и вклад частного и личного в общее и сверхличное.

Положение человека, не только сознающего свою зависимость, но и исходящего из принципиальной ограниченности свободы с о е й воли, весьма затруднительно. Неполнота информации и естественное в подобной ситуации завышенное представление об опасности еще более сгущают коллизию. Среди опасностей Эней не раз был близок к отчаянию, принимая злонамеренность "частных" высоких сил за последнюю и общую волю судьбы, за окончательный приговор. Сознавая свою "гонимость роком" (*acti fatis*), он однако, не знал того, что было ясно его гонительнице Юноне — ограниченности даже ее сил и противодействия ей в ее усилиях со стороны еще более мощных сил. Не зная (а первоначально и не догадываясь) о разностепенности возможностей высших сил, не отличая единой и Высшей Судьбы от "малых" судеб, но сознавая, что все они безмерно выше его возможностей судить о будущем, Эней добровольно отдает себя судьбе, как бы вступая с нею в сотрудничество. В этом обнаруживается важное преимущество Энея перед другими — теми, кто, как Дидона или Турн, верит, что воля высших сил открывает себя раз и навсегда (гипертрофирование понятия воли до статуса судьбы) и что она однородна и не предполагает иных смыслов, кроме поверхностного и буквального. Эней, кажется, догадывается, что эта воля отчасти сверх-эмпирична и открывает себя по частям, и такой род самораскрытия неслучаен и предполагает кого-то иного помимо самой судьбы, что, наконец, она позволяет себе делать это лишь в нужный момент и при определенных обстоятельствах, которые странным образом оказываются ключевыми и для него и, следовательно, запрос и ответ неким таинственным образом сходятся в одном и том же общем месте и времени, что отсылает к еще более глубокой тайне человека и судьбы. Сами догадки этого рода говорят о многом, и прежде всего пожалуй, о том, что Эней был благодарным учеником тех сил, от которых зависел его жизненный путь. Через их самораскрытие в откровениях, знамениях, пророчествах, предсказаниях, предметных уроках он обучался стратегии судьбы, ее тайным ходам, ее общей логике. Эти предоставленные возможности были востребованы и "догадывающегося" Энея, который (по словам М.Л. Гаспарова) "лишь на полпути от Трои узнает, что он плывет в Италию, и лишь приплыв в Италию, узнает, зачем он сюда плыл", во второй половине "Энеиды" сменяет "знающий" и уверенный в своих знаниях и возможностях Эней. В свете достигнутого им можно, видимо, сделать еще одно существенное уточнение: Эней не просто слепо вверился судьбе, обменяв свободу на гарантии, не просто отрекся от "своего", подчинив все в своей жизни воле высших сил, но, вверяясь, отрекаясь, подчиняясь, он тем не менее стал участником своего рода диалога с судьбой, войдя в общее с судьбой "диалогическое" пространство, где партия Энея всегда образуется ответом делами на знаки судьбы. Уже само вхождение в это пространство и тем более сами диалогические отношения невозможны в подобных обстоятельствах без дара веры. Можно сказать еще определеннее: это вхождение в диалог *само по себе* уже образует акт веры — тот собственный и свободный выбор, которому Эней

подчинил свою жизнь и только в силу этого — и себя воле судьбы. Аналогии между верой и судьбой более чем "объяснительны": они неслучайны и отсылают к глубинному единству аналогизируемых явлений. Бог вне человека окончательно признается и усваивается себе, когда человек обнаруживает его присутствие в себе самом. "Внешняя" судьба признана Энеем, когда он почувствовал себя человеком судьбы, более того, пространством ее воплощения и орудием ее. Следующим шагом могла бы стать инверсия — судьба как орудие человека и человек как субъект судьбы. Но от этого шага Эней, к счастью, удержался, потому что, идя вперед в частном, он непоправимо разрушил бы общее, совместное, творческое пространство судьбы и человека, потому что "овеществление" судьбы столь же ложно, как и "овеществление" человека, а диктат человека так же безблагодатен и гибелен, как и диктат судьбы в отношении человека. Человек, пока он жив, и его судьба никогда не закрыты, не завершены и не могут быть сведены к исключительно объектной функции. Следовательно, и знание о человеке и судьбе никогда не обретает предела и, значит, тоже сохраняет неокончателность и присущую всему неоконченному неопределенность, расплывчатость, размытость, одним словом, как сказано поэтом:

Слез не увидит на моем лице
Читатель-плакса.
Судьбой не точка ставится в конце,
А только клякса.

* * *

В заключение — несколько общих замечаний гипотетического характера, имеющих, по крайней мере в этой версии, не более чем "наводящее" значение и предназначенных как основа для более профессионального обсуждения. Все эти замечания относятся к сугубо теоретическому аспекту рассматриваемой проблемы. Они могут быть приняты и развиты или отвергнуты полностью или частично, но, видимо, в любом случае они не деформируют самую конструкцию этой проблемы.

Два вывода об особенностях судьбы, сделанные выше, снова возвращают к "антропологическому" пласту проблемы и — более узко и интенсивно — к идее зависимости некоторых данных (хотя бы как впечатлений, кажимостей, психоментальных установок) от н а б л ю д а т е л я, описывающего конкретную ситуацию³⁵. Речь идет о "суммации" элементов судьбы и о неопределенности-размытости образа судьбы. Хотя в некоей далекой перспективе оба эти явления могут быть введены в сферу "безличного", "объективного", в целом и в главном (их "сильная" позиция) они принадлежат сфере "личного", "субъективного", и как объект исследования или рефлексии они возникают именно на языке этого "лично-субъективного". Тем ценнее ситуация, когда гуманитарий может обнаружить некий независимый вызов-посыл, адресованный этой "лично-субъективной" сфере, но исходящей из конкретных данных и конфигурации идей, сложившихся в естественных и даже, более того, точных науках без сколько-нибудь отчетливого сознания зависимости от сходных идей, укорененных в самой сути науки о духе.

В связи с проблемой механизма действия судьбы как устройства "суммирующе-интегрирующего" действия, которое может в некоторых случаях быть дове-

дено до предела, в точке которого происходит некий "взрыв" всей, казалось бы, равновесно-устойчивой ситуации, естественно вырисовывается та конструкция, что лежит в основе современной математической (но не без признаков мистицизма в ее интерпретации даже со стороны ведущих в этой области исследователей) теории катастроф. Уместно напомнить, что всякое "событие во внешнем мире может быть описано как "элементарная катастрофа", т.е. как результат конфликта режимов в пространстве—времени. Сами "катастрофы", т.е. скачкообразные, взрывоподобные изменения, возникающие в виде внезапного ответа системы на постепенное, плавное, незаметное изменение внешних условий, дополнительным и достаточно глубоким образом вскрывает особенности структуры мира и актуализируют проблемы и способы математического описания этого мира, основанного "на тонкой игре непрерывного и дискретного". Теория особенностей Уитни как функциональное обобщение исследования функций на максимум и на минимум, как и теория бифуркации³⁶, трактующая всевозможные качественные метаморфозы³⁷ различных объектов при изменении параметров, от которых они зависят, будучи составными частями теории катастроф, способствуют, с одной стороны, уточнению формулировки ряда проблем, возникающих при исследовании системы "человек—судьба", а с другой — введению самой этой проблемы в более широкий, но вместе с тем в отдельных своих частях и более специализированный контекст. Так или иначе даже на "нестрогом" аналогическом уровне кое-что существенное в этой теме обретает новые выходы и открывает более широкие перспективы, что, конечно, не снимает известной незаконченности осмысления проблемы на интерпретационном уровне. Во всяком случае, смелость в подобном сближении хотя бы отчасти оправдывается тоже "квазинаучным" описанием перспектив развития теории катастроф, сделанным ее создателем Томом в 1974 г.: «В философском и метафизическом плане теория катастроф не может принести ответа на великие проблемы, волнующие человека. Но она поощряет диалектическое, гераклитовское видение Вселенной, видение мира как театра непрерывной борьбы между "логосами", между архетипами. Теория катастроф приводит нас к глубоко политистическому взгляду: во всем надо различать руку Богов. И здесь, быть может, теория катастроф найдет неизбежные пределы своей применимости. [...] Как герой Илиады не мог противостоять воле Бога, скажем, Посейдона, не опираясь на мощь другого божества, скажем, Афины, так и мы не сможем ограничить действие архетипа, не противопоставляя ему архетипа-антагониста в борьбе с неопределенным исходом. Те самые причины, которые нам позволяют располагать нашими возможностями действовать в одних случаях, обрекают нас на бессилие в других»³⁸. Так или иначе, но мистика теории катастроф, в понимании Тома, сродни мистике отношений человека и судьбы:

Другой мощный импульс в продолжающихся попытках уяснения феномена судьбы и случая и введения некоторых аспектов его в рамки более общих конструкций, объясняющих как этот феномен, так и факты, бесспорно относящиеся к ведению науки, исходит от быстро развивающейся новой научной дисциплины, исследующей специфику не обратимых процессов, протекающих вдали от равновесия (неравновесная термодинамика). В связи с рассматриваемой здесь темой значение этого направления исследований определяется прежде всего предлагаемой возможностью снятия противоречия между вторым

законом термодинамики и биологической эволюцией, соответственно между возрастанием энтропии, деградацией, "разрушением структуры" и экстропической тенденцией, усложнением организации, "созданием структуры", или, говоря о главном, между нисходящей линией термодинамических систем и восходящей линией эволюции. Разрешение этого противоречия нужно было искать в дополнении классической термодинамики теорией "создания структуры". Это дополнение было предложено создателями неравновесной термодинамики. Благодаря ему оказалось возможным снять названное противоречие и свести два типа законов, порознь описывающих термодинамические и эволюционно-биологические системы одним типом физических законов, а различия между этими системами объяснить наличием двух особых термодинамических ситуаций — вблизи от равновесия и вдали от равновесия. Первая ситуация хорошо известна из классической термодинамики. Именно в непосредственной близости к динамическому равновесию происходит "разрушение структур". Устойчивость, однородность, равновесие, замкнутые системы и линейные соотношения — признаки и условия этой ситуации. Вторая ситуация предполагает, напротив, неустойчивость, разнородность, неравновесность, открытые системы и нелинейные соотношения, когда малый сигнал на входе способен спровоцировать непредсказуемо сильный отклик на выходе, и, наконец, особый статус времени.

Неравновесная термодинамика по сравнению с классической равновесной обладает целым рядом преимуществ, которые позволяют по-иному взглянуть и на структуру судьбы; вместе с тем независимые исследования ее приводят к ряду результатов, предвосхищающих то (или близких к тому), что было вскрыто в пределах неравновесной термодинамики в последние десятилетия. Прежде всего в обеих областях не только поставлена под сомнение идея механистического детерминизма (ср. лапласовский "пандетерминизм", претендующий на предельно полное восстановление как будущего, так и прошлого при предельно полном знании всех условий состояния Вселенной в данной временной точке, и мифопоэтический образ неотвратимой судьбы абсолютно точно программирующей и предопределяющей будущее), но и более точно проведена демаркационная линия между сферами детерминизма и индетерминизма. Другой шаг вперед в обеих областях связан с пересмотром понятия времени, которое из рамки превращается в фактор (в современной термодинамике из параметра — в квантор или оператор) и обнаруживает принципиальную дифференциацию: оно не только обратимо, как в физике Ньютона или в традиционных концепциях "механической" судьбы, предполагающих замкнутое пространство и "равновесную" ситуацию, но и не обратимо; в первом случае нет зависимости от направления времени, во втором именно направление времени определяет характер процесса и всю ситуацию. В биологических и социальных системах, в истории, в сфере духа необратимое время и открытое пространство играют особую роль. Собственно, они и составляют особенность этих систем³⁹. Именно в необратимом времени, в неустойчивых и неравновесных ситуациях возникают те парадоксы, объяснение которых отсылает к особенностям структуры Вселенной на более глубоких уровнях. Неравновесная термодинамика предлагает новый взгляд на соотношение необходимости и случайности, на их сотрудничество и сотворчество. Когда на систему, находящуюся в неравновесном состоянии, воздействуют флуктуации, подвергая испытанию ее струк-

туру, процесс достигает критической точки — точки бифуркации, в которой возникает максимум неопределенности. Сам переход через точку бифуркации образует столь же случайный процесс, как бросание монеты. Случайность вынуждает систему, или, вернее, то, что от нее осталось, сделать новый выбор, который предопределяет новый этап эволюции системы: случайность, обнаруживающая себя только в точке бифуркации, устраняется, а детерминизм снова вступает в свои права⁴⁰. Антропоцентрическая установка судьбы и соответствующие доминанты ее вносят в проблему судьбы ту же конструкцию с критической точкой бифуркации, о которой шла речь в связи с неравновесной термодинамикой, с необратимым временем, с "взрывом", с парадоксальным свойством энтропии порождать новую систему организации, усиливать степень ее организованности, одним словом, творить порядок из хаоса⁴¹, но только в особых условиях, которые по аналогии можно было бы назвать "антропоцентричной" неравновесностью, имея под этим в виду некое критическое "пороговое" состояние человеческого духа в максимуме его "человечности" и "духовности" одновременно, с одной стороны, и понимаемое как вероятностный процесс - с другой. Есть и иные аналогии, из которых здесь придется ограничиться лишь одной — методологического характера, связанной с зависимостью между "физическим" и "метафизическим" уровнями и с "возмущающей" ролью "метафизических" операций. В связи с ситуацией в квантовой механике Бору не раз приходилось подчеркивать наличие элемента необратимости в каждом измерении: регистрация данных, запись сопровождается усилением, в результате которого микроскопическое явление производит эффект на макроскопическом уровне, т.е. на том самом уровне, на котором мы считываем показания измерительных приборов. Таким образом, "измерение предполагает необратимость"⁴². Имея в виду, что классическая идеализация, согласно которой мир описывается как замкнутая система, на микроскопическом уровне невозможна, Бор подчеркивал, что сам язык описания квантовой системы нельзя отделить от макроскопических понятий, описывающих функционирование измерительных приборов⁴³.

О судьбе мы узнаем только из человеческого опыта ("коллективное-макроскопическое") или из неясных индивидуальных догадок ("личное-микроскопическое"), которые "транспонируются" в тексты и как таковые "транспируются". Эти тексты-описания, тексты-"измерения" также вносят в ситуацию судьбы элемент необратимости и вынуждают к предположению о незамкнутости стратегии судьбы. В этой зависимости объекта (судьбы) от языка описания этого объекта (запись данных о судьбе), которая связана, казалось бы, с непреодолимыми ограничениями (между человеком и судьбой непреходимой стеной встает сделанное им описание ее), едва ли можно видеть только негативное начало или считать его во всяком случае главным: как человеку не нужно такое знание будущего и своей судьбы, которое исключало бы его активность в выстраивании их и в контроле соответствия между планом и ходом его реализации, так же человеку не нужна невозможная для него к тому же "чистая" встреча с судьбой, ибо она могла бы состояться (если только действительно могла) в том темном царстве дознакового, незнакового и, следовательно, лишённого подлинного смысла, где у человека не было бы ни возможности для рефлексии относительно судьбы, ни возможности того свободного воления, которое только и обеспечивает жизнестроительную благодатность диалога между человеком и судьбой — *этим чело-*

веком (Я, мною) и этой судьбой (своей, моей). В этом диалоге (и на этот раз — в отличие от термодинамики, даже и неравновесной) специфическое, индивидуальное, уникальное, неповторимое, внутреннее и конкретно-личное составляет главный нерв, определяющий смысл диалога. А смысл его состоит прежде всего в т в о р ч е с т в е, через которое и в котором человек обнаруживает свою незамкнутость, открытость, свободу воли и умение достойно принять "обстоятельства", прислушаться к *другому* и сделать свой собственный выбор⁴⁴ — такой, в котором соединяются два "разных" начала, в максимуме совпадающие в том, что называют богоподобием человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Русск. *судьба* и *случай* обнаруживают общий элемент, восходящий к праслав. **szь* < и.-евр. **som-* (ср. **som-* & **dhīl-* > **sqdъba* и **som-* & **louk-* > **szlucъjь* / ст.-слав. *szloуchai*, *szvntuxъa* . Супр./) и отсылающий к идее некоего синтетического движения, обнаруживающего свое полное совершение-завершение в данной точке пространственно-временного континуума, где это движение видимым образом выявляет себя как некое "со-падение" — "со-в-падение" (к префиксу ср. лат. *con-cado* 'падать', 'выпадать' / вместе/. Сенека, Целиус Аврелианус). Более того, при обращении к другим языковым традициям обнаруживаются и другие переклички. Так, нем. *Los* 'судьба', 'участ' (наряду с *Schicksal*, *Geschick* при *Fall* 'случай') или англ. *lot* отсылают соответственно к нем. *lösen* и англ. *let* с идеей отпущения-освобождения, как бы роняния, падения, выпадения, присутствующей и в русск. *случай* (ср. *лучить* 'случиться' как метить, отпущать, попадать, выпадать (ср. *падать*): *коліи Бог лучит*, 'если Бог попустит и т.п., ср. *лукать*, 'бросать'), и к процедуре узнавания приговора судьбы бросанием-падением жребия (ср. англ. *to cast the lots* и под.).
- ² Здесь еще раз нужно обратить внимание на "порождающую" доминанту понятия "знание" (и.-евр. **qen-* равно кодирует две идеи — знания, и рождения или, точнее говоря, одну единую идею знания как рождения и рождения как знания, цельноединого процесса, который лишь вторично, при аналитической интерпретации, может быть осмыслен двойственно — и как знание, и как рождение).
- ³ Указания на относительность идеи судьбы и характер ее действий можно видеть в "множественных" образах судьбы — как коллективных безличных типа судениц, лайм, норн и т.п., так и личных, когда каждый отдельный образ судьбы имеет свое имя (ср. мойр или парок); в дифференциации их деятельности, о чем нередко можно судить и по именам специализированных воплощений судебных функций (ср. состав мойр: Лахесис как "дающая жребий", Клото как "пряжущая", Атропос как "неотвратимая" или состав парок — Нона, Децима, ведающая сроками рождения ребенка, Морта, определяющая человеку смерть и т.п.); в самом характере деятельности судьбы или отдельных ее воплощений — постоянство, неусыпность, последовательность, непрерывность, как бы соотнесенные с этими же особенностями человеческой жизни (наиболее распространенные образы такой работы — прядение нити [жизни, как в случае Клото; кстати, по платоновской версии, Мойры — дочери Анаanke, букв. 'необходимость', вращающей мировое веретено, ср. "Государство", X, 617 b—e], плетение или кование цепи, взвешивание человеческих жребиев, особенно — непрестанное слежение за тем, что совершает человек [образ "ока судьбы"] и т.п.).
- ⁴ Этот образ судьбы-дирижера приобретает особый смысл в свете того главного, что составляет суть деятельности дирижера: "Когда читаешь Данта с размаху и с полной убежденностью; когда вполне переселяешься на действенное поле поэтической материи; когда сопрягаешься и соизмеряешь свои интонации с перекличками оркестровых и тематических групп, возникающих ежеминутно на изрытой и всколебленной смысловой поверхности; когда начинаешь улавливать сквозь дымчато-кристаллическую породу формозвучания внедренные в нее вкрапленности, т.е. призывки и примыслы, присужденные ей уже не поэтическим, а геологическим разумом, — тогда чисто голосовая интонационная и ритмическая работа сменяется более мощной, координирующей деятельностью — дирижированием и над голосоведущим пространством вступает в силу рвущая его гегемония дирижерской палочки, выплывающая из голоса, как более сложное математическое измерение из трехмерности. — Что первое — слушание или дирижирование? Если дирижирование

лишь подталкивание и без того катящейся музыки, то к чему оно, если оркестр и сам по себе хорош, если он безукоризненно сыгрался? Оркестр без дирижера, лелеемый, как мечта, принадлежит к тому же разряду "идеалов" всевропейской пошлости, как всемирный язык эсперанто, символизирующий лингвистическую сыгранность всего человечества. [...] — Дирижерская палочка сильно опоздала родиться — химически реактивный оркестр ее предвещал. Полезность дирижерской палочки далеко не исчерпывающая ее мотивировка. В пляске дирижера, стоящего спиной к публике, находит свое выражение химическая природа оркестровых звучаний. И эта палочка далеко не внешний, административный придаток или своеобразная симфоническая полиция, могущая быть устранившей в идеальном государстве. Она не что иное, как танцующая химическая формула, интегрирующая внятные для слуха реакции. Прошу также отнюдь не считать ее добавочным немым инструментом, придуманным для вящей наглядности и доставляющим дополнительное наслаждение. В некотором смысле эта неуязвимая палочка содержит в себе качественно все элементы оркестра. Но как содержим? Она не пахнет ими и не может пахнуть. Она не пахнет точно так же, как химический знак хлора не пахнет хлором, как формула нашатыря или аммиака не пахнет аммиаком или нашатырем" (см.: *Осин Мандельштам*. Разговор о Данте. М., 1967. С. 38—40).

⁵ Однако в свете сказанного сама традиционная конструкция судьбы, определяющей человеческую жизнь, нуждается в существенных уточнениях и во включении в иное пространство, в котором эта конструкция выступает уже в изменившейся роли — преформирующе-телеологической, отчасти даже мнимой, "фантомной", хотя мнимость и фантомность одним ясны не до конца, а другими вовсе не подозреваются.

⁶ Нужно напомнить, что случай (и чаще всего на правах некоей автономности и независимости, правда, обычно не акцентируемой, от судьбы) присутствует практически во всех традициях, в которых он выступает в роли некоей "беззаконной кометы", даже в самых детерминистических, хотя в них допускается глубинная производность его от судьбы, но характер ее, кажется, никогда не раскрывается. В диахроническом плане случай как "выпадение" части-участия в результате действия некоего неизвестного безымянного субъекта предшествует судьбе как концепту, выросшему из обобщения всего пространства "безлично-случайного" и недоступного знанию человека. Это "выпадение" случая (*casus* : *cadere*) на долю человека может оказаться удачным или неудачным (ср. *cadere & feliciter*, *cadere & male* и т.п.), но оно всегда "сл у ч а й н о", неожиданно, нечаянно (*cadere & fortuito*, ср.: *casu et fortuito* у Цицерона) и, по крайней мере на поверхностном уровне, независимо от судьбы.

^{6а} К "демону Максвелла" ср.: *Maxwell J.C. Theory of Heat. L., 1971*, а также том "Studies in History and Philosophy of Science" (1970. Vol. 1), где в частности, эта проблема рассматривается в двух статьях (*Daub E. Maxwell's Demon* и *Heimann P. Molecular Forces. Statistical Representation and Maxwell's Demon.* / Ср. также: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986) и применительно к эволюционным проблемам биологии *Monod J. Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. P., 1970, 57 et suiv.*

⁷ В этих обстоятельствах человек особенно склонен к аберрациям, и именно "закрытое" и обуженное прошлое нередко представляется ему пространством, в котором он действовал свободно или, во всяком случае, с большей свободой, по своему собственному выбору.

⁸ Рассуждения о "выпытывании" человеком тайн будущего и о насильственном по существу характере этого действия предполагают ситуацию введения несвободы в отношения между человеком и будущим. Эта несвобода заявляет о себе с первого же шага — будущее не спрашивают, не вступают с ним в диалог, но требуют от него ответа, вырывают его любыми доступными средствами, волю или невольно предопределяя несвободный характер этого ответа — и даже не *от-вета*, всегда предполагающего от-зв, от-клик, связь с во-просом-просьбой, взаимность, а добычи, захваченной в результате вторжения с "взломом". Из всего богатства, которое могло бы быть раскрыто будущим, извлекается ничтожная часть, оказывающаяся по существу деформированной, вырванной из целого и по существу уже бесполезной для человека. В таких опытах контакта с будущим нарушается и разрушается сама структура будущего, его экология: насильник оказывается в положении человека, видящего свое отражение в воде, пытающегося присвоить его себе, но каждый раз разрушающего и упускающего его. Несвободный подход к будущему с самого начала исключает возможность сотрудничества с ним и приводит или к "оптимистической" суеверно-фетишистской установке (будущее можно заставить выдать все свои секреты — надо только постараться и узнать средства выпытывания), или к "пессимистической" и безнадежной (будущее непознаваемо, и все попытки установить с ним связь безнадежны — будь,

что будет, потому человек бессильен в отношении его). Первая установка отдает человека в плен будущего, вторая лишает его возможности сотрудничества с будущим и обретения благодатных плодов этого диалога. Но человек, достойный будущего, способен в редких случаях узреть его "реально", "вещественно", "чувственно" (а не в результате некоей логико-эвристической стратемы, выводы из которой, иногда и очень значительные, никогда не выходят за пределы сферы потенциального). Но это узрение будущего возможно и в экстремальных обстоятельствах, когда нарушаются законы естества (вхождение в подземное царство, прижизненная встреча со смертью, как в случае Энея, перед которым в подобной ситуации развертывается гигантская, захватывающая воображение картина будущего; ср. весь жанр видений в царстве смерти), или в силу особых творческих даров ясновидения (ср. жреца Калханта, ведавшего все, "что было, что есть и что будет". Илиада, I, 70; ср.: Теогония, 32, 38 и др.), и ли как милость неких высших сил, наконец, самого будущего, открывающих избраннику свои тайны (характерно, что такие откровения, как правило, случаются тогда, когда злая или суетная воля человека подавлена, он очищается от злобы дня, волнений, волевых импульсов и даже преодолевает свое Я, отсекая, следовательно, "связывающе-ограничивающие" комплексы, корнящиеся в этом Я, и становится органически чутким к "тонким", духовным воздействиям, ср. роль сновидений, состояний транса, отключения от *мира сего* и под.). Такое чувственное (а не умопостигаемое) узрение будущего — редкое явление, даже редчайшее, но никак не из тех, что принципиально невозможны для человека. Сама исключительность узрения будущего объясняется не столько ограниченностью возможностей человеческой природы, сколько обстоятельствами более высокого плана — "промыслительного". Не рискуя входить в тонкости можно сказать лишь в самом общем виде, что человеку как таковому "реальное" и "вещественное" знание будущего во что бы то ни стало не столько недоступно, сколько (в подавляющем большинстве случаев) не нужно; более того, оно губительно, потому что непоправимо искажает высший замысел относительно человека, подправляя идею его самостояния, складывающуюся в соответствующую реальность в наибольшей степени именно на пути в будущее.

8а О свободном выборе, о "тревоге судьбы и смерти", которыми небытие угрожает нашему "онтическому" самоутверждению, о судьбе и "мужестве принять принятие" см.: *Тиллих П.* Мужество быть // Символ, 1992, № 28. С. 7—119 (ср. вывод — "Мужество быть коренится в том Боге, который является тогда, когда в тревоге сомнения исчезает Бог"). Идея непредсказуемости будущего в наше время вырастает из самых разных корней и в разных областях. Лишь два примера, относящихся к этой идее и высказываемых на весьма разных основаниях. С одной стороны, нужно отметить вырастание этой идеи из совокупности экономических явлений, взятых в контексте эволюции "расширенного порядка", и размышлений над ролью подражания и интуиции, а не сознания и разума как некоей направляющей силы (эволюция как приспособление к случайным обстоятельствам), см. *Hayek F.A.* The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason. Indianapolis. 1952; *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С другой стороны, ср. "физические" интуиции А.Д. Сахарова, о которых можно судить по его письмам, воспоминаниям, устным высказываниям, засвидетельствованным мемуаристами. "К счастью, Будущее непредсказуемо, а также (в силу квантовых эффектов) — и не определено", — пишет он 5 мая 1982 г. своему корреспонденту. В одном из последних интервью он говорит: "Я почти ни во что не верю — кроме какого-то общего ощущения внутреннего смысла хода событий. И хода событий не только в жизни человечества, но вообще во Вселенском мире. В судьбу как рок я не верю. Я считаю, что будущее непредсказуемо и не определено, оно творится всеми нами — шаг за шагом в нашем бесконечно сложном взаимодействии [...] Тут взаимодействие той и другой сил, но свобода выбора остается за человеком. Поэтому и велика роль личности, которую судьба поставила у каких-то ключевых точек истории...", см. *Альшулер Б.Л.* Из воспоминаний об А.Д. Сахарове // Октябрь, 1993, № 12. С. 166—167, 174 и др. — Ср. еще *Monod J.* Le hazard et la nécessité. P., 1970.

9 См. *Yerkes R.M.* Chimpanzees. Yale, 1943. P., 150. и многие последующие труды, трактующие эту тему.

10 Ср., например: *Stern W.* Psychology of Early Childhood. N. Y., 1930. P. 130, ср. 112 и сл. и ряд других исследований по психологии формирования идеи времени у детей младшего возраста.

11 См. *Уиттроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964, 72 и сл.; ср. также работу автора этих строк — "И.-евр. **eqh-om* ("He-*qh-om*): **men*-. 1. Sg. Pron. pers. в свете глоссогенетики" (в печати).

12 Этот "компенсирующий" эффект обратной связи между связывающе-ограничивающим действием

Я и безграничной свободой общения с будущим особенно наглядно выступает в "Надгробном слове", составленном отцом Алексеем Мечёвым перед своей кончиной (см.: *Отец Алексей Мечёв. Воспоминания. Письма. Проповеди. Надгробное слово о себе самом.* Р., 1989. С. 353—357; здесь же — *Свящ. П. Флоренский. О Надгробном слове о себе самом*, с. 359—382). «Но нужно действительно умереть, действительно порвать все нити себялюбивой привязанности к Я, чтобы иметь силу взглянуть на свою личность бескорыстным взором и сказать о ней воистину как об "Он" [...]. Кто не умер, тот никогда не взойдет на эту высоту» (*Свящ. П. Флоренский. Указ. соч.*, с. 363—364). «В своем слове, — говорится далее, — подписавшийся инициалом А. описывает о. А. лежащим в гробе. Это не общая мысль о смерти — в высшей степени наглядный образ, в котором каждая черта живет непосредственным созерцанием [...]. Единственное, что можно счесть в данном случае источником, — это видение, представшее внутреннему взору о. Алексея и заставившее его написать им написанное [...]. может быть, даже вопреки привычкам характера [...]. В этом видении, как, вероятно, и вообще в последнее время своего пребывания на земле, о. Алексей настолько перенес свое "Я" в другой мир, что о том "старике", который лежал в постели, уже не мог мыслить как о "Я" или о чем-то близком к "Я" [...].» (с. 373—374). Эти соображения могли бы быть продолжены как в более "технологическом" плане, так и в ракурсе проблемы **eqh-ot* & **ten-*, рассматриваемой в другом месте (о корне **ten-* см. выше; **eqh-ot* — форма, из которой развилось 1-е лицо личного местоимения — я). Умереть для мира (т.е., выражаясь в буддийском духе, выйти из сансарического потока) и отойти из жизни, успев увидеть свое бренное Я, как в случае отца Алексея, — вещи все-таки несколько различные, хотя и в первой ситуации (не такой уж редкой) и во второй (весьма редкой) происходит освобождение от Я. Водораздел между ними определяется судьбой этого преодоленного Я: в первом случае оно просто исчезает, его не существует, от него не остается следов; это не столько победа над Я, сколько избавление от него; во втором случае Я подлинно преодолевается, и победителю дано увидеть результат — преодоленное Я в виде своего собственного бренного тела.

Этот второй случай и структурно, и в смысловом отношении богаче первого. Видение своего мертвого тела, носителя Я, как бы гарантирует свободу от него, исключает его возвращение. *Как души смотрят с высоты / На ими брошенное тело*, — скажет поэт об этой необратимой ситуации (здесь не идет речь о ряде исключений, известных в некоторых шаманских и мистических традициях). Но никому неизвестны интервалы между такими видениями и подлинной смертью и то, что испытывает в этом временном пространстве "промежуточная" жизнь. Именно поэтому так страшно гадать о том, что было все-таки стояло за строками лермонтовского "Сна" (*В полдневный жар в долине Дагестана...*) с его двудейным видением. И поэтому же так ценно свидетельство о. Алексея о своей собственной смерти. Это свидетельство — максимально сильное: носитель преодоленного Я, отошедший от мира и жизни, не только видит останки этого Я, но и, освобожденный от закона человеческого Я, которое, по Достоевскому, "связывает", объективно, со стороны оценивает это Я. В любом случае "Надгробное слово" отца Алексея — прорыв в будущее, предвосхищение его. Как бы упреждая будущую смерть, отец Алексей загодя переживает ее и реагирует на Futurum 1 (смерть) с помощью Futurum 2 (посмертное слово), идя на двойную инверсию — временную (слово о смерти раньше самой смерти) и персональную (не другой о тебе, но сам о себе или — в другом варианте — "отошедший" о еще живом). Ср. также статью автора — «Об одном случае преодоления своего Я: "Надгробное слово отца Алексея Мечёва"» (в печати).

- 13 После тех открытий, которые были сделаны в XX в. в связи со временем, и многочисленных опытов рефлексии по поводу этих открытий становится понятным, что никакие суждения о времени вообще, особенно если речь идет о нестандартных и, более того, экстремальных ситуациях, не могут быть признаны корректными, но корректными именно в связи с данными ситуациями, а не какими-либо иными. Поэтому на одном уровне и в связи с определенным заданием, соглашаясь, что *Как в прошедшем грядущее зреет, / Так в грядущем прошлое тлеет* (Ахматова) или *Time present and time past / Are both perhaps present in time future, / And time future contained in time past* (Eliot — "Burnt Norton") и т.п., нельзя признать ложными и утверждения, сделанные на другом уровне и носящие, по видимости, противоположный характер, о невыводимости будущего из прошлого или настоящего, об относительности самого этого членения, наконец, о связи различения этих временных планов с проблемой необратимости (ср. предположенное уже Больцманом наличие тесной связи между вероятностью и необходимостью). «Различие между прошлым и будущим, и следовательно, необратимость могут входить в описание системы только в том случае, если система ведет себя достаточно случайным образом. Наш анализ подтверждает эту точку зрения. Действительно, что такое стрела времени в детерминистическом описании приро-

ды? В чем ее смысл? Если будущее каким-то образом содержится в настоящем, в котором заключено и прошлое, то что, собственно, означает стрела времени? Стрела времени является проявлением того факта, что будущее не задано, т.е. того, что, по словам французского поэта Поля Валери, "время есть конструкция" [...]. Мы можем передвигаться из одной точки пространства в другую, но не в силах повернуть время вспять. Мы не можем переставить прошлое и будущее. [...] это ощущение невозможности обратить время приобретает теперь точный научный смысл. Допустимые ("разрешенные") состояния отделены от состояний, запрещенных вторым законом термодинамики, бесконечно высоким энтропийным барьером [...]. Существование этого барьера весьма важно: не будь его, причинность рассыпалась бы в прах. Аналогичным образом энтропийный барьер является предпосылкой, позволяющей придать точный физический смысл связи. Представьте себе, что бы случилось, если бы наше будущее стало бы прошлым каких-то других людей?" (См. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 59). Вся история изучения времени в нашем столетии свидетельствует то о введении его в круг проблем, где раньше оно не учитывалось (ср. указание нестационарных, т.е. зависящих от времени, решений уравнений Эйнштейна, для которых им были найдены только стационарные), то об исключении времени из ситуаций, связанных с определенными состояниями и уровнями, то о не предполагавшей ранее дифференциации особенностей времени в зависимости от конкретных условий, то, наконец, о признании бессилия науки в объяснении некоторых существенных для человека понятий из сферы времени (ср. так беспокоившую Эйнштейна проблему "теперь", не нашедшую в физике не только своего решения, но и своего соответствия; в "вечном *теперь*" в контексте реального-нереального видит ключевую проблему и Рейхенбах, рассуждая об "эмотивном" значении времени, см.: *Рейхенбах Г.* Направление времени. М., 1962. С. 12). Трактовка времени в связи с различием между детерминистским и индетерминистским подходами составляет особую тему. Кстати (в связи с темой предсказаний и попытками "научного" вычисления будущего, соответственно — судьбы), именно прагматические соображения вынуждают в большинстве случаев отказываться от выведывания тайн будущего: полное и точное знание исходных условий — слишком сложная задача, практически часто вообще непосильная; поэтому любое предсказание, исходящее из детерминистической установки, в таких случаях оказывается слишком дорогостоящим занятием.

- 14 Если не в лучшие, то в наиболее оптимистические периоды человек и сам признает ту степень связи с судьбой и даже ее зависимости от себя, которая непосредственно подводит к идее слитности человека и судьбы ("человек — кузнец своей судьбы или счастья", т.е. благой судьбы, доли, части — русск. *счастье* < праслав. **sz-čestije*). Этой идее не приходится удивляться: для Геродота и "человек — лишь игральное случая" (I, 32).
- 15 "Сердце, интуиция, совесть — самое дальнзоркое, что есть у нас. Это уже не наш личный опыт, но опыт поколений, донесенный до нас, *во-первых, соматической наследственностью* от наших предков и, *во-вторых, передаче слова и быта*, передававшимся из веков в века, как копящийся опыт жизни, искусства и совести народа и общества, в котором мы родились, живем и умрем", — писал в свое время А.А. Ухтомский.
- 16 О том, что для каждого человека реальность опыта состоит не в отдельных конкретных ощущениях, а в сложных интегральных образах, выступающих как продукт пережитых доминант как форм причинности, которые держат в своей власти все поле душевной деятельности человека" (см.: Академик *Успенский А.А.* Письма // Пути в неизвестное. М., 1973. С. 374).
- 17 Обычно не вызывает удивления идея богоподобия человека, созданного "по образу и подобию Бога", хотя оно незримо. Также нет оснований удивляться подобию человека и судьбы или сомневаться в нем: незримость уз "подобия" не отменяет ни их глубинного смысла, ни самой их нерасторжимости.
- 18 Это противоположное направление индуцируемых зависимостей (от судьбы к человеку) тоже объясняется и определяется в конечном (или, точнее, в "начальном") счете выбором человека — его у предписанием суда судьбы, во-первых, и перенесением этого суда из будущего в прошлое или (в данном случае суть дела не меняется) в некое вневременное пространство, во-вторых. В этом смысле человек иногда, в отдельных ситуациях, заставляет судьбу играть по сути дела, роль марионетки, хотя сам он обычно и не подозревает об этой своей "кукловодческой" роли.
- 19 Этот акт саморасщепления в ряде космогонических версий помещается в самое начало творения. «Вначале [всё] это было лишь Атманом в виде *пуруши*. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: "Я есмь" [...] О н б о я л с я. [...] И он подумал: "Ведь нет ничего кроме меня, — чего же я боюсь?" И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему

было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь. — Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. "Поэту сами по себе мы подобны половинкам (*ardha-bygalam iva*) одного куска", — так сказал Яджнявалкя. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди» ("Брихадараньяка-упанишада". Мадху, I, 4, 3); ср. андрогинический миф в платоновском "Пире" (189с.) и др.: — Последовательность состояний — страх, его изживание, угнетенность (отсутствие радости), надежда, осознание цели и пути к ней — очень характерна вообще для человека перед лицом будущего, которое "не придет само, а явление природы", но должно быть страдано, рождено, заслужено человеком. "Все то, что сегодня и каждую минуту совершают люди, как они мыслят и чего ждут, является предначертанием будущего, его истоками, которые зависят от людей. Надежда только на то, что у ж а с будет осознан. Помочь нам может только предельно ясное сознание. Сопрогание перед страшным будущим, быть может, способно его предотвратить. [...] Ведь наш страх вызван тем, что произошло: оно может повториться, может распространиться, охватить весь мир. Мы должны сохранить этот страх, который перейдет в активную борьбу с опасностью. Страх перед тем, что потрясет нас, вытесняется сознанием своего бессилия. Человечество пытается скрыть этот ужас от себя. Люди становятся равнодушными, но за этим равнодушием таится страх перед тем, куда идет человечество. [...] Если страх растворяется в нигилизме, поскольку это возможно [...], тогда человек становится как бы потухшим существом. [...] Пока есть страх, у человека еще есть шанс выстоять, и реальность этого шанса зависит от того, как человек преодолевает свой страх. Там, где человек в условиях постоянного изменения условий и ситуаций обладает инициативой, он может преодолеть страх лишь в трансцендентно обоснованном самосознании свободы [...]. Однако некий всеобщий страх висит над человечеством в целом. Страхный опыт прошлого [...], даже если он сравнительно быстро забывается, оставляет ужас в глубинах сознания. Страх следует принять. Он — основа надежды" (см.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 162—164). Свобода как "преодоление того внешнего", которое все-таки подчиняет человека себе, порождает не только энтузиазм, но и страх, нередко заставляющий отказываться от свободы (ср.: Там же. С. 166—167) в пользу закрытости и ограниченности. Но если даже "свобода совпадает с необходимостью истинного, она постоянно остается хрупкой; ибо мы никогда не располагаем уверенностью в том, что полностью обладаем окончательной истиной. Наша свобода определяется иным, она не есть *sausa sui*. Если бы она была таковой, человек был бы Богом. Подлинная свобода осознает свои границы".

- 20 "Собеседничество", по Ухтомскому, обозначает прорыв к другому, преодоление своего Я и открывающуюся возможность вынесения вовне, как бы помимо самого себя, главной жизненной цели. "Только там, где ставится доминанта на лицо другого как на самое дорогое для человека, — писал он, — впервые преодолевается проклятие индивидуалистического отношения к жизни [...] Ибо ведь только в меру того, насколько каждый из нас преодолевает самого себя и свой индивидуализм, самоупор на себя, ему открывается лицо другого [...] сам человек впервые заслуживает, чтобы о нем заговорили как о лице".

21 См.: *Питирум Сорокин*. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 515—517.

22 Там же. С. 517—518.

23 Там же. С. 519—520.

24 См.: *Weyl H. Raum-Zeit-Materie*. В., 1921 (Vierte Auflage); ср.: *Фридман А.А.* Мир как пространство и время. М., 1965. С. 106 и др.

- 25 К понятию "философской веры" ср.: *Jaspers K. Der philosophische Glaube*. München, 1948, ср.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. С. 420 и сл. Это понятие возникло как естественный результат крушения просвещенческого сверхрационализма и критики противопоставленного ему ницшеовского понятия иррациональной воли и слишком скептической оценки возможностей демифологизированного сознания. Оценивая роль Ясперса в этом отношении, современный исследователь пишет: "Ясперс, напротив, пытается доказать, что демифологизация не несет с собой утраты смысла человеческого существования, но при одном условии: если допустить существование бытия, трансцендентного мысли. Согласно Ясперсу, скептицизм, обнаруживая границы знания, указывает тем самым не на ничто, а на нечто сущее, но непостижимое: оно является предметом незнания и, стало быть, веры. Незнание выступает для Яспера не просто как субъективный показатель бессилия человеческого ума, но как объективный свидетель наличия особого рода бы-

тия — трансценденции. Философская вера потому и вера, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью *положительных* аргументов разума; но она потому и философская, что все-таки предполагает знание о трансценденции, подтверждаемое *отрицательными* аргументами разума. Таким образом, скептическое незнание в позитивном аспекте есть знание о существовании трансцендентного [...] Философская вера, как ее мыслит Ясперс, находится как бы на границе между верой религиозной и научным знанием, а потому может восприниматься как прафеномен и религия, и науки" (см.: *Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // *Ясперс К.* Указ. соч. С. 20). Предупреждая критику себя за введение в сферу рассмотрения "все углубляющейся тайны", немецкий философ разъясняет эту новую "познавательную" ситуацию: "Может создаться впечатление, будто, не признаваясь в этом, я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только *salto mortale* из сферы познания в сферу видимости познания, но и непозволительной навязчивостью по отношению к божеству. Я стремлюсь только опровергнуть удобное и по существу ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного развития человечества, сохранить сознание соотнесенности нашего познания с определенными точками зрения, методами и фактами и тем самым сознание фрагментарности всякого познания. [...] Удивление перед тайной является само по себе плодотворным актом познания, источником дальнейшего исследования, и, быть может, целью всего нашего познания, а именно посредством наибольшего знания достигнуть подлинного незнания вместо того, чтобы позволить бытию исчезнуть в абсолютизации замкнутого в себе предмета познания"; см.: *Ясперс К.* Указ. соч. С. 48; ср. также о понятии "экзистенциальной коммуникации", которое существовало и в связи с планом исторического, и в связи с планом взаимоотношения человека и судьбы" ("личного").

- 26 Этот парадокс (и другой, сопряженный с ним, — "один в двух") — всегда знак прорыва в "новые времена" и "новые пространства", на новые уровни и потому сам этот прорыв образует ч у д о творческого акта. Отчасти эта проблема затрагивалась пишущим эти строки в работе "Пространство и текст". (в кн.: Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227 и сл., особенно, с. 241—247) в связи с отношением "сродства" между Словом (текстом) и пространством, описываемым этим Словом (текстом). Такая возможность открывается только в силу того, что Слово (текст) обладает некоторыми общими с пространством частями и может "познать" (описать) это пространство (ситуация, аналогичная отношению глаза и света). Прежде всего, Слово (текст) п р о с т р а н с т в е н н о и постольку открыто и свободно. Оно поэтому принципиально может быть о б р а з о м самого пространства, его (обращаясь к гейдеггеровской манере выражения) *про-из-ведением*, его (немного) глубочайшим толкователем. Именно в этом смысле стоит говорить о "пространстве", описывающим само себя, о части, говорящей про целое, к которому она принадлежит, т.е. о метонимии, понимаемой в "специальном" ракурсе как описание одной единицы пространства с помощью другой, иначе говоря, как такое описание, которое предполагает в своих истоках соотнесение пространства со своей собственной частью или смежной частью того же пространства. И в том и в другом случае речь как раз и идет о "сгущенном" и по необходимости "драматизированном" пространстве, которое именно и становится основной темой поэзии, решаемой с помощью метонимии как определенной поэтической фигуры и как поэтического (и, более того, — сверхпоэтического) принципа. В п е р о м случае одно место как бы "несет" в себе более чем один "местообразующий" объект ("Две неподвижные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же как два тела не могут в физическом мире занимать оно и то же место" — "Пиковая дама"; и ли в "Двойнике": [...] странная претензия их и неблагоприятное фантастическое желание вытеснить других из пределов, занимаемых ими другими, своим бытием в этом мире, и занять их место, заслуживают изумления, презрения, сожаления [...], ибо всякий должен быть доволен своим собственным местом [...]", ср. и другие вариации "своего", предназначенного только для одного человека места), а во в т о р о м случае — одно место примкнуто плотно и принудительно к другому, и между ними нет прослойки пустоты, зоны разреженности. Об этой ситуации сказано: "Только явления смежности присуща та черта принадлежности и душевного драматизма, которая может быть оправдана метафорически. Самостоятельная потребность в сближении по сходству просто немислима" (Пастернак — "Вассерманова реакция").

- 27 К образу "пространства, большего, чем пространство" ср. тот пространственно-жизненный комплекс ("живое" тело), в недрах которого рождается и вскармливается принципиально иное по сравнению с "телесностью" начало — д у х , характерный только для человеческой формы жизни. Он больше, чем материя, тело, точнее, запределен им, как, впрочем, и сама жизнь, подлинная

суть которой скрыта в том, что запредельно ей, ибо, по словам философа, "жить — значит в то же время и больше, чем жить, так как на духовном уровне она порождает нечто большее, чем жизнь: цель, в себе несущую ценность и смысл. Это свойство жизни подниматься к чему-то большему, чем она сама, не есть в ней нечто приводящее: это — ее подлинное существо, взятое в своей непосредственности".

- 28 Иначе говоря, намечающаяся пока еще отдаленно дилемма человек: судьба отсылает к общему источнику того и другого, ими, однако, в строгом смысле слова не являющимся (и даже если применительно к этой стадии можно говорить о "человеке", то, конечно, в некоем смысле, чем тот, который вкладывается в это слово в связи с более поздними этапами). То же, видимо, могло бы быть сказано и о мире физическом применительно к той же стадии: не "материальное" и не "геометрическое", но некий общий и единый источник этих начал.

- 29 Точнее, речь идет в данном случае не о хаосе-зигнии, отсутствия, небытия, но о хаосе, заполненном соприродной ему нерасчлененной ни по качеству, ни по количеству стихией, которая принципиально не может быть вовлечена в сферу знакового.

- 30 Подробнее о проблеме-парадоксе "два в одном" см. в другом месте.

- 31 Из огромного числа примеров этой "проницаемости", обнаруживающей себя, в частности, в предсказаниях, пророчествах, видениях, снах и т.п., здесь достаточно привести два "теоретических" суждения об этой способности человека, принадлежащих писателю и ученому. В первом случае — высказывание Ф.М. Достоевского в передаче Всеволода Сергеевича Соловьева (вскоре же после смерти Достоевского): "Видите ли, не верить в возможность предсказаний нельзя, никак нельзя... Это вздор, уж не говоря о том, что в истории сохранилось многое в этом роде, но почти каждый человек по себе знает. Все верят и если не признаются, то единственно из малодушия, которого в нас так много. Сам верит, верит, может быть, даже больше, чем бы следовало, — и в то же время смеется, глумится над искренним человеком, который так прямо и скажет, что верит...". Во втором случае — точка зрения Ухтомского, аргументируемая и научными соображениями, в современном изложении: «Дар предвидения заложен природой в самой натуре человеческой. Будучи убежден, что ни человек, ни общество не могут и не должны жить по принципу "наименьшего сопротивления", ибо это противоречит природному устройству нервно-психической деятельности, Ухтомский своими физиологическими исследованиями показывал, как "высшие этажи" центральной нервной системы "останавливают, тормозят, выступают может быть, в весьма тяжелую борьбу, в конфликт с низшими центрами", потаенно споря с отрицательной тенденцией к покою и омертвлению. Высшие этажи это наиболее зоркие и наиболее ориентирующие нас в хронотопе органы ("Доминанта как фактор поведения"). Они предвидят предстоящую реальность задолго, у больших людей они могут предвидеть в истории за сотни лет, ибо хронотоп гения чрезвычайно обширен, и именно гениальные [уместно напомнить, что лат. *genius*, как и *geminus* 'двойной', *geminus* 'удваивать', родственны *gigno* 'порождать', *gens* 'род' и т.п. — В.Т.] деятели в своем индивидуальном поведении для себя чаще всего идут по пути наибольшего сопротивления для того, впрочем, чтобы достичь намеченного предмета наилучшим способом и открыть другим это достижение с наименьшей затратой сил». Дар предвидения — в истории, в искусстве, в науке — требует от его обладателя абсолютной поглощенности своими, может быть, безотчетными, неясными для других целями. Часто у гения не бывает других аргументов в защиту своей правоты и правды, кроме "индивидуального поведения" — собственной жизни! "Властная доминантная жизнь имеет свой смысл и исторические резоны". Сверхценности и поступки гения не остаются без последствий. "Интуиция сердца" может предвидеть гораздо и раньше, чем "рассуждение". "Интуиция совести и здоровое рассуждение находятся в таких же отношениях, как художник, поэт и пророк, с одной стороны, и спокойный, рассудительный мещанин — с другой". — "И поэт, и ученый, и техник, и политик, и пророк, и подвижник приходят, к своей радости, лишь там, где им удается так неразрывно согласить свое внутреннее с действительностью, что нельзя бывает сказать: он ли подчиняется действительности или действительность подчинилась ему. В счастливый час действительного творчества поэт, ученый и пророк — одно неразрывное бытие с тем миром, который они учуяли!" ("Нева". 1988. № 4. С. 172).

- 32 Об этом применительно к мифологическому сознанию писал Э. Кассирер: «Универсум вообще не разделяется на действительно самостоятельные определенности. Принцип "симпатии Всего" снимает всякую попытку такого разделения [...]. Особенное событие и наличное бытие низводятся до покрова и маски, за которыми скрывается идентичная форма Всего, одинаковая в малом и большом» (*Cassirer E. Die Begriffsform in mythischen Denken*. Leipzig; Berlin, 1922. С. 34; ср. так-

же: Гайденок П.П. Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // Вопр. философии, 1969, № 9. С. 92—95 и др.).

33 Ср. заметку автора: The world governed by the laws *versus* the chance-world and the problems of paradoxical states // In: Papers of the International Pierce Congress. Lubbock, Texas, 1976.

34 Он же. Эней — человек судьбы (к "средиземноморской" персонологии). М., 1993. Ч. 1.

35 Возникновение самой идеи наблюдателя в сфере духовной проблематики и на материале гуманитарного знания в высшей степени показательно. Именно здесь можно видеть один из важнейших локусов иррадиации идей, общих гуманитарным и естественным наукам, той конвергенции их, которая все настойчивее привлекает внимание с обеих сторон. Первенство здесь, естественно, принадлежит науке о духе, так как в этой области идея наблюдателя укоренена в самой сути рассматриваемых явлений и образует *conditio sine qua non*, тогда как в естественных науках эта идея возникла в связи с некими экстремальными условиями (теория относительности, квантовая механика и т.п.).

36 В теории катастроф бифуркации обозначают "раздваивающийся" тип различных качественных метаморфоз объектов при изменении определяющих их параметров. Структура многих мифопоэтических текстов судьбы как в архаических традициях, так и в сфере архетипического подсознательного или во многих вполне рационализированных текстах (вплоть до жанрово-институализированных, ср. роман воспитания-становления, тексты "спасения", нахождения решения, выбора, эволюции и т.п.) отчетливо открывают в себе последовательность достаточно жестко организованных бифуркаций, целые "бифуркационные" цепи. Сами результаты бифуркации, о которых можно судить по текстам указанного типа, обнаруживают некие устойчивые "конечные" (или промежуточные, если речь идет о целой серии бифуркаций) образы, число которых, похоже, конечно. Эти результаты сопоставимы с результатами перестройки в математической теории катастроф (ср., например, типичные формы перестройки волновых фронтов в трехмерном пространстве). Проблема "устойчивости", возникающая в теории катастроф, могла бы найти ряд применений и в связи с темой "устойчивых" состояний в поле судьбы. Нужно иметь в виду, что «именно структурно устойчивые катастрофы априори наиболее подготовлены к выживанию в столкновении "Материя → Дух", составляющем суть восприятия; иначе говоря, "катастрофы" — разрывы: взаимодействуя с отзывчивым субстратом, они воспроизводят в нем свое подобие» (см.: Том Р. Топология и лингвистика // Усп. мат. наук. Т. XXX, 1975. С. 205; ср. также: *Idem*. Modèles mathématiques de la morphogénèse. Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ces applications. P., 1974). В работе, посвященной топологической модели в биологии, Р. Том, развивая идеи морфогенеза как происхождения и эволюции биологических структур, подчеркивает, что всякое пространственное (local) морфологическое или физиологическое явление в живом организме происходит в соответствии с *"to a l o c a l biochemical determinism"*, и проблема состоит в том, чтобы "объяснить стабильность и воспроизводимость глобальной пространственно-временной структуры в терминах организации самой этой структуры".

37 Ср. проблему устойчивости, перестройки (метаморфозы) и универсальности некоторых "простых" ее результатов (образов), возникающую в связи с исследованием каустик (см.: Арнольд В.И. Теория катастроф. М., 1990. С. 32—41 и др.).

38 Цитируется по книге: Арнольд В.И. Указ. соч. С. 88. Впрочем, этот фрагмент из Тома перекликается с тем, что было подмечено еще раньше — и тоже в контексте судьбы и "несовместимости ценностей". В докладе, прочитанном Максом Вебером в 1918 г. в Мюнхене, можно найти: «Невозможность "научного" оправдания практической позиции [...] вытекает из более глубоких оснований. Стремление к такому оправданию принципиально лишено смысла, потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль [...] как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придется к л о л и т е з м у. Сказано напрямик и звучит парадоксально, но это правда [...]. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро. Но это самые элементарные случаи б о р ь б ы б о г о в, несовместимости ценностей. Как представляют себе возможность "научного" выбора между ценностью французской и немецкой культур — этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне [...]. А этими богами и их борьбой правит с у д ь б а, но вовсе не "наука". Следует только понять, что представляет собой божественное для одного и что — для другого или как оно выступает в одном и в другом порядке [...]. Однако здесь слово

уже не за университетскими кафедрами, а за иными силами [...]. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: "Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит". В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог и кто дьявол [...]. Отсюда надо извлечь урок [...] и нужно действовать по-иному — нужно обратиться к своей работе и соответствовать "требованию дня" — как человечески, так и профессионально. А данное требование будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни" (см.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 725—726, 735; ср. также о необходимости выбора определенной нравственной и "практической" позиции и о важности дать себе отчет "в конечном смысле собственной деятельности" — с. 729—730).

- 39 К тесной связи необратимости и вероятности ср.: "Различие между прошлым и будущим и, следовательно, необратимость могут входить в описание системы только в том случае, если система ведет себя достаточно случайным образом. Наш анализ подтверждает эту точку зрения. Действительно, что такое стрела времени в детерминистическом описании природы? В чем ее смысл? Если будущее каким-то образом содержится в настоящем, в котором заключено и прошлое, то что, собственно, означает стрела времени. Стрела времени является проявлением того факта, что будущее не задано [...]" (см.: Пригожин И., Стенгерс И. Указ. соч., с. 58—59).
- 40 Разумеется, попытки "изолировать" случайность и свести ее (хотя бы в принципе, теоретически) к непознанным формам детерминизма, "закономерно" не прекращаются. «Если Пригожин и Стенгерс правы и случайность играет роль лишь в самой точке бифуркации или в ее ближайшей окрестности [...], то не укладывают ли тем самым Пригожин и Стенгерс самую случайность в детерминистическую схему? Не лишают ли они случайность случайности, отводя случаю второстепенную роль? — Этот вопрос я имел удовольствие обсуждать за обедом с Пригожиным. Улыбнувшись, тот заметил в ответ: "Вы были бы правы, если бы не одно обстоятельство. Дело в том, что мы никогда не знаем заранее, когда произойдет следующая бифуркация". Случайность возникает вновь и вновь, как феникс из пепла» (см.: Тоффлер О. Наука и изменение // И. Пригожин, И. Стенгерс Порядок из хаоса. С. 33).
- 41 Современные исследователи указывают, что переход к вероятностному процессу сопровождается введением новых сущностей, что "второе начало [термодинамики. — В.Т.] как эволюция от порядка к хаосу может быть понято именно в терминах этих новых понятий" и что оно приводит к новой концепции материи (ср. "активную материю"). Здесь мы подходим к одному из наших главных выводов: на всех уровнях, будь то уровень макроскопической физики, уровень флуктуаций или микроскопический уровень, источником порядка является неравновесность. Неравновесность есть то, что порождает «порядок из хаоса»» (см.: Пригожин И., Стенгерс И. Указ. соч. С. 356—357; ср. также: "Не следует смешивать, однако, равновесный тепловой хаос с неравновесным турбулентным хаосом"). В тепловом хаосе, возникающем в равновесных условиях, все характерные пространственные и временные масштабы микроскопического порядка. В турбулентном хаосе число макроскопических пространственных и временных масштабов столь велико, что поведение системы кажется хаотическим (Там же, с. 225). О неравновесных условиях, в которых должна была находиться Вселенная при образовании материи, и о приобретаемом в настоящее время новом, космологическом измерении неравновесности см. там же (с. 295 и сл.).
- 42 См.: Там же, с. 293—294. Ср. также парадокс, связанный с обратимым уравнением Шредингера, могущий быть проверенным лишь с помощью необратимых измерений, которые это уравнение не может описывать по определению (из этого делается вывод, что сама квантовая механика не может быть замкнутой теорией).
- 43 См. там же, с. 294 — с важным выводом: "Уравнение Шредингера описывает не какой-то особый уровень реальности. В его основе лежит скорее предположение о существовании макроскопического мира, которому принадлежим мы сами". Из других работ Пригожина и его соавторов по этой теме ср. еще: Пригожин И. Введение в термодинамику необратимых процессов. М., 1964; Он же. Неравновесная статистическая механика. М., 1964; Гленсдорф П., Пригожин И. Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуаций. М., 1973; Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах. М., 1979; Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М., 1985; и др.
- 44 Роль этого выбора в сфере исторического творчества недавно подчеркнул Ю.М. Лотман в глубокомысленной статье, развивающей идеи Пригожина (см.: Лотман Ю.М. Клио на распутье //

Наше наследие. 1988. V. С. 1—4, ср. особенно с. 3—4): «История предстает перед нами не как клубок, разматываемый в бесконечную нить, а как лавина саморазвивающегося живого вещества. В ней противостоят механизмы возрастания энтропии и, следовательно, растущего ограничения выбора, сведения альтернативных ситуаций к информационному нулю, с одной стороны, и постепенного увеличения "перекрестков", альтернативы, моментов выбора пути, моментов, когда нельзя предсказать, куда потечет дальнейшее развитие. Здесь вступают в действие интеллект и личность человека, *осуществляющего выбор*. Это "минуты роковые", по Тютчеву, или "моменты бифуркации", по Пригожину. Следовательно, интеллект человека не только пассивно отражает внележащую реальность, но и является активным фактором исторической и космической жизни [...]. История — не однолинейный процесс, а многофакторный поток. Когда достигается точка бифуркации, движение как бы останавливается в раздумье *над выбором пути* [...]. В этот момент в историческом процессе в действие вступают интеллектуальные способности человека, дающие ему возможность осуществлять выбор. Как бы ни были бессильны при "нормальном" течении истории эти факторы, они оказываются решающими в момент, когда система задумалась перед выбором. Но, вмешавшись в общий ход, они сразу же придают его изменениям *необратимый характер*. При ретроспективном описании это изменение неизбежно предстает как единственно возможная закономерность, то "иначе нельзя было быть", против которого восставал Пушкин». В этом же плане существенны мысли, высказанные Исайей Берлином (см.: *Berlin I. Against the Current // Selected Writings*. N.Y., 1980): Однако сама идея "исключительности" гуманитарных наук, имеющих дело с личным, индивидуальным, неповторимым, и коренной противоположенности их естественным и точным наукам, в новой конфигурации естественнонаучных идей в конце XX в., не отменяясь, во многих своих частях теряет свою остроту, которая, однако, обнаруживает себя теперь на более глубоких уровнях. "Двойственность" человеческого знания, дуализм самой стратегии его и отношение взаимной дополнительности между "естественнонаучным" и "гуманитарным" знанием в очередной раз заставляет вспомнить о роли той "двойственности", о которой говорилось выше и которая, возможно, является простейшей моделью "множественности на потребу единого". Ср.: «Неустрашимая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается "вид" на всю реальность» (см.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Указ. соч., с. 289). Божественное задание человека — открытие особой, "человеческой" перспективы на эту — одну и всю — реальность. Бог тоже нуждается в диалоге и в собеседнике.

ИДЕЯ СУДЬБЫ И ЗАРОЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ДРЕВНИХ КУЛЬТУРАХ МЕСОПОТАМИИ, ЕГИПТА И ГРЕЦИИ

В.П. Горан

На первый взгляд может показаться парадоксальным усматривать в факте появления в той или иной культурной традиции идеи судьбы свидетельство зарождения личностного самосознания. Ведь идея судьбы предполагает, что человек мыслит себя целиком зависимым от какой-то внешней силы, несамостоятельным, и кажется логичным даже такую стадию развития культуры, когда эта идея уже вполне созрела, не говоря уже о стадии, когда она только возникает, формируется, соотносить не только с неразвитостью, но даже с полным отсутствием какого бы то ни было личностного самосознания, как это и делал, например, А.Ф. Лосев.

Напомним, что в обширном труде по истории античной эстетики Лосев выдвинул и пытался развить и обосновать "учение о связи рабовладельческой формации с идеей судьбы"¹. Ключевым в этом "учении" является положение, что такие стороны античной культуры, как пластика и рабовладение, единство которых составляет, согласно Лосеву, "общекультурный тип античности", "совпадают в одном: в отсутствии опыта человеческой личности... в понимании человека не как личности, а как вещи"². Столь суровый вердикт античной культуре обосновывается следующими рассуждениями. Рабовладение "необходимо требует наличия раба, т.е. человека, понимаемого и действующего как вещь или, по крайней мере, как животное. А это связано с отсутствием в самом человеке сознания, что он именно человек, а не вещь"³. Рабовладение предполагает также "оформляющую", командующую сторону, т.е. рабовладельца, власть которого над рабом выступает как бездушно и слепо властвующий принцип не только для раба, но и для самого рабовладельца. Этот же принцип рассматривается как значимый и для греческих богов, поскольку "боги — это все живые человеческие тела", а "тело, взятое само по себе, стихийно и слепо"⁴. Но и в богах олицетворение этого принципа не может получить свое завершение. Его подлинным олицетворением выступает "слепой, всевластный античный рок. В античном мире свободные сознают себя рабами общего миропорядка, рабами прежде всего судьбы, рока"⁵.

Такова в самых общих чертах суть этой попытки соотнести идею судьбы с якобы отсутствием у античного грека опыта человеческой личности, дедуцируя и первую и второе из рабства. Однако столь прямолинейное выведение идеи судьбы из рабства не выдерживает критики. Дело в том, что античная идея судьбы характерна не только для той стадии античной истории, относительно которой имеет смысл говорить о достаточной степени развития рабства. Идея судьбы содержится и в гомеровских поэмах, создание которых приходится на этапы развития греческого общества со слабым развитием рабства. Следовательно, для гомеровского времени сведение представлений о судьбе к непосредственному

выражению рабского сознания вряд ли можно было бы признать оправданным даже независимо от того, оправдано оно или нет для более развитых этапов рабовладения. А ведь значительная степень разработанности гомеровских представлений о судьбе позволяет полагать, что они суть продукт достаточно длительного развития идеи судьбы. И непосредственно выводить эту еще более раннюю, догомеровскую, его стадию из рабства и подавно было бы неоправданным.

Таким образом, кажущееся на первый взгляд логичным соотношение идеи судьбы с якобы отсутствием личностного самосознания в античной культуре не может, на наш взгляд, оцениваться как убедительное, даже если не ставить под сомнение более чем сомнительный, на самом деле, тезис Лосева, что рабство предполагает отсутствие опыта человеческой личности.

Однако надо отдавать себе отчет в том, что безотносительно к данной оценке "учения" Лосева о связи античной идеи судьбы с рабством сама по себе эта идея все же реально предполагает представление о несамостоятельности человека и, следовательно, она как будто означает радикальное отрицание именно личностного "измерения" человека. Но как раз это обстоятельство и позволяет утверждать, что возникновение идеи судьбы исторически знаменовало собой зарождение личностного самосознания.

Дело в том, что отрицание чего-либо, пусть даже оно и осуществляется весьма решительно и безусловно, самим фактом своего осуществления демонстрирует наличие и некоторого представления о том, что же при этом, собственно, отрицается. Если идея судьбы столь явственно сопряжена с отрицанием самостоятельности человека как субъекта своей жизненной доли, а в качестве ее подлинного субъекта мыслится некая внешняя сила, то уже одно это определенно свидетельствует о том, что представление о таком субъекте и, следовательно, представление о жизненной доле человека, как объекте судьбы сложилось или, по меньшей мере, формируется. Сам факт становления подобного представления о детерминации жизненной доли человека, когда начинает явственно различаться ее субъект и объект, позволяет говорить о зарождении личностного самосознания, даже если человек и мыслит себя еще только в качестве объекта судьбы.

Как подчеркнул вполне в духе понимания диалектики свободы и несвободы В. Грин, "не могло быть никакого вопроса о свободе воли, если уже не было идеи закона, или причинности, детерминизма, которым свобода могла измеряться или с которыми она могла контрастировать. Идентифицировался ли этот стандарт с волей богов... или с Судьбой... он обеспечивал фон, на котором усилия человеческих волей и смысл их собственных желаний могли выступать вперед по мере того, как концепция человеческой личности и ценности человеческих целей обозначалась в процессе жизни"⁶. Соглашаясь с этим рассуждением, нам хотелось бы только особо подчеркнуть взаимный характер зависимости рождения обоих рядов идей: ряда идей, к которому принадлежат идеи свободы, человеческой личности и т.п., и противоположного ряда идей, к которому принадлежат идеи несвободы, зависимости, судьбы и т.п. Не только "не могло быть никакого вопроса о свободе воли, если не было уже идеи закона", но и не могло быть никакого вопроса об идее несвободы и внешней судьбы, если уже не было идеи свободы и представления о свободной человеческой личности.

Что же касается не идей и представлений, а соответствующих реалий, то надо не забывать, что несвобода древнего человека, его зависимость от природы и от социальных сил онтологически, вернее, онтохронологически, была первичной по отношению к его свободе и самостоятельности. Но в осознании этой зависимости, в формировании идеи такой зависимости в общественном сознании определяющая роль должна быть признана за процессом приобретения индивидом самостоятельной значимости и становления личностного самосознания. Несвобода, зависимость могла осознаваться, в том числе и в форме идеи судьбы, лишь в той мере, в какой выкристаллизовывалась и идея свободы, пробуждалось личностное самосознание. В свою очередь, и идея свободы тоже осознавалась тем отчетливее, тем яснее и утверждалась тем решительнее и прочнее, чем более отчетливо осознавалась идея зависимости, и чем более резкий контраст составляли эти два ряда идей в сознании и соответствующие им реалии в жизни, например контраст рабской доли и доли свободного человека.

Таким образом, вопреки Лосеву античная идея судьбы указывает не на отсутствие "опыта человеческой личности" в рабовладельческом обществе, но, напротив, на пробуждение личностного самосознания. Отсюда понятен тот уже отмеченный не раз в литературе, в том числе и Лосевым, факт, что для античного человека судьба менее всего заметна на людях мелких, но более всего ощущается им в героических фигурах, таких, как Ахилл или Прометей⁷.

В гораздо более древних, чем античность, ближневосточных культурах тоже видно, что представления о судьбе предполагают тип отношений, одна сторона которых выступает как активная, определяющая, а другая — как пассивная, определяемая. Мы имеем в виду прежде всего древнемесопотамскую и древнеегипетскую культуры.

Тема судьбы встречается уже в шумерских текстах III — начала II тысячелетий до н.э. В них засвидетельствованы, возможно, наиболее древние из известных сегодня представлений о судьбе. Судьба обозначается в шумерских текстах словом *nam(-tar)*. Как отмечает Т. Якобсен, данное слово могло употребляться в качестве имени производителя действия. «Это значение, по-видимому, имеется в имени "Ангел Смерти" (*Nam-tar*). Последующий родительный падеж будет в этом случае указывать... объект, т.е. лицо или нечто, чья судьба определяется»⁸. Вопрос о первоначальном значении слова *nam* остается на сегодня далеким от решения. Не вдаваясь в его обсуждение, отметим только вывод Якобсена, что употребление этого слова для обозначения судьбы, вероятно, было производным от его использования для обозначения вердикта, которым назначается судьба⁹.

В более поздних текстах на аккадском языке для обозначения судьбы используется слово *šimtu* (шимту), этимология которого не вызывает сомнений: это субстантивированное причастие женского рода от глагола *šamtu* — класть, устанавливать, определять¹⁰. Как видим, особенности номинаций судьбы в шумерском и аккадском языках подтверждают справедливость утверждения, что идея судьбы предполагает представления о субъекте и объекте предопределения. Аналогичный вывод следует из рассмотрения древнеегипетских представлений о судьбе. Если существительное *šꜣw/šꜣw* (шаи), означающее судьбу, засвидетельствовано сравнительно поздно, в текстах времен Нового царства, то гла-

гол *šz(i)*, от которого оно образовано, фигурирует в гораздо более древних текстах времен Среднего царства¹¹. А основные значения этого глагола — определять, предписывать, предназначать. Как и в месопотамских представлениях о судьбе, в основе египетских представлений лежит, таким образом, идея исполнения повеления, решения, предопределения, исходящего от некоторого субъекта.

Показательным для месопотамских и египетских представлений о судьбе является то, что в качестве такого субъекта выступает не безличная необходимость, а индивидуализированные божества. В шумерской мифологии это прежде всего семь Ануннаков, т.е. детей Ана, бога неба. В роли вершителя судеб зачастую выступает бог воздуха Энлиль, которому в источниках, восходящих примерно к 2500 г. до н.э., уже приписывалось положение главного божества пантеона. В одном из наиболее важных гимнов, посвященных Энлилю, он характеризуется следующим образом:

Князь небес — только он, дракон земли — только он!
Величайший среди Ануннаков — он!
Он сам называет судьбы...¹²

В другом гимне, посвященном Энки, этот бог "бездны" и мудрости, тоже сын Ану, говорит о себе:

С Энлилем вместе на горных вершинах, откуда он смотрит, судьбы решаю — я!
Решение судеб, там, где солнце встает, он вложил в мои руки!¹³

В вавилонском пантеоне функция вершителя судеб принадлежала его главе Мардуку¹⁴. В египетской культурной традиции субъектами судеб тоже выступают божества, принадлежащие официальному пантеону. Но там не было жесткого закрепления этой функции за каким-либо одним богом или четко очерченной группой богов¹⁵. Для древних греков боги тоже иногда выступают в роли субъектов судьбы, хотя представления о судьбе как безличной необходимости у них играло уже самостоятельную и даже главенствующую роль. И в той мере, в какой представления о воображаемом мире богов суть зеркало, в котором находят свое отражение представления человека о реальном мире, в том числе и о самом себе, можно говорить, что образы индивидуализированных божеств как субъектов судьбы свидетельствуют об определенной степени развития личностного самосознания. Но идея судьбы не имеет при этом самостоятельного значения: даже если отвлечься от вопроса о том, мыслятся ли боги в качестве субъектов предопределения, и констатировать только то, что они в достаточной степени индивидуализированы, уже одно только наличие таких представлений о богах есть убедительное свидетельство пробуждения личностного самосознания в соответствующих культурах. Вместе с тем именно поэтому факт соотносительности процессов индивидуализации богов и появления представлений о судьбе нельзя не признать показателем в плане выявления связи идеи судьбы с зарождением личностного самосознания.

Если же брать идею судьбы саму по себе, то с этой точки зрения более показательным то, как представлен в ней человек в качестве объекта предопределения. Но и здесь ситуация тоже весьма сложная, ибо представления о судьбе предполагают, что власть судьбы всеобща, что перед этой ее властью все равны, что перед ней исчезают как раз все индивидуальные различия. Наиболее

зримо это проявляется тогда, когда судьба мыслится как смерть, которая действительно уравнивает всех.

Тесная связь концептов судьбы и смерти характерна для всех трех интересующих нас культур. Так, мы уже видели, что у шумеров слово "намтар" использовалось и для обозначения судьбы, и в качестве имени "Ангела Смерти", а его аккадский эквивалент, слово "шимту", имеет и значение "сужденная смерть"¹⁶. В шумерской погребальной песне, табличку с текстом которой С. Крамер датирует приблизительно 1700 г. до н.э.¹⁷, тема судьбы самым непосредственным образом связывается с темой смерти:

Воистину, смерть — это божья милость, место, где определяют судьбы!¹⁸

Правда, речь, по всей видимости, идет об определении судеб умерших в потустороннем мире. Отсюда и столь непосредственная увязка темы судьбы с темой смерти. Но этого нельзя сказать о прямом отождествлении судьбы со смертью в шумерской поэме, названной Крамером "Гильгамеш и Страна живых". Там сначала Энкиду говорит Гильгамешу, что "судьба пожирает" человека, а затем, когда говорится о том, что Энкиду и Гильгамеш решили убить побежденное ими чудовище Хуаву, снова судьба отождествляется со смертью:

Его судьбу они решили!¹⁹.

И как раз о судьбе-смерти здесь же говорится, что она "не знает различий"²⁰.

В более позднем вавилонском "Эпосе о Гильгамеше" смерть тоже характеризуется как судьба человека:

Боги, когда создавали человека, —
Смерть они определили человеку...²¹

А перед смертью все равны. Умирая, Энкиду обращается к Гильгамешу:

Я и ты — не равно ли мы смертны?²²

Гильгамеш после смерти друга неустанно повторяет:

И я не так ли умру, как Энкиду?²³

В египетской культурной традиции концепты судьбы и смерти также были в значительной степени связаны друг с другом. В известных сценах загробного суда обычным является присутствие божества судьбы Шай²⁴. И хотя в целом, как и в других культурах, египетский концепт судьбы не может полностью "идентифицироваться со смертной судьбой", но "является более широким и существенно нейтральным понятием"²⁵, все же и относительно него нельзя не отметить, что зачастую он непосредственно означает сужденную смерть²⁶. Соответственно и египтяне подчеркивали равенство всех перед неизбежностью судьбы-смерти: "Пусть твое сердце не ищет богатства, ибо нет никого, кто не знал бы Шай..."²⁷

Особенно часто судьба мыслилась как смерть древними греками. Примеров тому столь много, что приводить их кажется излишним. Укажем только на пасажи у Гомера, где утверждается, что судьбы-смерти не дано избежать никому из людей²⁸.

Из всего сказанного как будто очевидно, что во всех трех культурных традициях связь идеи судьбы с темой смерти пока не свидетельствует о пробуждении личностного самосознания. Напротив, приведенный материал говорит о

том, что идея судьбы была сопряжена с представлением о такой степени бесилия человека перед судьбой, что власть над ним судьбы нивелирует всех без различия. В этом смысле можно констатировать наличие в представлениях о судьбе тенденции, которую уместно, на наш взгляд, назвать обезличивающей.

Но это только одна сторона сложного и противоречивого содержания представлений о судьбе; ибо наряду с этой обезличивающей тенденцией представлениям о судьбе во всех трех рассматриваемых культурах свойственны и другие тенденции, в том числе и диаметрально противоположная ей тенденция, которую мы называем индивидуализирующей. И еще одним проявлением парадоксальности обсуждаемой здесь ситуации является то, что с особой рельефностью индивидуализирующая тенденция в представлениях о судьбе проявляется в том именно, что судьба зачастую мыслилась как смерть.

Дело в том, что сознание индивидуальности, неповторимости человека с особой интенсивностью переживается перед лицом смерти.

Смерть "физически" отторгает индивида от общества и выявляет, какую реальную значимость он имел для окружающих, насколько ощутил "вакуум", образующийся с его уходом из жизни. Смерть выявляет степень действительной незаменимости и неповторимости индивида. Кроме того, вряд ли можно найти какое-либо более личностное переживание, чем переживание встречи со смертью: либо когда человек смотрит в глаза собственной смерти, либо когда при нем умирает другой человек.

Яркой иллюстрацией только что сказанного являются связанные с темой судьбы—смерти мысли и переживания, которые в месопотамской культурной традиции неизменно приписывались Гильгамешу. В уже упоминавшейся нами выше шумерской поэме "Гильгамеш и Страна живых" в качестве главной причины, побудившей Гильгамеша предпринять поход против чудовища Хуавы, являются переживания героя, вызванные созерцанием смерти своих сограждан, и его размышления о своей смертной участи:

В моем городе умирают люди, горюет сердце!
Люди уходят, сердце сжимается!
Через стену городскую свесился я,
Трупы в реке увидел я,
Разве не так уйду и я, воистину так, воистину так²⁹.

Именно эти навеянные созерцанием смерти сограждан мысли о собственной смертной участи побуждают Гильгамеша выступить в поход, сулящий славу, другими словами, побуждают его искать способ личностного самоутверждения в этой, земной жизни:

Гаданье на кирпиче не сулит жизни!
В горы пойду, добуду славы!
Среди славных имен себя прославно!³⁰

О том, какое глубокое воздействие на Гильгамеша имела смерть его друга Энкиду и насколько захватила его вызванная смертью друга мысль о собственной смертной участи, ярко повествует вавилонский "Эпос о Гильгамеше". Выше мы уже привели несколько строк из этой поэмы, которые наглядно иллюстрируют данную ситуацию. Теперь нам остается только добавить, что в этой поэме Гильгамеш перед лицом смерти своего друга не только "впервые осознает свою смертность", но вместе с тем, как верно отмечает А.Н. Чанышев, "с этого

начинается самосознание Гильгамеша"³¹. Действительно, оценивая свою прежнюю жизнь, сам Гильгамеш восклицает:

Видно, проспал я все эти годы!³²

Вывод, что представления о судьбе весьма отчетливо демонстрируют пробуждение личностного самосознания, следует и из рассмотрения соответствующего египетского материала. Делая богов субъектами человеческих судеб, египтяне признавали за богами возможность пересматривать уже принятые ими решения о судьбе того или иного конкретного человека в зависимости от их божественной воли, от того, насколько благосклонным было отношение божества к данному человеку. Так, например, в пассаже гимна Амону в Лейденском папирусе (III, 17—18) прямо говорится: "... он (Амон. — *В.Г.*) продлевает срок жизни и сохраняет ее; он прибавляет к Шаи того, кого он любит"³³. Но степень благосклонности бога к человеку зависит и от самого человека, от его образа жизни и т.п. Таким образом, в египетской культуре Шаи в качестве активного принципа репрезентирует не только волю божества, "равным образом Шаи относится к индивидууму и тогда он подчеркивает творческую личность человека"³⁴. Весьма наглядно это проявляется именно в контексте связи темы судьбы с темой смерти. Выше мы уже упоминали, что Шаи присутствует в сценах загробного суда. Этим, по-видимому, подчеркивается момент предназначения человека, предопределенного ему судьбой. Присутствие на суде Шаи можно интерпретировать так, что процедура суда включает оценку соответствия фактически прожитой человеком жизни тому, что ему было предопределено. А тот факт, что кульминационный момент суда составляет психостасия, т.е. взвешивание сердца умершего, позволяет заключить, что при этом предполагается определенная мера ответственности самого человека за реализацию (или нереализацию) своего предназначения.

В гомеровских поэмах герои в значительной степени индивидуализированы. И их индивидуальность выявляется также и характером их смерти. Один из наиболее показательных примеров тому — Ахилл, наиболее яркая индивидуальность среди гомеровских героев. Лишь поскольку он уверен, что смерть даст ему бессмертную славу, он готов идти бесстрашно и безропотно навстречу своей судьбе. Но когда возникает опасность его бесславной гибели, отношение героя к своей судьбе меняется поразительным образом. Теперь он ропщет на судьбу и богов, обвиняя их в обмане³⁵. Смерть-судьба выступает здесь в качестве одного из средств самоутверждения индивида, и характер отношения к ней героя полностью определяется тем, в какой мере она способна быть таким средством. Связь идеи судьбы с пробуждением личностного самосознания проявляется здесь вполне зримо.

Но, пожалуй, самым впечатляющим проявлением индивидуализирующей тенденции в представлениях о судьбе является то, что судьба мыслится как особый, сугубо индивидуальный жизненный путь человека. В этом понимании судьбы общественное сознание пришло к определенному осмыслению целостности и неповторимости всего жизненного пути каждого человека от его рождения до смертного конца.

В самом деле, относительно месопотамской традиции имеются косвенные данные³⁶, а относительно египетской и прямые свидетельства³⁷ того, что судьба,

в том числе и сужденная смерть, определяется человеку при его рождении. Наиболее явственно эта сторона представлений о судьбе выражена в греческой мифологии. Греческие богини судьбы прядут при рождении каждого человека индивидуальную нить его судьбы от рождения до смерти. Так, у Гомера трижды³⁸ богини судьбы упоминаются как Пряхи и каждый раз говорится, что прядут они судьбу индивида при его рождении, а предопределяется при этом прежде всего его смерть. Отсюда нетрудно заключить, что предопределение охватывает весь жизненный путь человека целиком и во всей его неповторимости.

Итак, и сам факт возникновения идеи судьбы, и конкретные особенности ее содержания свидетельствуют о пробуждении внимания общественного сознания к индивиду и зарождении личностного самосознания во всех трех рассматриваемых культурных традициях. Но подчеркивая взаимосвязь идеи судьбы с зарождением личностного самосознания, мы не должны забывать о том, что речь идет только о самых начальных этапах этого процесса. А поскольку у нас речь идет о трех самобытных древних культурах, надо также иметь в виду, что достигнутый в каждой из них уровень его развития не мог не быть различным, что, как это отчасти видно и из изложенного выше, тоже нашло отражение в особенностях присущих каждой из этих культур представлений о судьбе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1963. С. 55.
- ² Там же. С. 52. ³ Там же. С. 53.
- ⁴ См.: Там же. С. 55. ⁵ Там же.
- ⁶ Green W.C. *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge Mass., 1944. P. 4.
- ⁷ См.: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 57; Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М., 1970. С. 80; Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 83—84.
- ⁸ Jacobsen Th. Notes on selected sayings // Gordon E.I. *Sumerian Proverbs*. Philadelphia, 1959. P. 476.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ См.: Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 34.
- ¹¹ См.: Quaegebeur J. *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*. Louvain, 1975. P. 41, 46—47.
- ¹² Цит. по: Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1991. С. 105.
- ¹³ Цит. по: Там же. С. 106. ¹⁴ Клочков И.С. Указ. соч. С. 166.
- ¹⁵ Quaegebeur J. *Op. cit.* P. 76. ¹⁶ Клочков И.С. Указ. соч. С. 32, 34.
- ¹⁷ Крамер С.Н. Указ. соч. С. 171. ¹⁸ Цит. по: Крамер С.Н. Указ. соч. С. 175.
- ¹⁹ Цит. по: Там же. С. 186. ²⁰ Цит. по: Там же.
- ²¹ О все выдавшем // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 206.
- ²² Там же. С. 197. ²³ Там же. С. 200 сл.
- ²⁴ Quaegebeur J. *Op. cit.* P. 147—149. ²⁵ Ibid. P. 129.
- ²⁶ Ibid. P. 79, 80, 82, 118, 126—129, 147—148.
- ²⁷ Поучение Аменемона. Гл. 7. Кол. IX. Цит. по: Quaegebeur J. *Op. cit.* P. 127.
- ²⁸ Гомер. *Илиада*, VI, 488; *Одиссея*, XXIV, 29.
- ²⁹ Цит. по: Крамер С.Н. Указ. соч. С. 184. ³⁰ Цит. по: Там же.
- ³¹ Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982. С. 167.
- ³² О все выдавшем // Поэзия и проза древнего Востока. С. 200.
- ³³ Цит. по: Quaegebeur J. *Op. cit.* P. 78. ³⁴ Quaegebeur J. *Op. cit.* P. 146.
- ³⁵ См.: Гомер. *Илиада*, XVIII, 115—121; XXI, 273—284.
- ³⁶ См.: Клочков И.С. Указ. соч. С. 43.
- ³⁷ См.: Quaegebeur J. *Op. cit.* P. 82.
- ³⁸ См.: Гомер. *Илиада*, XX, 127—128; XXIV, 209—210; *Одиссея*, VII, 197—198.

КОНЦЕПЦИЯ СУДЬБЫ У ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ФИЛОСОФОВ

А.М. Каранетьянц

Под древнекитайскими философами здесь подразумеваются прежде всего представители ученого сословия *гу*, обычно называемые конфуцианцами, которые функционировали примерно с 5 в. до н.э. К концу 3 в. их закопали, а книги их сожгли ради достижения квазикультурного единомыслия и аппаратной централизации. Эффективности указанного мероприятия способствовало совмещение к рубежу н.э. искусственного по своему происхождению письменного языка с естественным, в результате чего суть сжигаемых текстов оказалась малопонятной и чуждой позднейшей культуре, а сохранение и восстановление этих текстов фактически обернулось их реконструкцией и дешифровкой.

Понятия, которыми оперировали конфуцианцы, не отличались от понятий других школ в силу единой семантической обусловленности письменного языка, развитие которого сохраняет преемственность с первых гадательных надписей середины 2-го тыс. до н.э. (конфуцианцы — преемники гадателей-скрибов). Смысл этих понятий реконструируется на основании трех типов документов, в общем хронологически сменяющих друг друга. Это эпиграфика (надписи сначала на гадательных костях, затем на бронзовых сосудах), канонические тексты и сопряженная с канонами историко-философская литература.

Эта система понятий¹ была эксплицирована в философских текстах 4—3 вв. до н.э., прежде всего в самом крупном трактате Четверокнижия, возводимом к главному последователю Конфуция Мэнцзы, в трактате "Сюньцзы", приписываемом основному сопернику Мэн-цзы в школе *гу*, и в "повествованиях" к канонической "Книге Перемен" (повествования — это тексты, сопряженные с канонами; они, как и философские трактаты, написаны на принятом в 4—3 вв. до н.э. языке, более приближенном к естественному²). Важные фрагменты имеются также в трактате "Чжуанцзы", относимом к Даосской школе.

В этой системе понятий, как и в древнекитайском языке, есть только один аналог понятия "судьба" — иероглиф *ming*³. Его бытовое понимание как участи, доли остается на периферии этой системы. Тем не менее общеизвестна процитированная у Конфуция (12.5) поговорка "В жизни и смерти есть судьба, богатство и знатность — на Небе". Такая судьба-доля сохранилась до наших дней в виде малораспространенного сочетания *ming fen* и фразеологизмов типа "слушаться Неба, следовать судьбе".

В системе древнекитайских протонаучных понятий иероглиф *ming* прежде всего входит в один ряд с иероглифами *tian* "Небо", "природа", "высшее начало"⁴ и *xing* — природа человека, его врожденные свойства (минимальная конкретизация этого понятия — "пол")⁵. Далее *ming*, как правило, будет передаваться через слово "судьба" (но иногда "предначертание"), *tian* — через слово "Небо", а *xing* — через слово "натура".

Соотношение судьбы и Неба задается прежде всего формулировкой Мэнцзы:

Когда нечто никем не делается, а делается — это Небо!

Когда нечто ничем не каузируется, а происходит, — это судьба⁶.

(Замечу, что в классическом китайском тексте "кто" и "что" не различаются.) Здесь судьба выступает как преобразующий, невербализуемый фактор, как декрет, внешнее предопределение.

Третий фрагмент (к первым двум мы обратимся позже) 7-й главы "Мэнцзы" содержащий в основном дефиниции и псевдодефиниции, таков:

Стремясь, — обретаешь, бросив, — теряешь;
тут стремление полезно для обретения, раз стремление в нас.
В стремлении к объекту имеется Дао, в обретении объекта имеется судьба;
тут стремление бесполезно для обретения, раз стремление вовне⁷.

В этой псевдодефиниции судьба соотнесена с Дао как обретение и поиск, т.е. как реализация и потенция (замечу, что Небо и Дао в таком контексте почти одно и то же).

Линейное расположение "Неба" и "судьбы" дает "Небесный мандат" *tian ming*. Это, в частности, — судьба правителя или династии править; "перелом" такого мандата *ge ming* — китайский аналог концепции революции.

Одно из повествований, впоследствии одна из книг Четверокнижия, — "Содержание с обыденным" в общепринятой трактовке начинается так:

Небесный мандат называется натурой⁸;
ведущее натуру называется Дао;
совершенствующее Дао называется учением.

Однако соображения параллелизма делают более приемлемым иной перевод первой фразы. По этому случаю привожу альтернативный перевод всех трех дефиниций:

Делающее естественным (сущим) предопределение называется натурой;
следование натуре называется Дао;
совершенствование Дао называется учением.

(Замечу, что древнекитайский язык устроен так, что вторая и третья фразы в обоих переводах имеют одинаковый смысл.)

Применение этой дефиниции к человеческим существам показывает, что первая фраза подразумевает одаренности, вторая, — так сказать, "естественнонаучное" устройство среды обитания, третья — обучение.

Соотношение судьбы и природы уточняет фрагмент 7-й главы "Мэнцзы":

"Соотношение рта со сладким, глаз с цветным, ушей со звуками, носа с запахами — это натура. Но если в этом имеется судьба, благородный муж не называет это натурой (интерпретация: человек, например, может ослепнуть).

Соотношение четырех конечностей (т.е. тела) и безмятежности, гуманности и [отношения] отец—сын, справедливости и [отношения] государь—подданный, этикета и [отношения] гость—хозяин, знания и достоинства, совершенномудрого и Дао Неба — это судьба. Но если в этом имеется натура, благородный муж не называет это судьбой (интерпретация: бывает, например, врожденная асоциальность)".

Понимание вышеприведенной дефиниции судьбы возможно в том русле, что глаза смотреть не *должны* (они просто смотрят), но человек *должен в принципе* находиться в безопасности и безмятежности, а отношения между правителем и подданным *должны* определяться справедливостью (понятием о должном). Более того, это отношение как раз является минимальной конкретизацией понятия

должного и наличествует лишь в силу экзистенциальности понятия социальной обусловленности человеческого бытия.

В традиционной китайской системе понятий справедливое и должное составляют единое понятие, а фиксирующий это понятие иероглиф *у* имеет еще значение "смысл". Так судьба приобретает явный оттенок смысловой детерминации. Впрочем, телеологичность китайской судьбы в специальных доказательствах не нуждается — достаточно вспомнить заявление Конфуция о том, что важнейшим, но не последним этапом становления его личности было познание им в 50 лет Мандата Неба (2.4), или его положение о том, что, не познав судьбы, нельзя стать благородным мужем.

Понимание судьбы как детерминации, причем, как видно из приведенных вариантов перевода начала "Совмещения с обыденным", детерминации двусторонней, эксплицируется продолжением ряда "судьба"—"натура" в сторону понятия *ги* — китайской причинности. *Ги* — это связность и сопряженность (в этом отношении примечательно современное сочетание *gushi*, обозначающее "историю" в трактовке Воланда — пословно "сопряженные дела")⁹.

В одной из притч "Чжуанцзы" (гл. 19) искусный ныряльщик говорит о себе, что он "начат *ги*, выращен натурой, сформирован судьбой". Его собственное разъяснение этой формулировки таково:

Я родился на холмах и в безопасности на холмах — это *ги*;
Я вырос на воде и в безопасности на воде — это натура;
Я таков, не зная, за счет чего я таков, — это судьба.

А в 17-й главе этого трактата поддержание правильного соотношения небесного и человеческого обобщается трехчленной формулой:

Не надо ради человеческого губить Небесное;
Не надо ради *ги* губить судьбу;
Не надо ради обретения жертвовать именем (репутацией).

Китайская судьба — это еще предопределение человека, его "мандат на жизнь" *sheng ming*. В смертельной опасности китаец вместо "Помогите!" кричит "Спасите судьбу!". Такой подход к судьбе резко отличен, например, от ассоциации английской *fate* со смертью. А "выправление" этого "мандата" *zheng ming* — это правильно прожитая жизнь — естественное развитие и полное завершение своей судьбы.

Первый фрагмент 7-й главы "Мэнцзы" гласит:

"Исчерпание своего сознания есть познание своей природы, а познавая свою природу, познаешь Небо. Пребывание в своем сознании и взращивание своей природы — это то, чем служат Небу. Отсутствие двойственности в отношении срока жизни, самосовершенствование для того, чтобы прожить ее достойно — это то, чем устанавливают судьбу (т.е. делают осмысленным свое существование)".

Второй фрагмент этой главы таков:

"Не надо отрицать судьбу. Следуй ее выправлению. Поэтому знающий судьбу не встанет под ветхой стеной. Умереть, исчерпав свое Дао, — значит выправить судьбу, а умереть в колодах — не значит выправить судьбу"¹⁰.

Идея исчерпания своего Дао возвращает нас в высокие метафизические

сферы, место судьбы в которых намечено фрагментом главы "Небо и земля" трактата "Чжуанцзы":

В великом начале наличествовало отсутствие — отсутствовало наличие, отсутствовали имена; В том, что повлекло возникновение единого, было единое, но не было форм.

То, что обретают объекты для жизни, называется *de* (качества/благодать) — в еще не оформленном появляется разделение;

[временная] совмещенность и [пространственная] непрерывность называются судьбой — покой приходит в движение и рождаются объекты;

Формирование вещей и устройство живого называется формами — формы становятся телесными и обеспечивается связь со сверхъестественным;

Наличие для каждого [объекта] эталона и закономерности называется натурой — натура совершенствуется и обращается к *de*.

Основная, вторая часть этого фрагмента (его тонкую структуру и многообразие задаваемых понятийных связей обсуждать здесь нет места) представляет собой квадратное построение (точнее, пропорцию-ци, описанную В.С. Спириным [8, 188—190]) вида:

<i>de</i>	судьба
формы	натура.

Отмечу также, что в этом фрагменте подключается важнейшее понятие строя (*li*), а *de* и формы выступают как функции Дао и объектов.

Очевидно, что в метафизическом фрагменте "Чжуанцзы" отражена та же система понятий, что и в начале "Совмещения с обыденным", и в кратком изложении сути канонической "Книги Перемен" в рамках последующей культуры повествований — в «Повествовании, разъясняющем символы "Книги Перемен"».

Первый параграф этого повествования гласит:

"Прежде совершенномудрые создали Перемены. [Они] при таинственном содействии сверхъестественной ясности (т.е. божественного разума) породили гадание по тысячелистнику; сочтя троячным Небо и двоичной землю, оперлись на числа. Наблюдая изменения при помощи инь и ян, [они] установили гадательные символы; развивая и управляя при помощи твердого и мягкого, [они] породили их черты. Будучи гармоничными и послушными благодаря Дао и *de*, они устанавливали стройность посредством должного. [Они] довели до предела стройность и исчерпали натуру, чтобы дойти до конца в своем предначертании"¹¹.

Начало второго параграфа, раскручивающего в обратном порядке первый, таково:

"Прежде совершенномудрые создали Перемены с тем, чтобы с их помощью быть послушными строю природы и предначертания.

Поэтому установили Дао Неба — инь и ян; установили Дао земли — мягкое и твердое; установили Дао людей — гуманность и справедливость..."

В процитированном квадратном построении "Чжуанцзы" судьба выступает как нечто, обеспечивающее непрерывность связи между надбытийным, неизмеряемым, невербализуемым сверхъестественным и человеческим. Эту связь проще всего представить как приказ (*ming ling* "судьба-приказ"), отданный Небом человеку.

Первоначально иероглифы *ming* и *ling* не различались. Их протоznak на гадательных костях встречается в двух контекстах, которые можно представить следующими фразами основных частей надписей — формулировок вопросов оракулу: а) "Каузирует ли Господь дождь?"; б) "Отдать ли государю великий приказ многочисленным людям, гласящий ... (следует текст приказа)". Более поздние

надписи на votивной бронзе привносят оттенок "жалования"; от предков ждут "повсеместного благосостояния и длительной судьбы". Это уж скорее "судьба—жизнь".

Протознак судьбы состоит из угла вершиной вверх с перекадиной (сверху) и фигуры человека, сидящего на согнутых ногах (снизу). Верхний элемент принято интерпретировать либо как камень (но в камне стороны угла совпадают со сторонами иероглифа), либо как рот (но у рта угол закруглен и обращен не вверх, а вниз). В то время как наличие рта удовлетворяет представлению о приказании, наличие камня маловразумительно (если только не вспомнить о ветхой стене).

Анализ комплекса знаков с таким элементом сверху (здесь он опускается) и сопоставление с древними изображениями позволяет идентифицировать верхний элемент как угольник — основной древнекитайский измерительный прибор и эталон для выправления. А поскольку человек в указанной позе — это человек-депозит (последнее также вытекает из опущенного анализа комплекса протознаков с этим элементом), протознак судьбы прежде всего выражает идею регуляции человеческой деятельности.

Представления об эталоне, строе и регуляции объясняют дефиницию судьбы, замыкающую дефиниции десяти базовых, изначально заданных понятий, открывающие семиотическую главу "Выправление имен" трактата "Сюньцзы". Эти понятия квалифицируются как "рассеянные имена", возникшие "по договоренности", а не образованные правителем (т.е. официально введенные), как это должно быть в идеальном случае. Вот эти десять дефиниций:

То, что задано с рождения,	называется натурой.
Любовь и нелюбовь, удовлетворение и гнев, печаль и радость натуры	называется чувствами-свойствами ¹² .
Выбор, делаемый натурой на основании чувств,	называется размышлением.
Действия на основании размышления сердца	называются ненатуральным
(это "сделанное человеком" в противовес естественному. — А.К.).	называется делами;
Выправление полезного	называется деятельностью.
Выправление должного	называется сознанием;
То, что людям позволяет воспринимать,	называется способностями.
то, что людям дает возможность [делать],	называется болезнью.
Ущербность натуры	называется судьбой ¹³ .
Соразмерность и сходжение	

Здесь, с одной стороны, парность дефиниций оттеняет понимание *ming* как судьбы-жизни, противовес болезни и смерти, с другой стороны, непосредственная дефиниция судьбы предполагает сопричастность отдельных бытий, их вписывание во всеобщий лад и ритм.

Исходное значение иероглифа, переданного выше как "соразмерность-такт" (в частности, "звуковой такт" — это слог) — "колени бамбука", "звено" и т.д. Его первоначальное написание фиксировалось тем самым сидящим человеком, о котором речь шла выше. Здесь уместно вспомнить квалификацию музыки в базовом тексте "Записи о музыке" как "судьбы Неба и земли, главной нити середины и гармонии (или совмещения с гармонией)".

"Схождению" перевода дефиниции "Сюньцзы" соответствует иероглиф *у* с "бытовым" значением "встреча", представляющий собой сочетание детерминатива "движение" с графическим элементом, входящим в иероглифы со значениями "парный", "четный", "угол". Последний — это угол высказывания Конфуция (7.8), что он не повторяет объяснений людям, которые при задании одного угла не могут "обратиться" к трем остальным (ср. идею квадратного построения).

Таким образом, судьба представляет здесь в виде *ming yun* "обращений судьбы" (*yun* — это вращательное движение в противопоставлении поступательному, оборот, предполагающий совпадение конца и начала, непрерывное ритмичное совмещение с точкой отсчета. А *ming yun* — это основной двусложный (современный) аналог понятия "судьба").

Во втором разделе той же главы "Выправление имен" можно отчетливо увидеть еще одно "измерение" концепции судьбы, восходящее к "приказам" правителей: напомним, что на гадательных надписях соответствующий иероглиф подразумевал не то суть приказа, не то его формулировку.

И в вышеприведенных дефинициях неоднократно всплывало слово "имя". Особенно примечательна в этом отношении процитированная выше трехчленная формула из "Чжуанцзы" о соотношении человеческого и небесного, опирающаяся на стратификацию "Небо" (верхний уровень), "судьба" (средний уровень) и "имя" (нижний уровень).

Общеизвестно, что в древних текстах иероглиф *ming* часто замещает иероглиф "имя" в глагольных употреблениях. В современном языке значение "именовать" (точнее, "величать") передается последовательностью "Судьба + имя". Нормативный словарь современного китайского языка, выделяя две корнеморфемы *ming* (с чем можно не соглашаться) — "жизнь-судьба" и "приказ", последнее значение второй из них квалифицирует как "давать (наименование и т.п.)"¹⁴.

Напомним, что в первом разделе семиотической главы Сюньцзы рассматривает принципы установления правильных имен. Ее второй раздел развивает тему борьбы с неправильными высказываниями, причины возникновения которых автор видит в словоупотреблении. Мы ограничимся рассмотрением центра этого раздела, образованного квадратным построением на тему *bian shuo*, которую несколько смело и приблизительно можно сформулировать как "анализ текста". Это построение с последующим выводом имеет такой вид:

[Если] реальность не соответствует имени, производят действие *ming*¹⁵; [если] *ming* не соответствует, производят действие *qi* (квадратное построение);

[если] *qi* не соответствует, производят действие *shuo* (составление микротекста на заданную тему, исходный смысл — "наставление" или "экспликация ситуации/эмоции");

[если] *shuo* не соответствует, производят действие *bian* ("различение")¹⁶.

Таким образом, составление пропорций из элементарных высказываний (*qi ming*) и сопоставление микротекстов (*bian shuo*) — это великий узор (базовая структура) языкового употребления¹⁷.

Можно предложить следующую упрощенную интерпретацию приведенного построения. Плохо поддающиеся номинации именами (набор имен — парадигматика) следует обозначать высказываниями (синтагматика). Плохо означаемое высказываниями следует обозначать сопоставленными высказываниями (парадигматика). Плохо означаемое сопоставлением высказываний следует обозна-

чать текстовыми фрагментами (опять синтагматика). То, что не поддается означению и на этом уровне, следует представлять через сопоставление текстовых фрагментов (опять парадигматика). Именно так, в частности, построены разделы семиотической главы "Сюньцзы".

Последний процитированный текст уточняет отношение "имя-судьба". Имя — это статическое наименование предмета, а судьба — это динамическая предикация, обнимающая совокупность предметов или один и тот же предмет в разных временных срезах. И действительно, судьба — это то, что написано скорее не на клетке, а на роду.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что древнекитайскую "судьбу" можно упрощенно понимать как конкретизацию идеи базовой предикативной составляющей искусственного языка. Такой составляющей является команда (в компьютерном смысле), предполагающая определенные аргументы (имена) и задающая отношения между ними. Частными случаями этой команды, ее модификациями, предусматривающими различные наборы аргументов, являются общепринятые расширения *ming* до двуслогов — *ming ling* "приказ", *ming ming* "предикативная номинация", *ming yun* "судьба", *sheng ming* "жизнь".

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Об этих понятиях как системе см. [4; 6].
- ² Подробнее о соотношении канон-повествования и тенденциях развития древнекитайской культуры см. [2].
- ³ Детальный анализ философских аспектов этого термина произведен в [5, 145—150].
- ⁴ О Небе как высшей категории см. [1, 359].
- ⁵ Соотношение *tian* и *ming* в раннем конфуцианстве специально рассматривается в [3]; о соотношении *tian* и *xing* см. [5, 121—145].
- ⁶ Интерпретация "каузировать/происходить" как "доводить/доходить до конца" [5, 148] представляется чрезмерной.
- ⁷ Перевод А.И. Кобзевым второй половины этой формулировки [5, 148—149] представляется неточным уже потому, что Дао обнимает все.
- ⁸ Ср. возможный перевод "Предопределяемое Небом называется природой" [5, 147].
- ⁹ О *gi* см. [9, 263—265; 10, 49—53].
- ¹⁰ Несколько иную, но вполне правомерную трактовку этого пассажа см. [5, 148].
- ¹¹ Иной возможный перевод с трактовкой *li* как "принципов" см. [5, 147].
- ¹² О соотношении между натурой и чувствами-свойствами см. [10, 59—65].
- ¹³ Перевод этих дефиниций с окружениями в [7, 245] не представляется удовлетворительным.
- ¹⁴ Это "и т.п." исчерпывается набором "имя", "название", "текст" и, в крайнем случае, "смысл".
- ¹⁵ В.С. Спирин вполне обоснованно квалифицирует подобное *ming* как "функциональное определение" [8, 189—190].
- ¹⁶ О терминах *bian*, *shuo* как обозначениях особых построений см. [8, 173—179].
- ¹⁷ Иной перевод этого места в [7, 249] наряду с игнорированием технических терминов содержит недопустимую трактовку *bian* как "спора", а не "различения". Точный, но слишком специальный перевод см. [8, 188—189].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Карпатьянц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 358—369.
2. *Карпатьянц А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981. С. 224—278.
3. *Карпатьянц А.М.* Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 11—35.
4. *Кобзев А.И.* О категориях традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. 1982. № 1. С. 47—58.
5. *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
6. К проблеме категорий традиционной китайской культуры // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 61—95. (Круглый стол.)
7. *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
8. *Спириин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
9. *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, 1978.
10. *Graham A.C.* Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. Singapore, 1986.

ИСЛАМ И СУДЬБА

М.Б. Пиотровский

Одним из распространенных на Западе и Востоке исламоведческих стереотипов является представление об исконном и вседвелеющем фатализме, как характернейшей черте догматики ислама. Подобно всякому стереотипу, этот имеет под собой определенную основу. Ее можно обнаружить во многих высказываниях Корана, где утверждается, что Бог предначертал и создал все поступки людей вообще и каждого человека в частности¹. Можно ее увидеть и в бытовом исламе, одной из любимых формул которого является фраза: "Я положился на Аллаха".

Подобно всякому стереотипу, этот одновременно и ложен. Рядом с выражением концепции предопределения Коран содержит столь же яркие утверждения об ответственности человека за свои деяния, т.е. — о свободе его воли. Главный сюжет коранической проповеди — грядущий Суд, где людям будет воздано за их дела. Собственно, главное содержание речений пророка Мухаммада составляет доказательство этих вроде бы противоположных, но одновременно и неразрывных посылок — всемогущества божества и его справедливого суда над человеком, самого выбирающего свои поступки.

Такое противоречие не является специфически исламским. Более того, те самые споры мусульманских богословов о проблеме предопределения, которые и послужили основой для представления об исламском "фатализме", типологически весьма близки аналогичным спорам среди христиан².

Между тем, ислам и его "фаталистическая" концепция в своей коранической (изначальной) форме дает нам важный и интересный пример взаимоотношения традиционных фаталистических представлений народа и концепции единого Бога, пример соотношения между Аллахом и судьбой в сознании приверженцев новой религии. Коранический Аллах в одно и то же время как бы уничтожает языческую Судьбу и перенимает от нее многие функции, несколько их "облагораживая" и занимая при этом ее место в социально-психологическом и духовном мире жителей Аравии. Это и хороший образчик удачного взаимодействия традиций и новаций, сыгравшего столь большую роль в победе новорожденного ислама.

Доисламская Аравия, мир из которого родился ислам, хорошо знала образ Судьбы — высшей силы, господствующей над поступками и жизненными путями людей. Более того, острое ощущение бессилия и ничтожности человека и народов перед непреодолимым ходом судьбы было одной из характерных черт мировоззрения арабийцев³.

Мы знакомы с этим мироощущением из доисламской поэзии арабов, где тема "Ubi sunt" — причитания по исчезнувшим народам и героям, была одной из главных. Рядом в изобилии встречаются и другие мотивы, оплакивающие жалкое положение человека перед всемогущей судьбой. Общее ощущение бессилия, однако, часто сочеталось с мотивом гордого вызова судьбе со стороны поэта-героя, безразличного к власти непреодолимой силы.

Всемогущая судьба представала в мире обитателей доисламской Аравии в

нескольких аспектах-ипостасях, связанных с разными типологически фаталистическими концепциями и выразившихся различным набором словесных терминов.

Самой простой и ясной была концепция судьбы как конкретного удела, доли каждого человека. В арабском языке она связана с производными от корня *МНИ*. Это глагол *манā* — "предопределить, назначить", имена *манā* и *мунā* — "судьба", *ман'ун* — "судьба". Самый распространенный термин этой группы — *мāнийат'ун* мн. ч. *манāйā* — "предопределенная участь, судьба, удел, рок, предопределенная гибель". Это конкретная судьба человека, часто проявляющаяся в момент его кончины. Поэтому *мāнийā* порой означала и просто "смерть". Для этой концепции характерна некоторая степень персонифицированности судьбы. За термином стоит архаическое представление о божестве судьбы, являвшемся умирающему. С ним соседствовали и представления об атрибутах судьбы — "путях судьбы", "ножницах судьбы". От этого же корня, видимо, происходит и имя одной из главных богинь аравийского доисламского пантеона — *Манāt*.

Эта *Манāt*, упомянута в Коране именно как элемент того мировоззрения, которое исламом отвергалось: "Видели ли вы ал-Лāt, ал-'Уззу и Манāt, — третью, иную? Неужели у вас — мужчины, а у Него [Аллаха] — женщины?" (53:19—21).

Однажды Коран упоминает доисламское понятие судьбы в одном из самых распространенных в старинной поэзии словосочетаний: "*райб ал-ман'ун*" — "превратности судьбы, происки судьбы". Однако это, как и в случае с *Манāt*, собственно, "цитата" из речи язычников, утверждавших, что пророк Мухаммад всего лишь поэт, о котором говорят: "и поджидаем мы перемены судьбы (*райб ал-ман'ун*) над ним" (53:32), т.е. — того момента, когда судьба с ним расправится.

Коран вступает с язычниками в диалог на языке их культуры: «Скажи: "Поджидайте, и я вместе с вами поджидаю!"» (52:31). Речь как бы идет о том, что ждать можно вечно, никакая судьба не воздействует на Мухаммада, ведь за ним стоит Аллах. Перед нами характерный образец коранический полемики. Время скоро покажет всем, что языческие представления не имеют силы или же утратили ее с приходом ислама. В параллельном месте сказано: "Это — только человек, в котором безумие, выжидайте с ним до некоторой поры" (23:25). Из параллельности текстов следует, что выражение "некоторая пора" — *х'унун* — имеет и тут связь с понятием судьбы. В этом проявляется другой аспект доисламского представления о судьбе — судьба-время, но об этом — чуть ниже.

Пока же повторим, что вокруг судьбы идет принципиальный спор. Язычники объявляют, что судьба справится и с пророком. Коран отвечает, что Аллах, а никакая не судьба, определяет, что произойдет и с Мухаммадом и со всеми людьми.

Более в Коране термины судьбы, связанные с корнем *МНЙ*, не упоминаются. Однако там есть в изобилии созвучные этому корню глаголы. Созвучие, видимо, случайно, но, учитывая то, что в доисламских текстах слова корня *МНЙ* употреблялись очень часто, частое появление в Коране созвучных слов не может быть безразличным ни для слушателя, ни для исследователя.

Так, в Коране часто слышны слова от корня *МНН* в значении "облагодете-

тельствовать, даровать". Это тоже как бы "предопределение" Аллаха, но оно — в принципе, в природе своей — доброе. Ведь Аллах, что бы он ни делал с людьми, оказывает им этим благодеяние, ибо главное его свойство в отношениях со своими тварями — милостивость, милосердие, доброта.

Вместо иллюзорной веры в судьбу, выражаемой словами корня МНЙ, Коран как бы ставит благодеяние — уверенность в благодеянии Аллаха, таком же, которое нашло свое воплощение в известном ярком эпизоде о "манне небесной": "И мы осенили вас облаком и низвели для вас манну (ал-манна) и перепелов" (2:57/54).

Другое поле фаталистических терминов культуры доисламской Аравии связано с иным и более сложным представлением о судьбе как времени и о времени как судьбе. Оно выражается группой разнокоренных слов. Это, прежде всего, *дахрун* "время, век, рок, судьба", *замāн* "бесконечное время, судьба", *аййāmūn* "дни", *лайālīn* "ночи", из которых время состоит.

Это — безличная судьба всех людей, а не отдельного человека. Время и есть судьба мира. Это чередование дней и ночей, которые определяет все, что в них происходит и существует. Время-судьба непреодолимо, ведет от вчера к завтра, уничтожает прошлое, определяет будущее. Такое представление о судьбе распространилось в Аравии не без влияния популярного в эпоху Сасанидов иранского образа Зурвана — отца Ахура Мазды и Ангро Манью, Бога вечного времени и судьбы.

В Коране термины, связанные с понятием времени, по большей части не несут в себе фаталистического смысла. К примеру: "Разве прошел над человеком срок времени (*хйнūн мйн ад-дахр*), когда он не был вещью поминаемой" (76:1). Однако рядом есть и термины времени-судьбы, но, как и ранее, — в "цитатах" из речей язычников. Выше уже шла речь о месте, где *хйнūн*-время употреблено как параллель судьбе-*манūнун*. В другом аяте многобожники говорят: "Это ведь только наша ближняя жизнь; умираем мы и живем, губит нас только время [*ад-дахр*]" (45:24/23). Далее они, основываясь на своей вере в судьбу, отказываются верить в то главное, о чем проповедовал Мухаммад, — в воскресенье людей в Судный день. Понятие времени-судьбы противостоит исламу и воле Аллаха. Но воля Аллаха своей способностью воскресить людей, погубленных временем-судьбой, и судить их за их дела как бы преодолевает безнадежный фатализм доисламского дахра. Дахр — вечное время. Коран же утверждает противоположное — конечность времени, завершаемого воскрешением и Судом.

Слово *замāн* — "время" в Коране не употреблено ни разу. "Дни" и "ночи" употребляются Кораном в своих бытовых значениях. Однажды *аййām* имеет эпический смысл — "битвы", "сражения", "предания о битвах": "напомни им про дни [*аййām*] Аллаха" (14:5). Фраза эта содержится в изложении библейского эпизода и обращена к Мусе [Моисею]. Поэтому допустимо сопоставить ее с древнееврейским *милхамот Йахве* (Числа 21:14 "книга браней Господних"). Однако слово "дни" для обозначения эпических преданий о битвах и самих битв широко употреблялось в обиходе доисламских арабов. Их эпические предания назывались — "*Аййām ал-'араб*" — "Дни арабов".

Так две основные концепции судьбы, бытовавшие в доисламской Аравии,

преодолеваются тремя способами — отрицанием, забвением (или малым упоминанием) и заменой судьбы волей Аллаха.

В доисламском арабском понимании мира встречается еще и третья группа понятий, связанных с судьбой. Это слова корня *КДЙ* — "решать, предопределять" и *КДР* — "решить, определить, соразмерить". В развитом исламе они стали главными терминами, связанными с понятием божественного предопределения. *Када́* ' (по преимуществу, но не всегда) стало означать первичное и предвечное божеское решение, а *кадар* — собственно предопределение, судьба, воплощение божеского решения в жизни человека.

Два эти термина — *кадар* и *када́* ' — и означают в мусульманской догматике божеское предопределение. Под таким заголовком собирались соответствующие хадисы — высказывания Мухаммада, в которых куда сильнее, чем в Коране, выражена мысль о том, что все, что делает человек, заранее сотворено и определено Аллахом⁴. Ими же обозначается догмат предопределения в средневековых мусульманских "символах веры" — акидах.

В доисламской арабской словесности термины с корнями *КДЙ* и *КДР* встречаются нечасто, главным образом — в стихах христианских или близких к христианам поэтов и обозначают обычно судьбу, предопределенную Богом.

В Коране самих терминов *када́* ' и *кадар*, т.е. слов "предопределение", "предопределенная судьба", нет вовсе. Нет там и популярного в послекораническом исламе слова *қисма* — "доля". Однако все соответствующие корни и значения в Коране присутствуют в изобилии. Они обычно описывают действия Аллаха, его решения, определение им судеб людей.

Глагол *када́* означает обычно решение Аллаха, часто — решение его по поводу спора или проблемы. Это как бы следующий этап после творения: "Он — тот, кто сотворил [халака] вас из глины, потом установил [када́] срок..." (6:2) Глагол *када́* содержит в себе оттенок не просто решения, но решения справедливого, справедливого разрешения спора. Непреложность решения и его несомненная справедливость — это два особо выделяемых Кораном аспекта деятельности Аллаха.

Такая же оценочная интонация есть и в употреблении второго "фаталистического" глагола — *кадар*. Это тоже — решение Аллаха, осуществления его воли. И опять это не просто решение, но решение справедливое, справедливое распределение. Это воля и мощь Аллаха, но это воля воплощенная соразмерно, правильно. "Поистине, мы ведь всякую вещь сотворили по мере [би *кадар*и] (54:49)⁵

Аллах заменяет судьбу. Он распоряжается людьми беспредельно. Однако его распоряжение прежде всего — восстановление справедливости и установление правды. В этом отличие воли Аллаха от слепой и недоброй судьбы (*дахр*, *ма́нйя*), которую он заменил в душах и умах людей.

Понимание всей полноты образа Аллаха и его власти над людьми уточняется другим его (рядом со справедливостью) свойством — милосердием. Аллах, прежде всего -ар-Рахман, ар-Рахим — Милостивый, Милосердный. Милосердие снимает жестокость доисламской судьбы и смягчает суровость уже исламского предопределения. Предопределение не должно страшить человека именно пото-

му, что всемогущий Бог милостив. Как и во многих других случаях ислам, вытесняя и заменяя элементы доисламской культуры, дарит человеку как бы лучшую долю, дает ему новые надежды и возможности. Происходит замена и подмена концепций, отмена и замена и изменение терминов. При этом многие старые термины сохраняются, но приобретают как бы совсем новое значение. Так происходит и с важнейшим для полного описания проблемы исламского "фатализма" элементом — отношением человека к судьбе (доисламской) и к воле Аллаха.

Оно обозначается словом *сабр*. Доисламское *сабр* — это мужественное терпение, гордое терпение бедуина перед лицом превратностей и произвола судьбы, это его вызов ей. Это — выносливость и безразличие к бедам. Так человек, но человек особенный, не такой, как все, преодолевает проблему собственного бессилия перед судьбой. Уже в доисламское время появилось и понимание *сабр*, близкое к христианскому смирению, покорности судьбе, лишенное бедуинского к ней презрения. Это был уже шаг по направлению к Корану.

Сабр — терпение в Коране — одно из главных благочестивых качеств. В некоторых фразах оно стоит рядом с молитвой: "Обратитесь за помощью к терпению [*аф-сабр*] и молитве" (2:45). Молитва и терпение позволяют человеку выжить в невзгодах, дождаться момента, когда Аллах проявит свою милость. Терпение стоит и рядом с милосердием: "заповедуют терпение и заповедуют милосердие" (91:17). *Сабир*-терпеливец — это та категория людей, которая особенно угодна Аллаху. К этой категории Коран относит многих благочестивых персонажей, но в первую очередь — *Аййуба*—Иова / (см., например, 21:85). *Йусуф*—Иосиф терпелив, и в конце каждого эпизода своей жизни он убеждается, что Аллах его не оставил, что терпение его вознаграждено. Воины Талута-Саула просят у Аллаха терпения, чтобы дождаться дарованной Аллахом неизбежной своей победы (2:250/251). Напротив, именно терпения — *сабр* не хватает Мусе, чтобы принять непонятные поступки его спутника, которые в конечном счете оказываются весьма мудрыми и направленными Аллахом (18:72, 75).

Терпеливость-*сабр* — это не презрение к непреодолимой силе, и это не только покорность. Исламское *сабр* — стойкое терпение, собирание всех сил, чтобы дождаться милости Аллаха, той самой милости, которая в той или иной форме обязательно будет явлена и снимет проблему кажущегося противоречия между догматом предопределения и догматом справедливости Аллаха.

В поведение высшей силы как и в поведение человека ислам внес новый смысл, легший в основу образа жизни мусульманской цивилизации. Судьбу заменил Аллах — более могущественный, более справедливый и более добрый, чем она.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Среди них, к примеру, такие: "Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах" (9:51) или: "Не подобает душе умирать иначе как с дозволения Аллаха, по писанию с установленным сроком" (3:145/139), "Не придется душе уверовать, иначе как с доизволения Аллаха" (10:100). Коранические цитаты приводятся в переводе И.Ю. Крачковского. О кораническом предопределении см.: Ringgren H. *Islamic Fatalism // Fatalistic Beliefs*. Stockholm, 1967. С. 52—62.

² Есть даже предположение, что они и возникли под влиянием христианского богословия. Об этих спорах и проблемах см.: Watt W.M. *Free will and predestination according to Islam*. L., 1948.

- ³ См.: *Caskel W.* Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Leipzig, 1926; *Ringgren H.* Studies in Arabian Fatalism. Uppsala; Wiesbaden, 1955; *Пуотровский М.Б.* Тема судьбы в южноарабском предании об Асаде ал-Камиле // Палестинский сборник. Т. 25, 1974. С. 119—128; *Он же.* Предание о химйаритском царе Асаде ал-Камиле. М., 1977. С. 60—68.
- ⁴ См., например, выражение "куллу шайун би-кадарин" — "все — по предопределению", а также народный рассказ о том, что, когда человеческому плоду 40 дней, ангел по приказу Аллаха устанавливает все основные черты его будущей жизни — вид занятий, успех или неуспех, счастье или несчастье, срок смерти. В хадисах излагаются и такие истории, как, например, беседа Адама и Моисея, где Адам оправдывается от обвинений в том, что он — причина потери человечеством рая. Он ведь не виноват в поступке, который был предопределен еще до того, как его, Адама, сотворил Аллах (см., к примеру, главу "Китаб ал-кадар" в "Сахих" Муслима).
- ⁵ Слово *кадр*, означающее "могущество", употреблено Кораном в выражении — "ночь могущества" — *лайлату-л-кадр* — ночь в середине месяца рамадан, когда "нисходят ангелы и дух в нее с дозволения Господа их для всяких повелений" (97:4).

ИДЕЯ СУДЬБЫ НА ВОСТОКЕ

Т.П. Григорьева

Идея Судьбы не появилась на буддийском Востоке, ибо не было того, что породило эту идею в Греции, в частности не было представления об изначальном Хаосе, следствием которого явилась вера в непредсказуемость и неотвратимость рока с вытекающими отсюда последствиями (фатализм, детерминизм, стоическая жертвенность — трагическое мироощущение). "Перво-наперво возник Хаос (Бездна), а затем

Широкогрудая Гея, прочное седалище навек
Всех бессмертных, живущих на вершине снежного Олимпа,
и Тартар туманный в недрах широкодорожной Земли,
и Эрос — прекраснейший среди бессмертных богов,
Расслабляющий члены всех богов и всех людей
Покоряет он разум и соображение в груди.
Из Хаоса родились Эреб и черная Ночь,
А от Ночи произошли Эфир и Денница,
Которых она родила, зачав от Эреба в любовном совокуплении.

(Геосид. Теогония, 115—125)

Так все и пошло, откуда что появляется, туда и возвращается. И Космос, организуемый Нусом, подвержен распаду, и время от времени оттесняется Хаосом. "Путь вверх—вниз один и тот же" — по Гераклиту. Все обречено на самораздвоение — такова природа вещей, и вечный самодовлеющий Ум (Нус) подвластен инобытию, по закону необходимости становится страдающим и несчастным. Повинуясь "необходимости" и "случайности", полагает Аристотель, он впадает в бессознательное преступление, пока со временем не происходит "припоминание" прежнего блаженного состояния. Тогда происходит "возмездие" под влиянием "страха" и "сострадания" и очищение души. Но Космос обречен на трагическое существование, на "вечное возвращение", ибо так и есть: "Из чего все вещи получают свое рождение, в то они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость" (Анаксимандр). Любовь чередуется с Ненавистью, судя по поэме Эмпедокла "О природе":

Сей непрерывный обмен никак прекратиться не в силах.
То Любовью влекомое, сходится все воедино,
То ненавистным Раздором вновь гонится врозь, друг от друга

(Эмпедокл. О природе, с. 17)

Любовь—Филия — космическая сила: Гармония, Радость, Афродита. Ненависть—Нейкос — Вражда, Раздор, Гнев. И это звучит чрезвычайно современно: Любовь объединяет разнородное и разъединяет однородное — ведет к Единству и Добру. Ненависть, наоборот, соединяет однородное и разъединяет разнородное, и потому ведет ко всеобщей Вражде и Раздору. Эти фазы мирового круговорота чередуются, соединение однородного (тенденция недавнего прошлого) нежизненно по причине своей однородности, неизбежно саморазрушается, отторгается Бытием, как не соответствующее его законам. Скопление же

энергии Вражды, не затребованной Бытием, приводит к катастрофам в природе и обществе, к национальным раздорам: национальный организм начинает сопротивляться противоестественной, навязываемой однородности. Истинный же союз, всеединство, Любовь—Филия предполагает индивидуальную неповторимость, разнородность, будь то нация, будь то личность или национальная культура. Лишь разнородное способно притягиваться, образовывать Целое.

Но если все неотвратно повторяется, то от человека мало что зависит, ему не преодолеть Необходимости. И хотя христианство, как и все религии, снимает эту зависимость: "Здравый разум разрывает эти вращающиеся круги" (Св. Августин. О граде божьем), в сознании она продолжает жить вплоть до нашего времени. "Почему в бесконечной игре падений и восхождений небесного огня — сущность космоса? Ответа нет, и вопрошаемая бездна молчит"¹. Греко-римский настрой владеет умами: "Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы" (Сенека). И хотя Шеллинг уверяет: лишь существо, лишенное свободы, могло подчиниться судьбе, но как избавиться от "борьбы свободы в субъекте и необходимости объективного"². Что уж говорить о Ницше, не видевшем смысла в существовании, для которого трагична сама суть бытия, изначально хаотического. "Бог умер" — идея олицетворилась в господствующем нигилизме, предопределившем не только тип культуры XX в., но и его беды. Этот исход был неизбежен, Запад выстроил свою Судьбу. Греческая модель мира принципиально дуальна, мир распался на "тот" и "этот", и процесс раздвоения всего на противоположные стороны оказался необратимым: субъект, отпавший от объекта, объективизировал все сущности, включая самого человека. Опириуя диалектикой, опираясь на логику, субъект сделал мир объектом своих вожделений. Потому и страшит Рок, что не укладывается в логические понятия, алогичен по сути. Но иначе не развилось бы научное мышление, не с чем было бы оперировать, экспериментировать, подвергать анализу и синтезу, не было бы того, что алчущий познания греческий интеллект хотел осилить. Наука, видимо, возникла как возможность противостояния Судьбе, Случайности, в надежде изменить мир, познав его устройство, его логику, и сделать человека свободным от Необходимости. Это обусловило взлет греческой мысли настолько мощный, что он предопределил путь европейской цивилизации, вызвав расцвет науки и техники, оплодотворил дух культуры, но какой ценой! Ценой утраты Целого. Мир земной оказался отчужденным от небесного, материя от духа, и христианству не всегда удавалось восстановить утраченную связь между Землей и Небом, без которой начинается вырождение землян: саморазрушается всякая часть, отторгнутая от Целого. Наука имела дело с конечными вещами, конечные же вещи — конечны, подвержены исчезновению, и культура не всегда снимала это ощущение всеобщей смерти, исчезновения. Отсюда безысходность, ощущение трагизма жизни, жажда свободы и неверие в ее возможность, ибо все детерминировано, отсюда установка на вседозволенность и невиданные катастрофы, мировые войны.

Вот и участник нашей конференции Б.А. Успенский делает вывод: "Судьба — это хаос, энтропия, то, чего мы не ожидаем". Но закон энтропии работает в замкнутой системе и, действительно, идея судьбы реализуется в замкнутой системе

и не действует в открытой, что подтверждается духовным опытом Востока. Восток и Запад, две половины Целого, самопознаются друг в друге, в понимании судьбы в том числе. Неразрешимое для Запада противоречие между Свободой и Необходимостью не могло возникнуть на Востоке, ибо ничто ничему принципиально не противопоставлялось; мир изначально Един, недвойствен, и потому не постигаем расчленением, анализом и синтезом. Все расчлененное утрачивает свою природу, и потому о нем нельзя иметь достоверного знания. Поэтому основной мировоззренческой и познавательной установкой становится принцип "не-два" (санскр. *адвайта*), непротивопоставления одного другому; не отступать от Пути (кит. *Дао*), онтологической Справедливости, ибо мир изначально Един и совершенен. Само Бытие благорасположено к человеку, и все его беды происходят от непонимания Пути, от неведения (санскр. *авидья*). Он создает искусственные *дхармы* (элементы бытия, психофизические структуры), по собственному невежеству впадает в зависимость от них, пребывая в мире ложных представлений, иллюзии (*майя*). Но человек может выйти из круга вечного возникновения и исчезновения, разомкнуть кольцо зависимости, выйти к Истине, если приведет в порядок свои мысли, будет следовать правильному Пути: не создавать искусственных дхарм, не попадать в зависимость от построений до-сужего ума, а, поняв Истину — путем глубинного сосредоточения на ней, сообразуясь с поставленной целью — Свободой, — построить свою жизнь.

А коли так, и не могло появиться на буддийском Востоке всего того, что характеризует образ мышления человека Запада, ни фатализма, ни детерминизма, ни аксиоматики, ни стоической жертвенности, ни трагического мироощущения, так как эта система представлений разомкнута в Небытие, в котором есть все, все существует в непроявленном виде. "Множество вещей Поднебесной рождается из бытия, а бытие рождается из Небытия" (Лаоцзы ("Даодэцзин", § 40)). "Небытие вездесуще, проникает повсюду. Вот почему я достигаю успеха, следуя Недеянию. В Поднебесной редко что может сравниться с учением без слов, с пользой от Недеяния" (Там же, § 43)³.

И в Китае ведают о постоянной обратимости движения, но не так, как говорит Гераклит: "Путь вверх—вниз один и тот же". Древние китайцы, совершенномудрые, в самом движении видели способность к обратному ходу (туда—сюда, кит. *шунь-ни*) и видели в этом залог Перемен, ибо движение это идет не по замкнутому кругу, и не линейно, по горизонтали, но и по вертикали, т.е. способно восходить к Свободе. "Одно инь, одно ян и есть Дао. Кто следует этому, идет к Добру", — говорится в древнем комментарии к Ицзину ("Книга Перемен" ("Сицычжуань"))⁴. То есть имеется в виду естественное состояние всякого живого или природного организма: вдох—выдох, прилив—отлив, нагнетание—расслабление. Но важно, что это естественное дыхание Вселенной, если ему ничто не препятствует, ведет мир к Благу, которое изначально.

Иногда переводят как "судьбу" понятие "воля Неба" (кит. *тянь мин*), но это не слепая сила, не рок, а высшее предначертание, которое человеку предстоит выполнить, если он хочет следовать правильному пути, ведущему его к освобождению от зависимости всякого рода. В отличие от греческого "тюхе" (букв. "попадание", удача, случайность), во что верили эллины, и то, что римляне называли "фортуной", китайцы считали, что если и подвернется удача, то нужно

еще подумать, следует ли ею воспользоваться, не принесет ли это большую беду, если воспользуешься тем, что тебе не предназначено. "Если на роду написана бедность, — размышляет Ванчун, — но напряжением сил достигнешь богатства, то, достигнув его, умрешь. Когда силой таланта достигают богатства и знатности, судьба не в силах их принять. Это подобно вместимости сосуда. Если сосуд рассчитан на одну меру, то мера наполняет его до краев: будешь наполнять дальше — все прольется!"⁵ Конфуций в "Луньюй" много говорит о понимании Неба: "Не зная воли Неба, нельзя быть истинным человеком (цзюньцзы)" ("Луньюй", XX, 3). "Мелкий, ничтожный человек (сяожэнь) не знает веления Неба и не боится его" (XVI, 8). Когда Конфуция отговаривали идти туда, где живут варвары, — разве можно жить среди низких? — он ответил: "Если там поселится цзюньцзы, откуда взяться низкому?" (IX, 13). "Если я поступаю неправильно, Небо отвергнет меня" (VI, 26). "В любви к Учению будьте искренни, не отступайте от Пути даже под угрозой смерти. Не ходите туда, где беспорядок. Не живите там, где смута. Если Поднебесная следует Дао, будьте на виду, если нет, уйдите. Если страна следует Пути, стыдно быть бедным и не в чести. Если страна не следует Пути, стыдно быть богатым и знатным" (VIII, 13). Нажитое несправедливым путем богатство все равно не пойдет впрок. "Богатства и знатность, приобретенные нечестно, все равно что облака в небе" (VII, 17). Учитель сказал: "Не следуя Пути, не обретишь ни богатства, ни уважения. Людям ненавистны бедность и униженность, но, не следуя Пути, от них не избавишься" (IV, 5). Но как узнать правильный путь? "...Истинный человек смотрит в корень (кит. бэнь). Постигая его, находит правильный Путь" (1, 2)⁶. А последователь Конфуция, Мэнцзы скажет: "Кто познает свою природу, познает Небо".

От самого человека зависит его судьба: если он нарушает предначертание, идет против своей природы, врожденного дара, то идет против воли Неба, совершает самый великий грех, — убивает в себе атмана, свое истинное Я, свое предназначение. Если же нечто отпадает от Целого, то отторгается им как чужеродное, не содействующее общему замыслу — восхождения к Добру, совершенной Гармонии. И это предопределило мировоззренческую парадигму, дух культуры. В XX в. японский писатель Акутагава Рюноске скажет: "Не только свобода воли и рок, но бог и дьявол, красота и безобразие, смелость и трусость, разум и вера — отношение этого должны уравниваться, как чаши весов. Древние называли это золотой серединой — "тюё"⁷. В переводе на английский это — *good sense*. Я уверен, что без этого не достичь счастья. А если и достигнешь, такое счастье обернется злом, как если в жаркий день поддерживать огонь или в холод обмахиваться веером" ("Слова пигмея"). В законе подвижного равновесия (*ва*) — код японской культуры, образа мышления и поведения. Умение принимать во внимание подвижность обстоятельств, перемены привело к ситуационной этике: разумный человек соизмеряет свои слова и поступки с обстоятельствами. Об этом законе подвижного равновесия позволяют судить размышления одного из создателей театра Но — Сэами (1363—1443), как он изложил их в трактате "О преемственности Цветка": вечером, когда царит полумрак, атмосфера *инь* (*инь-ци*), играть нужно оживленно, в стиле *ян*, чтобы уравновесить настроение зрителя. Днем, когда преобладают яркие краски, царит оживление, атмосфера *ян*, играть нужно приглушенно, в стиле *инь*, чтобы

избежать вульгарности, чрезмерности. И так во всем, говорит Сэами, успех каждого деяния зависит от умения уравнивать темные и светлые состояния души". В Тайном учении говорится: следует знать, что всякое совершенство зависит от равновесия *инь-ян*... Душа (*кокоро*) равновесия *инь-ян* приводит к тому, что энергия *ян-ци* порождает *инь-ци*. В этом залог успеха Но". И очень образно об этом рассказано в даосском памятнике "Лецзы". У человека по имени Ши было два сына. Один был сведущ в науках, другой — в военном деле. Первый отправился служить в Ци, второй — в Чу. Оба хорошо были приняты правителями, и их семья благоденствовала⁸.

Сыновья соседа Мэн решили последовать их примеру. Один знаток наук явился к правителю Цинь, но тот был занят сражениями, и ему было не до наук. Он приказал оскотить и прогнать пришельца. Второй сын, знаток военного дела, отправился в Вэй, и тоже неудачно, ибо правитель Вэй как раз полагался не на силу, а на политику невмешательства и за неуместный совет велел отрубить советчику ноги.

Когда искалеченные сыновья вернулись, то стали поносить семейство Ши. Но тот им ответил: "Всякий, кто удачно выберет время, преуспееет. Всякий, кто его упустит, пропадет. Путь ваш тот же, что и у нас, а итоги совсем другие. Не оттого, что действовали неверно, а оттого, что упустили время. Ведь нет среди законов Поднебесной таких, чтоб всегда были правильны, и нет среди ее деяний таких, чтоб всегда были ошибочны. То, что годилось прежде, нынче могут и отвергнуть. А то, что отвергли нынче, позже может пригодиться. Для того, что пригодно, а что непригодно, нет точных правил. И нет рецептов — как пользоваться случаем (не то ли, что греки называли "тюхе"? — Т.Г.), ловить момент и поступать по обстоятельствам. Это зависит от смекалки. А уж коли ее не хватает, то будь вы столь же многознающи, как сам Конфуций, и столь же искусны, как Люй Шан, — всюду, куда ни пойдете, попадете впросак.

Гнев Мэна и его сыновей утих, а с лиц их сошло выражение досады. И они сказали: "Мы все поняли. Не стоит повторять"⁹.

Правда, совершенномудрые не могли оказаться в такой нелепой ситуации, ибо обладали тем, что называется врожденным знанием и высшим качеством, небесной энергией — *цзин*, которая отличается от более грубого *ци*, субстанции простых смертных. Впрочем, в скрытой форме эти *цзин*, тончайшие *ци*, есть в каждом (как "искра божья" Экхарта), но, как сказано еще в одном древнекитайском памятнике "Хуайнаньцзы": "Тот, у кого разум преступает границу (тела), говорит цветисто; у кого благо (*дэ*) выходит из берегов — поступает лживо. Совершенное *цзин* погибает внутри, а обнаруживается это в речах и поступках. И тут неизбежно тело становится рабом вещей.

Тот, чьи поступки лживы, заставляет свои частицы *цзин* устремляться вовне. Но частицам *цзин* есть конец, а поступки не имеют предела, и потому волнуется сердце, замутняется разум, корень приходит в смятение"¹⁰. Иначе говоря, тончайшая энергия *цзин* питает сердце и разум, и, значит, если гибнет *цзин*, человека оставляет разум и отказывает сердце. Более того, пять органов человеческого тела вмещают эту энергию, и если болит печень, нужно подумать о чистоте мыслей. А по Лаоцзы, в *цзин* содержится Истина и Искренность, и, стало быть, отступая от того и другого, губим в себе высшее, выбываем из Бытия.

Итак, согласно даосской модели, изначален не Хаос, а Свет (кит. *мин*), Великое Единое. Изначальное ци гармонично, следуя Дао, мир восходит к Добру. Человека не подстерегает рок, если он действует по "воле Неба", т.е. в соответствии со своими врожденными свойствами (*дэ*), со своим предназначением; тогда и не нарушает общий замысел Вселенной, когда остается верен себе. Если же он не следует своему предназначению и достигнет успеха, то проку и счастья ему все равно не будет, ибо он нарушил закон Дао, закон Целого, скоординированного по воле Неба действия, Небо судит по закону высшей Справедливости, здесь случайности быть не может.

И согласно буддийскому учению, изначальна светлая природа Будды. Все существа, пройдя ряд перевоплощений, нирванизируют, переходят в Нирвану, в состояние абсолютного покоя и блаженства. Этот путь предвещает: "Лотосовая сутра", одна из популярнейших в странах Дальнего Востока, принявших буддизм Махаяны¹¹: "Изначально все дхармы спасены". Человек призван изжить безначальное волнение дхарм — *авидью* (неведение, помраченное сознание), т.е. устранить несовершенство мира, устрояя источник своих личных бед, своих страданий (*дукху*), проистекающих от ложных привязанностей, пристрастий. Все сознательные существа едины в том смысле, что их объединяет общая, заключенная в них Мудрость (*праджня*), которая проявится при правильном поведении, несотворении злого, следовании правильному пути, который у каждого свой, и един с другими. Все сознательные существа потенциальные *бодхисаттвы*¹², будущие будды. В каждом есть изначальная Просветленность.

В каждом теле есть тело Будды, как в каждом моменте жизни заключена Вечность, в одном зерне — Вселенная. "Вы изначально Будды. Вы не становитесь Буддами впервые. В вашем нерожденном сознании нет и толики того, что можно назвать заблуждением... Если у вас есть хотя бы малейшее желание стать лучше, чем вы в действительности есть, если вы даже в малой степени спешите достичь чего-то, то вы тем самым идете против себя Нерожденного"¹³, — говорит буддийский наставник школы Риндзай, Банкэй (1622—1623). Неожиданно, не правда ли? А речь идет об истинном, внутреннем человеке, который есть в каждом и которого заслоняют иллюзии, заблуждения, загрязнения (*клеша*)¹⁴, от которых предстоит очистить сознание, как тому учил основатель школы Линь-цзи (япон. *Риндзай IX в.*). "Будьте хозяином любой ситуации, в которой вы окажетесь, и тогда, где бы вы ни находились, все будет правильно. Объективная ситуация уже не сможет управлять вами, и если даже случится так, что из-за дурной кармы, накопленной в прошлых перерождениях, вы совершили пять неискупимых грехов и оказались в аду, сам ад превратится в океан спасения.

Однако нынешние адепты совершенно не понимают Дхарму и уподобляются баранам, обнюхивающим и облизывающим все, что попадает на их пути. Они не могут отличать раба от господина и не различают, где гость, а где хозяин. Такие последователи... не достойны называться людьми, по-настоящему покинувшими свой дом, а воистину являются обыкновенными домовладельцами". Конечно, Линьцзи нельзя понимать буквально, в простых, казалось бы, словах зашифрован глубокий смысл, малодоступный для непосвященного в буддийскую мудрость. Умейте различать главное в данной ситуации и второстепенное,

истину и ложь. Можно быть хозяином ситуации, если ощущаешь ее дух, но нельзя быть хозяином дома, владельцем чего бы то ни было, ибо это есть связанность, обладание или стремление к обладанию чем бы то ни было, есть несвобода, препятствие на пути. Тогда как "покинувший дом" и становится "хозяином" Вселенной, своим в доме Бытия. Поэтому мудрец учит — не заслонять истинное ложным, большое малым, видеть вещи, как есть, абсолютно честно. И это доступно свободному уму. О какой бы то ни было "судьбе", "роке" здесь и речь быть не может. Человек сам хозяин своей судьбы, если "верит в себя" (*цзы синь*), если ищет Просветление в себе, в своем сознании, зная, что мудрость — *праджня* заключена в каждом, что все одухотворено Единым сознанием, и каждый может черпать из кладовой знания, если догадается открыть дверцу усилием собственного духа. И это противоположно антропоцентрической модели западной эйкумены, когда человек вообразил себя "домовладельцем", хозяином Вселенной и потерял к ней дорогу, воздвигнул препятствия на пути к Свободе. "Если бы Адам не отпал от Тебя, не излился бы из его чрева этот морской раскол, род человеческий, предельно любопытный, неистово надменный, неустойчиво шаткий" (Бл. Августин. "Исповедь", XIII, 20, 28).

И японский буддист Догэн (XIII в.) говорил: если Просветленность не в тебе, то где же? Разве не в шуме бамбука путь к Просветлению? Не в цветении сакуры озарение души? И Линьцзи четыре века до него взывал, обращаясь к ищущим Истину: "Изучающие Путь! Для того, кто сейчас находится здесь, перед глазами, одиноко сияющий ясным светом и слушающий (мою Дхарму), для этого человека нигде нет преград. Он беспрепятственно проникает в десять сторон света и в три мира¹⁵, везде и всюду сохраняя полную свободу. В любой объективной ситуации он не попадает в зависимость от этой ситуации, ибо внешние обстоятельства не могут управлять им. Он мгновенно проникает в суть каждой вещи, насквозь пронизывая мир (дхармадхату); встретив Будду, он говорит с Буддой, встретив патриарха, беседует с патриархом, встретив архата, беседует с архатом, встретив прета, беседует с претом. Он свободно странствует по земле разных государств, повсюду спасая своими наставлениями живые существа, и где бы он ни был, он никогда, ни на одно мгновение не отходит от своей истинной природы. В любой ситуации он остается совершенно чистым, пронизывая сиянием (этой чистоты) десять сторон света и проникая в единую и всеобщую таковость (бхуга-татхата) всех дхарм"¹⁶.

Таков и Дао-Человек, свободен и вездесущ. И неудивительно, *чань* буддизм (япон. *дзэн*) вообрал в себя даосские черты. Но в буддизме больше значения придается личной ответственности за свои деяния, идее Кармы. И это слово по неведению переводят порой, как "судьба". Но есть принципиальное отличие: в карме абсолютно отсутствует момент случайности. Карма — это найитое в прежних существовании, наработанное, содеянное (от санскр. корня "*кри*" — делать; дело, поступок), унаследованное человеком в его настоящем рождении. Можно сказать, это абсолютная Справедливость, нравственный закон (нравственный императив, по Канту), генетическая память, которая совершенно беспристрастна, ибо образуется подсознательно. Поступки прошлой жизни слагают элементы дхармы нового существования, входят в субстрат данной личности. После промежуточного бытия вновь накапливается энергия для дальнейшего существования, предоставляющего человеку, который ведает, что тво-

рит, искупить или отработать свою карму, избавляясь сознательно от плохого осадка, от греха на нашем языке, от тварности. По определению буддолога Божьей милостью О.О. Розенберга, карма — формирующая сила, активность сознания, располагает элементы вместе с переживаемым личностью материальным миром, который есть составной элемент личности, результат индивидуальной кармы¹⁷. «Карма иногда сближается с понятием судьбы, рока, и, действительно, она отчасти напоминает наше понятие "удела", "доли": человек страдает и живет в таких-то условиях — "такова его карма" ... При этом имеется в виду, что каждый поступок имеет определенную этическую ценность, положительную или отрицательную, соответственно которой человек будет награжден или наказан либо уже в этой жизни, либо в будущей... Карма определяется как "четана" и ее производное¹⁸. Так называемая "четана" указывает на то, что происходит в сознании, прежде чем мы совершаем какой-либо телесный или словесный акт... в мыслях уже имеется что-то, что потом принимает форму того или другого движения или слова. Это что-то есть мысленная карма»¹⁹.

Учение о карме напоминает человеку: он не должен забывать о том, что его развитие продолжается и после того, как данное существование закончилось, и что придется за все отвечать, и ни одно его деяние не останется незамеченным. Представление о том, что мыслительная энергия, субстрат сознания (по Бергсону), или душа, не исчезает, но продолжает жить и после того, как освобождается от тела, древнего происхождения. В этом не сомневались и философы-досократики; скажем, Гераклит: "Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубокоим она обладает Логосом" (В, 45). Или Пифагор, в изложении Порфирия: "...по его словам, душа бессмертна, но переходит в тело других живых существ; все происходящее в мире снова повторяется через определенные промежутки времени, но что ничего нового вообще не происходит и что все живые существа необходимо считать однородными между собой. Говорят, что эти учения впервые принес в Грецию Пифагор". Принес, как известно, с Востока. Еще отчетливее эти мысли у ученика Пифагора — Эмпедокла:

Но и другое тебе я поведаю: в мире сем тленном
Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти:
Есть лишь смешенье одно с размещеньем того, что смешалось,
Что и зовут неразумно рождением темные люди.
Глупые! Как близорука их мысль, коль они полагают,
Будто действительно раньше не бывшее может возникнуть...
Ибо из вовсе не бывшего сущее стать неспособно

(*"О природе"*, 8—12).

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной.

(*"Очищения"*, 117)

Или Плотин: "Я недоумеваю, каким образом некогда и сейчас я нисхожу и каким образом некогда душа моя оказалась внутри тела, оставаясь тем же, чем являлась само по себе, хотя и находясь в теле. Гераклит, который побуждает нас искать ответа на этот вопрос, полагая "роковые чередования" противоположностей, сказав о "пути вверх—вниз" (ср. фр. 33ф, 56а)... предоставил нам

догадываться самим, не потрудившись разъяснить смысл своих слов, вероятно намекая на то, что следует искать у самих себя, подобно тому как и сам он искал и нашел". (Плотин. "О нисхождении души в тело" [IV, 8]). Плотину же принадлежат слова: "Всякая душа является и становится тем, что она созерцает" (Энн., IV, 3, 8). Он же говорил о Мировой Душе, как о "свете от света" (Энн., IV, 4, 3). И это близко Бл. Августина: "Велика она, эта сила памяти, Господи, слишком велика! Это святилище величины беспредельной. Кто исследует его глубины! И, однако, это сила моего ума, она свойственна моей природе, но я сам не могу полностью вместить себя. Ум тесен, чтобы овладеть собой же" (Св. Августин. Исповедь [X, 8,15]).

Карма и есть память, которая не дает покоя душе (сознанию) и возвращает ее на землю до тех пор, пока душа совсем не очистится и не будет в ней один Свет, пока не гармонизируются все связи, ибо основная причина страдания (дукхи) дисгармония сущего. Цель буддизма, таким образом, не отсутствие бытия, а отсутствие суетности, ложного бытия, вибраций дхарм, — достижение покоя, Бытия в Покое, который изначален, как и Свет, что и предполагает избавление от кармических клеш. Существует личная, национальная, космическая карма, и об этом можно сказать словами Вильгельма фон Гумбольдта: "Субъективность отдельного индивида снимается, смягчается и расширяется субъективностью народа, субъективность народа — предшествующими и нынешними поколениями, а субъективность этих последних — субъективностью человечества вообще"²⁰. Отработать личную карму — значит, избавиться от эгоцентризма, сосредоточенности на себе, на своем маленьком, вторичном "я". Сосредоточиваясь на себе, эгоцентризм приходит в противоречие с законом Целого и рано или поздно выпадает из Бытия, отторгается им как чуждый элемент. То же самое с отдельным народом: если он болен национальным эгоцентризмом, то так же отторгается Целым и начинает саморазрушаться под действием законов энтропии. И то же самое с человечеством: если человечество берет на себя право бездумно вторгаться в космическое пространство, не считаясь с его законами, то неизбежно отторгается им. То есть, одно не может посягать на Свободу другого, на индивидуальную природу сущего, ибо у каждого свое предназначение, свой Путь, следуя которому мир восходит к Добру, которое изначально (как и Благо неоплатоников).

Тогда приходит избавление от Судьбы, слепого Рока, когда приходит осознание того, что невозможно ущемлять природу отдельного, ибо через неповторимую, индивидуальную душу происходит всемирное общение и достигается Гармония. "В индивидуальности, — по Гумбольдту, — заключена тайна всего бытия". Лишь через полное раскрытие индивидуальной природы, внутренней формы, достижимо царство Свободы, Единство высшего порядка, или положительное Всеединство (по Вл. Соловьеву). Похоже, человеческая мысль приближается к осознанию единичного, как знаку Единого, вечного. Истина не исчисляется, ибо Истина есть Целое, а Целое, как известно, недоступно дискурсивному разуму, формальной логике. Проблема Целого, Истины и Свободы подводит к обновленному сознанию, которое можно назвать Мудростью, пусть одни называли "праджней", другие "софией", но это уже будет не "любовь к софии", а "пребывание в ней", не знание об истине, а жизнь в Истине. Человек же достигший Просветления, изживший свою карму, не зависит ни от какого

рока, ни от какой случайности. Его действия свободны и гуманны, свободный ум гуманен, иначе, если посягает на чью-либо свободу, не может быть свободным. Потому действия мудреца и называют "необусловленными" необходимостью (акарма).

Тому, что сознание подошло к этому пределу, за которым начинается Свобода истинная, а не мнимая, свобода дикарей, есть немало свидетельств и в современной философии, и в искусстве. Осмысление нового зона, на грани которого стоит человечество, по крайней мере его просвещенная часть, в высшей степени характерно для русской философии начала века, отторгнутой попавшим в беду отечеством, но ныне возрождающейся в умах "блудных сыновей" России. Можно напомнить такие мысли Н. Бердяева: "Личность не вмещается в непрерывный сплошной процесс мировой жизни, она не может быть моментом или элементом эволюции мира... Личность есть прорыв, разрыв в этом мире. Человек есть личность не по природе, а по духу... Личность не есть часть универсума, универсум есть часть личности, ее качество. Таков парадокс персонализма. Личность — экзистенциальный центр мира". И это созвучно истинному Я в буддизме. Сознание начинает идти не от общего к частному, а в самом частном видит уникальное проявление Божьего промысла или закона Целого, самого Бытия. Говоря словами Ф. Степуна: "Что такое причинность? — мертвая судьба. Что такое Судьба? — органическая логика бытия"²¹. Наконец, обретается точка отсчета, мера вещей: человек обретает себя, когда перестает мнить себя центром Вселенной. Тогда и обретает этот центр в себе. Сознание начинает отражать не мир теней, как в платоновской пещере, а истинно сущее, каждое явление в его Таковости, его истинной природе. И не только Личность самоосознается таким образом, но и нация: "Личность не часть нации, национальность есть часть личности и находится в ней, как одно из ее качественных содержаний. Национальность есть питательная среда личности. Национализм же есть форма идолопоклонства и рабства, порожденного экстерииоризацией и объективацией".

Иначе говоря, путь к Свободе — через обретение себя, своей истинной природы, своей индивидуальности, о чем бы ни шла речь. Идет процесс индивидуализации отдельных сущностей, будь то звук, слово, человек, нация: переход из "царства необходимости" в "царство Свободы" (хотя и эти понятия, видимо, отойдут, как неадекватные процессу). Это высвобождение сущностей не могло произойти при прежнем, "метафизическом" типе мышления, разорвавшего одно Бытие на две половины. Дух знает лишь единичное. Тирания общего над единичным привела к бездуховности. Потому свободу от рабского сознания Бердяев связывает с изменением самой структуры сознания: "Истина в том, что реальное, существующее сингулярно, общее же не реально. Универсальность отдельного человека мы постигаем не через отвлечение общих нам человеческих свойств, а через погружение в его единичность"²².

Эти предощущения, предчувствие нового зона, — фазы свободного существования, несмотря на весь ужас происходящего в России в преддверии 20-х годов нашего века, позволили еще одному замечательному философу, Вл. Эрну, сказать: "История мира — это органический процесс, и как бы зло не торжествовало в промежуточных фазах его, конец, к которому придет он, будет уже окончательной, полной и верной победой Добра"²³. В самом деле, если Зло

не изначально, не имманентно Бытию ("Доколе дьявол был светлым ангелом, он обитал на небе". — Мф., 24, 1), значит оно не вечно. Все возникшее, имеющее причину, подвержено исчезновению — по учению Будды. Зло будет убывать по мере очищения, расширения сознания, что доказывает теперь и наука, обретающая целостность. И Это будет, ибо соответствует закону Бытия, закону Целого, сколь бы ни мешал этому процессу нечестивый ум. Энтелехия, благо Целого, имманентны Бытию, есть обещание Свободы, когда каждая сущность обретет себя, свою полноту. А значит, Восток и Запад не случайно притягиваются друг к другу в наши дни: только разное, реализовавшее себя, может прийти в Единство. Восток и Запад самопознаются друг в друге, помогая друг другу изживать свою карму и выполнить вселенское назначение: привести мир к Истине, человека — к предназначенной ему Свободе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 231.
- 2 Шеллинг. Философия искусства. М., 1966. С. 400.
- 3 Даодэцзин ("Книга о Дао и Дэ") цит. по: Сочинения китайской классики. Токио, 1968. Т. 6.
- 4 Ицзин ("Книга Перемен") цит. по: Сочинения китайской классики. Т. 1. С. 489.
- 5 Ван Чун — китайский мыслитель I в., сохранился его трактат "Лунь хэн" (см. о нем в кн.: Петров А.А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954). В те годы так предпочитали называть китайских мудрецов вопреки их воле.
- 6 Луньюй ("Беседы и суждения") Конфуция цит. по: Сочинения китайской классики. Токио, 1965. Т. 2, 3.
- 7 Чтобы иметь представление, о чем идет речь, можно привести слова Конфуция: "Учтивость без чувства меры (*ли*) приводит к суетности. Осторожность без *ли* оборачивается трусостью. Храбрость без *ли* порождает смуту. Прямота без следования *ли* становится грубостью" (Луньюй, VIII, 2).
- 8 Полное собрание сочинений японской классической литературы. Токио, 1973. Т. 51. С. 238.
- 9 Цит. по: Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. М., 1987. С. 149.
- 10 Цит. по: Померанцева Л.Е. Поздние даосы. М., 1979. С. 137—138.
- 11 Махаяна ("Большая колесница") — северная ветвь буддизма, распространена в странах Дальнего Востока — Китае, Тибете, Японии, Корее, Монголии. В отличие от Хинаяны ("Малой колесницы") — южной ветви буддизма (Индия, Цейлон, Бирма) несет идею всеобщего спасения, ибо все обладает природой Будды.
- 12 Бодхисаттва (санскр. *бодхи* — Просветление, *саттва* — существование; просветленные существа). По определению Розенберга: "Отдельные капли очищаются самостоятельно, и бесчисленным из них уже удалось достичь прозрачности, пристать к берегу, найти покой... личности, которые еще не пристали к берегу, но в которых совершилось просветление "бодхисаттвами"... они могли бы вступить в покой, пристать к берегу, но добровольно отказываются от этого и возвращаются в пучину для того, чтобы помочь другим, еще помраченным" (Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 33).
- 13 Цит. по: Suzuki D.J. Zivingly Zen. L., 1950. P. 177—178.
- 14 Клеша — букв. "загрязнение" сознания низменными страстями: гнев, зависть, злоба, лживость, надменность, суетность и т.п.
- 15 Три мира — мир чувств, мир чистых форм и мир, лишенный форм.
- 16 Цит. по: Абаев Н.В. Чань буддизм. Новосибирск, 1989. С. 230—231. Архат в буддизме Хинаяна — личность, достигшая спасения. Прета — вечно голодный, алчущий дух, обитает в одном из шести миров сансары, в аду. Татхата — Таковость, истинная природа вещи, естественность, — абсолютная реальность, скрытая в феноменах.
- 17 Элементы или скандхи, которые образуют тело человека, органы чувств, но также и поступки, действия.

- ¹⁸ По определению Розенберга, "четана" можно понимать как "помыслы", которые проявляются в "содеянном". Тело, совершающее то или иное действие, является комплексом элементов, слагающих личность, совокупностью пяти скандх. Четана или карма — формирующая сила, действующая в пределах данного комплекса дхарм (Труды по буддизму. С. 170).
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Цит. по: *Рамишвили Г.В.* От сравнительной антропологии к сравнительной лингвистике // Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 316.
- ²¹ Цит. по: Освальд Шпенглер и Закат Европы / При участии Н.А. Бердяева, Я.М. Букишпана, Ф.А. Степуна, С.Л. Франка: Сб. М., 1922. С. 8. 1922-й год знаменательный, отбросивший умственную жизнь России на много веков назад. Философ добавляет: "История есть мир, цветущий в образе. Таким знали мир Платон, Рембрандт, Гете. Созерцать — значит добывать из мира историю. Познавать — значит добывать из мира природу. Природа — есть мир, увядший в понятии" (*Степун Ф.А.* Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 9).
- ²² *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 20—21, 138, 64.
- ²³ *Эрих Вл.* Борьба за логос. М., 1915. С. 244.

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ "СУДЬБЫ" У ФРАНЦУЗСКИХ ЭНЦИКЛОПЕДИСТОВ

Н.Ю. Бокадорова

Энциклопедическое движение XVIII в., по выражению Вольтера, само по себе было отражением судьбы европейской культуры и науки. Европейская традиция по своей природе никогда не была однородной и замкнутой. Это тонко подметил В.В. Розанов, определивший "христианскую цивилизацию" как "полное слияние в нас самих и во всем, что мы делаем и что создаем, элементов семитического духа с элементами духа арийского"¹. Единство и вместе с тем постоянное противоборство в европейской культуре этих двух начал приводило к тому, что у европейцев-христиан не было однозначных представлений о многих фундаментальных понятиях философского толка. А обратили на это внимание и стали критически изучать это явление впервые именно энциклопедисты, хотя их обоснования критического анализа христианской культуры отличались от розановской трактовки. В самой природе христианства было заложено некое дискуссионное начало, оно «всегда должно было заниматься апологетикой и обличением, так сказать, "объясняться" с миром и с самим собой. Недаром "боевой", т.е. динамичный, антитрадиционализм и атеизм явился на почве, подготовленной христианской традицией, которая веками разрабатывала идейные основания для своих собственных исторических оппонентов»².

Думается, что в своих «Западно-восточных размышлениях», цитируемых выше, С.С. Аверинцев, знаток греко-латинской античности и древнегреческой литературы, равно как и европейской христианской цивилизации, объяснил нам суть европейского "вольнодумства", которое "как пассивный скепсис было известно повсюду – в языческой античности, на Востоке; но под воздействием христианских ферментов вольнодумство впервые становится активным и революционным"³. "Вольнодумство" французских энциклопедистов было одновременно и "пассивным скепсисом" и революционным переворотом в европейском мышлении. Именно энциклопедисты создали ту "всеевропейскую публику", тех образованных светских людей, которые вне духовного сословия и ученой касты стали носителями нового способа мышления⁴. Этот способ мышления, "противоречиво совмещающий характеристики старого и нового рационализма", позволяющий выражать новое содержание в сугубо риторических формах⁵, особенно ярко проявляется в отношении энциклопедистов к основным философским и теологическим понятиям, особенно к тем понятиям, которые лежат между религией и наукой. Возвращаясь к В.В. Розанову, можно было бы снова вспомнить его суждения о "полном слиянии в нас самих... элементов семитического духа с элементами духа арийского", что приводит к осознанию исторической судьбы европейцев, когда они, не сознавая, постоянно и с "безумным упорством" стремятся разделить в себе и в своей жизни эти элементы, как нередко они смотрят на такое разделение как на успех в истории, как на ее прогресс. И воистину "печальным примером подобного разделения могут служить взаимные отношения между религией и наукою, о которых одни с сожалением, другие злорадно, но все с одинаковою уверенностью говорят, что они не могут быть

ничем иным, как только борьбою: заблуждение глубокое, основанное на непонимании всего хода истории"⁶.

При изучении творчества французских энциклопедистов XVIII в. в современном гуманитарном мышлении необходимо отказаться от стандартов и клише, сложившихся в истории европейской науки и философии, особенно от апологетики энциклопедизма, характерной для марксистской и левосоциалистической истории философии. На примере понятия судьбы и "поля" понятий, связанных с идеей судьбы, мы попытаемся раскрыть отношение энциклопедистов к европейской культуре и к конструируемому ими энциклопедическому канону "нового всеевропейского мышления".

Аббат де Фелис, автор двадцатishеститомной "Энциклопедии, или Универсального рационального словаря" 70-х годов XVIII в., отмечал, что "у христиан нет достаточно четкой доктрины относительно судьбы"⁷.

Собственно, христианская традиция не могла принять до конца идею "астрологической", или "халдейской" судьбы, ибо она противоречила понятию Божественного промысла, или Провидения. Для христианской Европы античная философская традиция являлась определяющей в отношении трактовки "судьбы" и всего поля понятий, связанных с ней. Основы подобного отношения были заложены еще у Боэция, особенно в его трактате "Утешение философией". "Провидение и судьба, хотя и различаются, однако взаимосвязаны между собой. Порядок судьбы вытекает из простоты провидения... Бог в своем провидении располагает единственным и непреложным образом того, что должно свершиться. Судьба же предписываемое провидением направляет относительно времени и места. И не важно, ткет ли она свою нить с помощью духов, близких к божественному провидению, или с помощью мировой души, или послушной ей природы посредством движения небесных светил, или силой ангелов, или хитростью различных демонов, с помощью чего-то одного из этого или же посредством всего этого вместе взятого, очевидно, что провидение есть простой и неизменный образ всего того, что предопределено к воплощению, судьба же представляет собой беспрестанно меняющееся сплетение и временной порядок того, что Бог в своей простоте располагает к возникновению"⁸. Мы осмелились здесь привести столь длинную цитату для того, чтобы подтвердить известную неопределенность христианской концепции судьбы, представляющей собой характерный "коктейль" языческой античности и христианских идей о Божественном провидении.

Дополнительность христианского и антично-мифологического мировоззрения европейцев очевидна для эстетики Возрождения, барокко, классицизма и всех других стилей изобразительного и прикладного искусства и архитектуры Европы. "Мифориторическая система средневековья в разных уголках Европы точно так же перерабатывает и совмещает язычество и христианство, создавая разнообразные формы синкретизма, где религии, совершенно исключают друг друга в абстрактно-теоретическом плане, сосуществуют. И "ложные" боги тоже наделены своим мифориторическим бытием, их не просто нет (абстрактно), но они мифориторически живы... Греческим богам придана именно такая мифориторическая жизнь: как бы есть то, чего как бы нет... и истинность христианства доказывается таким парадоксальным способом... что ложные боги объявляются в некотором смысле существующими и даже добровольно склоняющимися перед единственно истинным божеством"⁹.

В "Энциклопедии" Дидро и д'Аламбера судьба как понятие "моральное" и "метафизическое" управляется прежде всего "провидением" (Providence), "влекущим неизбежность события"¹⁰. Говоря о судьбе, энциклопедисты неизменно переходили к концепциям греко-латинской античности, к языческим философам, ибо понимали: для последних "судьба" была реальностью, более того, она была для них "скрытой и невидимой добродетелью, которая с непостижимой мудростью управляет тем, что кажется нам случайным и неуправляемым"¹¹. А дальше следует вывод: "...и это есть то, что мы называем Богом"¹².

Вот где разгадка "христианского" атеизма энциклопедистов. Они ищут Бога не только через Разум и в логике Бытия, они ищут его в онтогенезе европейского мировоззрения, в языческом античном мышлении.

Энциклопедисты – не атеисты вообще, они скорее противники католицизма с его пышными обрядами, но они и не сторонники реформированного христианства, ибо им чужд фанатизм. Они скептически относятся и к Священному Писанию, и к Священному Преданию, а статью "Бог" в своей энциклопедии конструируют из записок господина Формея, французского публициста и философа, родившегося и выросшего в семье французских беженцев в Германии. Высланные из Франции в эпоху Людовика XIV, сторонники французской реформационной церкви являлись носителями особой антиабсолютистской и антикатолической психологии, неся в себе тот заряд ненависти против нравов королевского католического Двора, против его обрядовой пышности и "рассеянности", который был необходим энциклопедистам в качестве "искры" для возгорания лавинной ненависти третьего сословия к старым феодально-аристократическим порядкам в Европе. Вольтер и энциклопедисты искали "судьбу" Европы, размышляя о просвещенном монархе при дворе Фридриха II, или же самими придуманного и с удовольствием игравшего отведенную ему роль "просвещенного" короля. Но какой Европы? Европы энциклопедистов, "французской" Европы, т.е. той Европы, которая мыслила категориями "всеευропейского" рационального мышления, в полной мере приняв "второе рождение" европейского рационализма. Для просвещенного европейца XVIII в. родившийся заново и преобразованный рационализм аристотелевско-античного толка с его Пантеоном языческих богов был почти обязательной принадлежностью жизни, творчества и воображения вообще. Сейчас нам кажутся навязчивыми постоянные аллегории и присутствие мифориторического компонента в текстах авторов XVIII – начала XIX в., но ведь мы живем уже в другом интеллектуальном климате, в другой исторической "эпистеме"¹³.

В "Энциклопедии" Дидро и д'Аламбера критически оцениваются и "расслаиваются" многие понятия христианского мировоззрения. Энциклопедисты стремятся, зачастую бессознательно, выделить греко-латинские ("арийские" по Розанову) и "семитические" элементы в христианском мышлении, веруя, что таким образом они прольют свет на эти понятия, выведут их в сферу Разума. Судьба у энциклопедистов, строго говоря, может трактоваться двояко, как судьба "астрологическая", или "халдейская", и как судьба "стоическая" (по стоикам и Цицерону)¹⁴. Но только в этих двух своих истоках и смыслах *судьба* как понятие и как категория культуры является для энциклопедистов чем-то определенным и поддающимся анализу с точки зрения рационального мышления. Собственно же христианская *судьба* как категория мышления представляется просветителям

XVIII в. столь неясной и запутанной, что в ее реальности они вообще рискуют усомниться. И действительно, эта христианская категория, как и многие другие, отсутствует в "дважды рожденном" просветительском рациональном мышлении, будучи замещенной на уровне научного мировоззрения концепцией детерминизма, а на уровне художественного творчества обретая полную свободу интерпретации.

Эпоха Просвещения является тем рубежом, после которого Европа и европейцы перестают активно владеть всей античной символикой, в том числе и символикой судьбы (Мойры, Парки, Фортуна и т.д.). Язык богов и богинь античной мифологии с их атрибутикой, которым владели образованные европейцы до конца XVIII – начала XIX в., постепенно начинает отмирать и уходить в прошлое вместе с концом риторической культуры¹⁵.

Идея судьбы не только сдвигается "в сферу обывательских представлений"¹⁶, но и начинает с эпохи романтизма связываться с народными поверьями, становиться принадлежностью носителей народной культуры¹⁷. Отсюда отрицательное отношение ко всем типам "испытания судьбы" и с научной, и с современной христианской точки зрения. Гадать, ворожить, влиять на судьбу в постпросвещенческом мировоззрении можно только на почве народной культуры, тогда как дивинация возможна в пределах как классической халдейской астрологии, так и в пределах астрологий, неизвестных традиционной европейской культуре (индийской, китайской, американо-индейской и т.д.)¹⁸.

Фортуна с ее атрибутами (колесом, рогом изобилия, шаром, повязкой на глазах) была явно живым образом для просветителей, тогда как для современного европейца это маркированный архаикой образ. Отсюда его стилистическая окрашенность в современном языке ("колесо Фортуны повернулось...", ему "подфартило" и т.д.). Диапазон стилей: или высокое до выпренности, или низкий стиль.

Что же касается семантического поля судьбы у французских энциклопедистов: Destin–Fatalité–Providence–Nécessité–Liberté–Predestination – то лишь два понятия из этого ряда "Nécessité" и "Liberté" по-настоящему волнуют их и являются для них "живыми". Понятия же, связанные с Божественным Провидением, фатумом, фатализмом, предназначением, или предопределением, судьбы, являются для них скорее областью необходимой атрибутики европейского мышления, нежели областью реальной философской рефлексии. И это не удивительно, ведь только Разум руководит энциклопедистами и ведет их "во тьме средневековых предрассудков" (Д. Дидро).

А все, что связано с "судьбой", есть область некоего изначального жребия, Божественного не-логосического речения, т.е. того слова, которое выше понимания разумом и должно быть как Божественное провидение скрыто от человека. Энциклопедисты в отличие от марксистов не отрицали возможности существования судьбы и провидения, а просто были к ним равнодушны как к понятиям, недоступным четкому анализу с позиций логики и разума.

Отдавая дань символике судьбы, живя в мире живописи, книги и садово-парковой архитектуры, наполненной аллегориями и образами античной мифологии, энциклопедисты, не только равнодушные к христианству, но по сути и враждебные ему ("Война богов" Э. Парни – своеобразное следствие вольтерианства и торжество духа энциклопедизма), видели основного врага в мистике и

окультизме, хотя и провозглашали терпимость. Внедряя в сознание широких слоев общества "научное", а по сути ограниченно-рационалистическое мировоззрение, они упорно вели европейцев к кошмарной для христиан мысли о том, что человек является хозяином своей судьбы. Тем самым вбивался клин между европейцами-христианами и европейцами-материалистами. Они превращались в два враждебных лагеря, в людей, говорящих на разных языках. Это замечательно выражено у М. Булгакова в первой главе "Мастера и Маргариты". На вопрос Неизвестного о том, что "ежели Бога нет, то... кто же управляет жизнью человеческой и всем вообще распорядком на земле?", носитель вульгарно-материалистического мировоззрения, одним из источников которого явился просвещенческий материализм, поэт Иван Бездомный, "поспешно" и "сердито" отвечает: "Сам человек и управляет". И тогда в ответе Неизвестного несокрушимой вселенной симфонией звучит приговор такому мировоззрению, несостоятельному перед законами Мироздания и Бытия. Судьба христианская, рука об руку с судьбой "астрологической" и с судьбой "стоической" снова вступает в свои права, оспоренные энциклопедистами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Розанов В.В. Место христианства в истории // Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 44.
- ² Аверинцев С.С. Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Восток–Запад. М., 1988. С. 39.
- ³ Там же. С. 39.
- ⁴ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 4.
- ⁵ Там же. С. 12.
- ⁶ Розанов В.В. Указ. соч. С. 44–45.
- ⁷ *Félice, abbé de*. Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné. Yverdon, 1773. Т. 7.
- ⁸ Бозций. "Утешение философии" и другие трактаты. М., 1990. С. 265–266.
- ⁹ Михайлов А.В. "Античность как идеал и культурная реальность XVIII–XIX вв. // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 314–315.
- ¹⁰ Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. P. 1754. Т. 4. Р. 896.
- ¹¹ Ibid.
- ¹² Ibid.
- ¹³ См.: Аверинцев С.С. Два рождения...
- ¹⁴ См.: Encyclopédie... Т. 4. Р. 896.
- ¹⁵ "Рубеж XVIII–XIX вв. – переломный в истории европейской культуры период, период критический, в течение которого огромные пласты культурной традиции – то, что идет из глубины времен, и то, чему полагается теперь начало, – приходят в столкновение, сосуществуют на самом тесном временном пространстве. ...Античность участвует в самом бытии этого этапа европейской культуры, участвует в логике его движения, приводящего к слову.
...В каком смысле античность еще не умирала, а жива и реально присутствует в культурном развитии рубежа XVIII–XIX вв.? Есть ли такая прямая и непосредственная, не прерывающаяся линия преемственности? Надо думать – есть; такая линия – риторика, но не в узком смысле, как техника слагания речи, а в смысле широком..." (Михайлов А.В. Указ. соч. С. 308–309).
- ¹⁶ Аверинцев С.С. "Судьба" // ВСЭ. Т. 25. С. 56.
- ¹⁷ Энциклопедическая традиция XVIII в., уделяя большое внимание греко-римской культуре, обходила молчанием собственно народную, бытовую культуру и поверья античности. Напротив, энциклопедия "Ларусс" XIX в. уделяла народным пластам культуры значительное место. В статье

"Дивинация", на которую имеются отсылки в статье "Судьба", приводятся 24 основных типа гадания эпохи конца Рима. Среди них аэромантия, арифмомантия, беломантия, капномантия, катоптромантия, клейдомантия, сиромантия, дактиломантия, геомантия, гидромантия, лампадомантия, некромантия, нефеломантия, онейромантия, пиромантия, ксиломантия и другие гадания. Уже простое перечисление субстанций гадания: воздух, числа, стрелы, дым, зеркала, ключи, воск, пальцы и кисти рук, земля, вода, лампы, трупы, облака, сновидения, огонь, дерево (соответственно приведенным выше типам гаданий) говорит о том, что в позднеримской культуре существовал вполне совместимый с языческим мировоззрением "язык" окружающей природы и предметов быта, характерный для народной культуры вообще. Этот "язык" благодаря особой роли, которую играла культура Древнего Рима в Европе, был частично окультурен, и вошел в быт романских народов через романский суперстрат. Субстратная народная культура романской Европы частично восприняла этот язык, но вследствие христианизации не успела его развить и культивировать. До эпохи романтизма в Европе языки народной культуры существовали в мире, изолированном от литературно-письменной риторической культуры, и лишь в XIX в. европейская литературная культура допускает в сферу своих интересов и рефлексии "дух народа".

- 18 В XIX в. предпринимается ряд попыток создания ненародных, наукообразных систем дивинации, в частности, широко распространенная и модная во второй половине XIX в. спиритическая теория.

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В КОНТЕКСТЕ РАЗНЫХ КУЛЬТУР



О СЕМАНТИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ В ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ НАИМЕНОВАНИЯХ СУДЬБЫ

Г.М. Яворская

Представления о судьбе в индоевропейских языках отражены в виде многочисленных наименований, во многих случаях генетически не связанных между собой. Раздробленность семантических полей, относящихся к обозначению судьбы, энантиосемичность многих лексем создают сложную и противоречивую картину, затрудняя семантические разыскания в этой области и одновременно привлекая богатством материала и его насыщенностью значимым смыслом. В то же время в значениях слов, обозначающих судьбу, несомненно существует определенная общность, что в конечном итоге и позволяет говорить о концепте судьбы. Эта общность проявляется не только на уровне абстрактного значения "судьба", которое, собственно, и является предметом изучения и истолкования, но и на уровне окружающих его значений, вступающих со значением "судьбы" в определенные отношения. Такие связи определенным образом организуют данное смысловое поле.

Один из возможных подходов к исследованию поля судьбы может состоять в анализе устойчивых связей, которые вычлениются в принципах обозначения судьбы в индоевропейских языках, т.е. обнаруживаются в формировании данного значения. Речь идет о существовании сходных моделей семантической мотивации в генетически не связанных лексемах. Это явление давно привлекает внимание исследователей, прежде всего этимологов, в связи с необходимостью обоснования семантической стороны этимологических сближений¹. Однако такого рода факты могут быть рассмотрены и в несколько иной перспективе. Поскольку семантические параллели свидетельствуют о повторяющихся, т.е. наиболее устойчивых семантических связях, их, очевидно, можно рассматривать в качестве ключевых в организации смыслового пространства как с точки зрения реконструкции некоторого исходного "концептуального состояния", так и в связи с дальнейшим развертыванием семантического (и ассоциативного) потенциала обозначающих судьбу лексем. Такое развертывание обнаруживается, в частности, на уровне регулярной полисемии, во фразеологии и, перерастая рамки поуровневого рассмотрения, в фольклорных и художественных текстах. Мы попытаемся проанализировать лишь две семантические модели: "смерть" – "судьба" и "слово (речь, говорение)" – "судьба", являющиеся достаточно показательными, хотя не столько в плане широты охвата конкретных лексем, сколько в плане своих семантических потенций, или, используя термин А.Ф. Лосева, "смысловой заряженности". Следует также отметить, что семантические связи судьбы со "смертью" и "словом" отражены не только в индоевропейской, но и в

древнемесопотамской и древнеегипетской традициях², что подтверждает их глубокую архаичность.

Семантическая связь "судьбы" и "смерти" обнаруживается на индоевропейском уровне. По мнению Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова, уже в индоевропейский период существовало обозначение смерти как неотвратимого рока, смерть рассматривалась как "предопределенное заранее несчастье, постигающее человека". В соответствии с их реконструкцией для общеиндоевропейской основы *Hepk^[h]/^hHnek^[h] предполагается значение "смерть, мор" и "судьба, принуждение". Продолжением ее является, в частности, греч. ἀνάγκη "принуждение, необходимость; судьба, рок" (от редуцированной основы *Hnk^[h]), в дальнейшем Ананкэ – божество необходимости в греческой мифологии, мать Мойр, богинь судьбы (от этой же основы в состоянии II происходят др.-инд. *naśyati* "умирает; исчезает"; авест. *nasyeiti* "нужда, несчастье", *nasu-*, "труп", гр. *vékus*, р.п. *vekrós* "труп", лат. *nex*, р.п. *necis* "смерть, убийство")³. Таким образом, идея предопределенности, неотвратимости оказывается изначально связанной со смертью.

В качестве параллели семантическому переходу "смерть" – "судьба" может быть рассмотрено гр. κῆρ, в семантике которого значение судьбы мотивируется значением смерти, хотя и не на уровне первоначальной мотивации слова. Эта лексема употребляется в текстах со значениями "смерть", "судьба", "демон". В "Илиаде" (XXII, 209 и сл.) Зевс взвешивает на весах два жребия смерти (две керы) Ахиллеса и Гектора. В "Илиаде" же встречается персонифицированная Кера (XVIII, 535 и сл.) в описании поля битвы:

Рышут и Злоба, и Смута, и страшная Смерть (κῆρ) между ними:
Держит она то пронзенного, то непронзенного ловит,
Или убитого за ногу тело волочит по сече;
Риза на персях ее обгазовлена кровью людскою,

а также (XII, 326) во мн.ч. κῆρεζ θανάτοιο μιρίαι "бесчисленные смертоносные Керы"⁴. Постоянные эпитеты Керы μέλαινα, ὀλοή, χακή – "черная, страшная, злобная". Как нарицательное это имя употребляется преимущественно в значении "смерть", особенно "смерть насильственная". Существуют различные, иногда необоснованные⁵ этимологии этого слова, но наиболее приемлемым представляется его сближение с глаголом κεῖρω "стричь/волосы/", но также "истреблять, уничтожать", восходящим к и.-евр. *ker- "резать". Попытки приписать слову κῆρ в качестве первоначального значение "разрушение" в связи с κῆραινω "разрушать", как и предположение о первоначальности значения "судьба" у этого слова, очевидно, несостоятельны⁶. Значение "смерть (насильственная)" может быть выведено непосредственно из "резать" (ср. вышеприведенный гомеровский отрывок, где смерть выглядит именно как резня), а уже на основе значения смерти становятся возможными употребления "судьба, жребий". Предлагаемая семантическая параллель может быть подкреплена соображением Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова о существовании в древних индоевропейских языках противопоставления производных от индоевропейских корней *nek- и *mr-, где производные от первого (к которому относится и гр. ἀνάγκη) сохраняют значение "неестественной/насильственной" смерти, а производные от второго – значение смерти естественной, "своей"⁷. В таком случае судьба оказывается свя-

занной не просто со смертью, но со смертью-насилием, т.е. воздействием чуждой человеку силы, безразличной необходимости (неотменимости).

Связь мифологических представлений о судьбе с представлениями о смерти не вызывает сомнений и достаточно хорошо изучена⁸. Для нас, однако, важно, что этот комплекс обнаруживает выраженную устойчивость, и на языковом уровне реализуется в том, что другие, обозначающие неизбежную и неотвратимую судьбу лексемы и их производные, имеющие иное происхождение и иную первоначальную мотивацию, могут приобретать значения, связанные со смертью. В этих случаях мы имеем дело с обратнаправленным переходом "судьба" – "смерть". Ср. греч. *μοῖρα* в значении "кончина, гибель", *μοῖρος* "судьба, участь" и "смерть; насильственная смерть", а позднее – "труп", *λότμος* в значении смерти, которая настигает как убийцу ("Илиада", IV, 396), так и того, кто должен быть убит другим ("Илиада", VI, 412); лат. *fatum* "несчастливая судьба, рок" и "время, определенное судьбой, смерть" (в дальнейшем на основе этого значения в поэтическом языке употребляется как "призрак; труп")⁹, *fatalis* "смертоносный"; русск. *рок* "несущий смерть" (*без року смерти не будет; Смърти наводятся рокомъ жизньнымъ*)¹⁰, *роковая овца* "обреченная на съедение волку", *роковой* "смертоносный; смертельно опасный" и др. Очевидно, в конечном итоге именно связью судьбы со смертью обусловлены устойчивые отрицательные коннотации, характерные для значительной части обозначений судьбы. Кроме того, возвращаясь к гипотезе о первоначальной связи судьбы не просто со смертью, но со смертью насильственной, можно высказать предположение о том, что в ассоциативном поле судьбы и поныне продолжает сохраняться связь со смертью не как естественным (длительным, постепенным) угасанием, а со смертью, внезапно и резко обрывающей ход человеческой жизни, а часто и в прямом смысле насильственной (ср. *кому суждено быть повешенным, тот не утонет*). С этой же семантикой может быть сопоставлена связь судьбы и удара: русск. *удар судьбы*, чеш. *raný osudu*, польск. *cios losu*, и в более широком смысле ситуация борьбы (сражения) с судьбой.

Как кажется, и до сегодняшнего дня не утратила возможности актуализации связь судьбы с войной как со сражением, смертельным катаклизмом. В этом смысле полезным могло бы оказаться обращение к текстам художественной литературы, которая, по мысли О.М. Фрейденберг, оказывается способной сохранить существенные черты древнего мировоззрения¹¹. В связи с ассоциативной связью "судьбы" и "войны, сражений" мы ограничимся здесь лишь указанием на роман В. Гроссмана "Жизнь и судьба". В нашем контексте представляется далеко не случайным, что в произведении, в котором тема судьбы вынесена в заглавие, действие происходит во время войны, а основным событием в сюжете является Сталинградская битва (хотя эксплицитно "судьба" на уровне заглавия связывается с "жизнью").

В связи с исходными представлениями о судьбе и смерти находятся широко представленные в индоевропейских языках связи представлений о судьбе с другими наиболее значительными событиями человеческой жизни – рождением и браком (особенно богатым в отношении свидетельств о связи судьбы и брака является славянский материал¹²). В конце концов судьба начинает сближаться с жизнью в целом¹³, при этом особая значимость конечной точки жизненного пути, смерти, в концепции судьбы переосмысливается, но сохраняется. А.Н. Афа-

насев приводит показательное в силу своей наглядности литовское предание, в котором говорится о семи богинях судьбы, прядущих человеку жизнь из кудели, данной верховным божеством. Каждая выполняет свою функцию, но холст оказывается законченным лишь в момент смерти человека. "Из этой ткани делается рубашка, которую и должен носить усопший на том свете; таким образом он постоянно имеет перед собой полную историю своей земной жизни, всех ее радостей и горя"¹⁴. Мысль о том, что именно смерть придает судьбе человека завершенность и, таким образом, обнаруживает ее скрытый ранее смысл, не чужда и современной культуре. Так, в статье "Судьба Толстого", написанной в связи со смертью Л.Н. Толстого, М. Волошин утверждает: "...окончательный удар [резца. – Г.Я.], придающий жизнь и законченность туманной фигуре судьбы, наносит смерть. Когда гаснет лик живого человека, лик его судьбы вдруг озаряется" и далее: "Смертью осмысливается вся жизнь человека"¹⁵. Этот текст является интересным еще и потому, что он представляет собой попытку и с т о л к о в а н и я судьбы, т.е. словесного переложения смысла, явленного смертью в пластическом образе в виде изваянного лика.

Связь судьбы со словом и истолкованием (поиском смысла) также является чрезвычайно архаичной, как об этом свидетельствуют этимологические данные. Так, семантический переход от значения "говорить" к значению "рок, судьба" является надежно зафиксированным для лат. *fātum*. Это слово по форме представляет собой субстантивированное причастие от *for, fāri* "говорить", с которым, в свою очередь, связаны производные *fābula* "рассказ, предание; вымысел", *fāma* "репутация, слава" и др. Среди его соответствий – гр. *φᾱτίς* "речь, слова; доброе имя", *φῆμις* "речь, беседа; шум", а также славянские: русск.-церк.-слав. *баю, баяти* "рассказывать, заговаривать; лечить", болг. *бая* "колдун", схв. *бајати* "колдовать", слн. *бајати* "болтать, говорить, заклинать", чешск. *bājiti* "говорить, болтать", польск. *bajać* "болтать". В конечном итоге все они сходят к индоевропейскому корню *bha-, для которого реконструируется значение "говорить". Рассматривая это этимологическое гнездо, Э. Бенвенист¹⁶ приходит к выводу, что здесь изначально речь идет не просто о говорении, но говорении, носящем особый характер. Обращаясь к слову *infans* "маленький ребенок, тот, кто говорит невнятно, бессмысленно", он толкует это говорение как манифестацию общей для всех людей способности говорить в ее неиндивидуализированном, безличном виде в отличие от осмысленного индивидуализированного говорения. Такую же сему "безличности" он обнаруживает в латинских и греческих словах со значением "молва, слава; доброе имя, репутация; шум, гул", связывая их с выражающими волю богов прорицаниями оракула. Эти соображения, несомненно, проясняют семантический переход от значения "говорить" к значению "судьбы" как безличной и окончательной в своих решениях силы. Следует только отметить, что наряду с семой "безличности" не меньшее значение в семантике этих слов имеет сема "невнятности", поскольку именно она является внешним и очевидным признаком магического (славянские значения "заговаривать, заклинать", "колдовать") или сакрального характера говорения. "Невнятность" влечет за собой необходимость истолкования, что хорошо согласуется с практикой толкований оракула, а также подчеркивает роль "чужого", т.е. неясного слова как особо отмеченного, носящего сакральный характер (по мысли М. Бахтина).

Семантическая параллель формированию значения лат. *fatum* представлена в русск. *рок*, связанном с *реку/речь*. Существует, однако, мнение, что значение судьбы в данном случае происходит не непосредственно от "говорить", но от значения "срок", т.е. "назначенное судьбой время"¹⁷. Действительно, славянские соответствия этого слова обнаруживают преобладание временных значений: укр. *рік* "год", чешск., слвц., польск. *rok* "год". Существует, однако, целый ряд иных, префиксальных производных, которые могут рассматриваться как свидетельства о существовании в данном случае исходной для формирования судьбы связи именно со словом, чем-то сказанным: русск. *пророк*, польск. *wyrok* "высказывание, сентенция", укр. *вирок* "приговор", но особенно показательны русск. *урок* в значении "колдовство", *урочить* "околдовывать", польск. *uroczys* "сглазить; околдовывать, очаровывать", обнаруживающие в значении корня связь с магией слова, т.е. с его непосредственной способностью влиять на действительность (преимущественно в отрицательном, "роковом" плане).

С другой стороны, слова, обозначающие судьбу, с несомненной регулярностью обнаруживает в системе своих значений семантику говорения, правда, отличающегося по своему характеру от вышеприведенных примеров, поскольку основным в этом случае становится формульный (т.е. предельно четкий) характер речи, который в общем виде можно обозначить как "приговор (словесное указание, объявление решения) судьбы". Не исключено, что такая "объявленная судьба" не нуждается в толкованиях и потому, что она осознается *post factum* (ср. лермонтовское *судьбы свершился приговор*) или непосредственно в процессе свершения.

Возвращаясь к связи судьбы и магически действующего слова необходимо упомянуть англ. *After word comes weird* (за словом следует судьба). Такое представление не является чуждым и поныне, сохраняясь не только на уровне бытовых суеверных запретов. Следы его можно обнаружить и в представлениях о поэтической практике, обладающей особой магической силой. В связи с этим мы приведем лишь один поэтический текст, который определенным образом подытоживает данное изложение, поскольку в нем как в фокусе оказываются собранными рассмотренные выше архаические семантические связи судьбы со словом, смертью с сражением:

Не описывай заране
Ни сражений, ни любви,
Опасайся предсказаний,
Смерти лучше не зови!

Слово только оболочка,
Пленка жребиев людских,
На тебя любая строчка
Точит нож в стихах твоих.

(А. Тарковский)

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Трубачев О.Н. "Молчать" и "таять". О необходимости семантического словаря нового типа // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.
- ² Горан В.П. Концептуальное содержание и социогенная природа древнемесопотамских и древнеегипетских представлений о судьбе // Концептуализация и смысл. Новосибирск, 1990.
- ³ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Ч. 2. С. 822.
- ⁴ Образ Керы подробно рассмотрен в работе В.П. Горана "Древнегреческая мифологема судьбы" (Новосибирск, 1990).

- ⁵ Boissacq E. Dictionnaire etymologique de la langue Grecque. P.; Heidelberg, 1923. Ed. 2.
- ⁶ Chantraine P. Dictionnaire etymologique de la langue grecque. A-K. P., 1968.
- ⁷ Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание: V MCC. М., 1963.
- ⁸ Обширная литература по этому вопросу содержится в работе В.П. Горана: Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы.
- ⁹ См.: Ernout A., Meillet A. Dictionnaire etymologique de la langue latine. P., 1959. Т. 1.
- ¹⁰ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. 2. С. 163.
- ¹¹ Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
- ¹² Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. 2-е изд. Харьков, 1914.
- ¹³ О сближении концептов судьбы и жизни см.: Радзиевская Т.В. Слово "судьба" в современных контекстах // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.
- ¹⁴ Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1982.
- ¹⁵ Волошин М. Лики творчества. Л., 1988.
- ¹⁶ Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes. II. P., 1969. P. 133–139.
- ¹⁷ См.: Потебня А.А. Указ. соч.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУДЬБА – ПРИГОВОР В МОДЕЛИ МИРА

Т.В. Цивьян

Согласование судьбы со свободой человека уму
недоступно (Даль, s.v. *судить*)

Человек появляется на свет, а судьба, участь—часть, доля ему уже назначена. Рождение — ее первое проявление и начало осуществления некоего плана. По модели мира (ММ) этот план может быть представлен как *рождение* — "*самое жизнь*" (проживание в котором предполагается брак и потомство, т.е. закладывается возможность продолжения жизни за пределами срока, отпущенного данному человеку) — *смерть*. Членение жизненного цикла, где все решено за, помимо человека, заранее, четко сформулировано, например, в загадках, ср.: *Первого не вижу, второго не замечаю, третьего не помню; Не помню, не вижу не знаю (рождение, жизнь, смерть или когда родился, как расту, когда умру, Рыбникова, № 1871, 1872, Митрофанова, 90), На что глядят, а не видят? Про что ведают, а не знают? (рост, смерть, Митрофанова, 60); ср. также конструкции типа родясь не видал и умру не увижу.*

Это план, по которому проживает жизнь каждый, всякий, любой человек; в этом отношении план универсален. Но каждый, всякий, любой человек одновременно и *единствен* в своем роде, *неповторим, индивидуален*. Это отражается и на его судьбе: *общий* для всех, обязательный путь каждый человек проходит *по-своему*. Следовательно, его жизненный цикл изначально строится по двум полярным параметрам: однозначность и вариативность, которые соответствуют основоположной оппозиции ММ — *определенность/неопределенность*. Человек исполняет общечеловеческую судьбу и одновременно ту, которая выделена специально и только для него, *свою часть из общего*. Однако он не просто протаптыкает свою тропинку на этой общей дороге: оба пути то сплетаются, сливаются друг с другом, то дают самые неожиданные девиации.

Основные точки схождения/расхождения обнаружимы достаточно легко. Общее — начало и конец, рождение и смерть. Разное — то, что находится между ними, "*самое жизнь*", путь от начала к концу. Отношения между жизнью и смертью ("*если родился, то должен умереть*") только выглядят причинно-следственными. Самая большая загадка — *предопределенность* рождения, а не следующие "*после или вследствие этого*" жизнь и смерть. Судьба определяется в масштабах человеческого рода, который постоянно обновляется, т.е. постоянно рождается: это и есть кульминация жизненного цикла, перекрывающая смерть, см. загадки о человеческом роде типа *Кто родился и не умирал* (Рыбникова, № 1869, 1870), с "теневым" вариантом об Адаме — *Не родился, не умер*; выражение *что на роду написано* имеет в виду судьбу рода, а не только индивида. Об этом же свидетельствует и нарекание судьбы на поколения вперед (родится сын, внук... которому суждено), и появление у колыбели новорожденного прорицательниц, которые, скорее, "открывают", чем "назначают" его судьбу.

Непреложность судьбы настойчиво подчеркивается в ММ. Примечательно это ее выражение на словесном уровне, т.е. в текстах, и притом не только фольклорных: речь идет обычно не о констатации факта, а о запрете вступать в спор с судьбой. Тем самым оказывается, что человек не принимает безоговорочно то, что ему назначено, и пытается внести коррективы. Само выражение *от судьбы не уйдешь* является ответом на попытку "уйти от судьбы". Мощный аппарат ММ призван отучить человека от посягательств на волю высших сил. В рамках христианской традиции это еще одно неразумное неповиновение; первым человек уничтожил собственное бессмертие, вторым безуспешно пытается его вернуть; в обоих случаях грех состоит в подмене свободы выбора своеволием.

Среди достаточно разнообразного репертуара сказочных сюжетов о судьбе (АТ, 930—949, ВС, 930—934) значительную часть составляют сказки о невозможности изменить назначенную судьбу, ср. ВС, 930А *Предназначенная жена*: царевич узнает, что ему в жены назначена больная, безобразная девушка низкого происхождения; ударяет ее ножом; она от удара выздоравливает, становится красавицей; царевич на ней женится (здесь присутствует дидактический мотив: почему не надо спорить с судьбой); ВС, 934В** *Смерть, предсказанная в новогоднюю ночь*: батрак, выгнанный в новогоднюю ночь на мороз, начинает понимать, о чем говорят в хлеву волы, подслушивает их разговор о скорой смерти хозяина; их предсказание сбывается; ВС, 934F* *От судьбы не уйдешь*: охотник проходит мимо волков и лис, видит змею, пули отскакивают от нее, потом она падает на него, и он гибнет; ВС 934F*** *Повешение по предсказанию*: матери предсказано, что сына ее повесят; в роковой день юноша спит; в полночь являются пять человек и вешают спящего и т.д.

Эти и подобные сюжеты тяготеют к бытовым сказкам и быличкам — как бы для подчеркивания "историчности" происшедшего, ср. ВС 934А *Смерть в колодеце*: девушке (юноше) предсказана смерть в колодеце по исполнении семнадцати лет; об этом знает родственник, который затягивает колодец кожей; обреченный выходит гулять, падает на кожу и умирает. — В быличке (З, 444) информантка рассказывает "со слов мамы": в купеческом доме, где жена должна рожать, принимают на ночь бедных стариков и богатого купца. Ночью гость слышит разговор стариков: [они] "нарекли имя мальчику и сказали, что проживет он двадцать лет, женится, а во время свадьбы утонет в колодеце". Решив проверить предсказание, купец приезжает на свадьбу: "Поехали венчаться, домой приехали, за столы сели. Пришло время парню к колодцу идти, свадьба сидит. Вышел он, а колодец закрыт, и он на колодце умер". И здесь характерен дидактический мотив: купец проверяет предсказание, ответом служит морализирующая концовка былички: "И купец потом признал стариков за святых, потому что Господь имя нарекает, и всегда нарекается, сколько лет человеку прожить".

В этой быличке-сказке судьба узнается случайно. Первая попытка человека повлиять на судьбу — спросить о ней, но надо знать как, где, когда и у кого, ср. (Померанцева, 175, № 9а) Домовой предсказывает будущее: наваливаясь на спящего, отвечает на вопрос, к худу или к добру. В быличке (БК, № 10) три парня узнают свою судьбу: «Три парня собрались и пошли на святки к пустому

дому. Никто в ём не жил, потому что чудилось. Они и подошли под окошко. И очертили /три черты/ и в середках стоят. Вот ёдин и говорит: "Ты задумай!"... Не успел только задумать, вдруг в этом пустом доме человеческим голосом говорит..." [все сказанное сбывается]. Примечательно, что правильность предсказаний (и, следовательно апробация гадания) подтверждается священником: один из гадавших "пришел к попу и покаялся" и получил ответ: "Ну, говорит священник, дитя, теперь никому ничево не говори! После Крещенья пойдем. Я с тобой пойду!"».

Другой вариант — узнавание судьбы "У церковного замка", т.е. через замочную скважину церковной двери; при этом спрашивающий стоит *снаружи*, на паперти, а предсказание произносится *внутри* (ТБ, № 37): "Дед-то мой, Гаврил, верующий был... Так вот, он ходил на Пасху в церковь, слушать в замочную скважину у дверей церкви... До самой смерти никому не говорил, что он слышал. Только перед смертью сказал сыновьям их судьбу, предсказал все, что ждет их впереди. Это ему рассказали, когда он слушал у церковной двери". О нем же № 109: "Вот он в двенадцать часов пошел к церковному замку... И вот, человек-то к нему выходил или через замок говорили? Через замок. И все ему говорили оттуда. И он про всех узнал. Какая жисть у всех будет и кто когда умрет. Он велел детям-то придти на могилу в двенадцать часов [тогда бы вышел из могилы и рассказал], а они не ходили. Ну и он знал, когда ему смертный час-то придет, и совпало". В типичной для народной традиции контаминации языческого и христианского церковь становится как бы заклтым местом, аналогичным пустому дому, мельнице, лесу и т.п., т.е. локусам встречи со сверхъестественными существами, крайне опасным (ср. в № 109: "...Оделся в рубаху, в кальсоны чистые, — бывало и так, что живые не вертались оттуда, — ночью мимо церкви-то бежишь, так ноги в ж... утыкают!"); при этом так и остается неизвестным, от ког о исходит предсказание.

Способы узнавания судьбы в быличках — по сути дела экспликация системы гаданий, предсказаний, примет и т.д., сформированной в ММ в виде корпуса "правил", определяющих мифологическое программирование повседневной жизни человека (Цивьян, гл. 4). Система "правил" разработана настолько детально, что, пользуясь ею, человек получает информацию не только о главных этапах своей жизни, но едва ли не о каждом своем шаге в каждый данный момент. "Правила" строятся по модели "если... то", и в них тем самым закладывается возможность выбора. Поскольку "правило" предполагает правильный выбор, обеспечивается и возможность правильного, благополучного проживания жизни. С другой стороны, открывается возможность влиять на собственную судьбу.

Поиски своей доли, попытки обменять ее — сюжет хорошо известный, ср. ВС, 934Д** *Всякому своя доля*: мужик ищет счастья, встречается человека, который строит судьбу людей; мужик выбирает себе мешок по силам — это оказывается его прежняя доля; ВС, 934Д***: человек каким-то образом узнает об уготовленной ему судьбе; выбирает себе жену, приносящую счастье, и др. О напрасных попытках изменить судьбу уже говорилось, здесь достаточно, пожалуй, упомянуть лишь самый известный сюжет — *Эдин*; в ВС, 931, 933 он представлен как *Кровосмеситель* — Андрей Критский, Папа Григорий — в обоих случаях грех искупается покаянием. Рассказание, покаяние как перечеркивание

совершенного нарушения в определенной степени также является влиянием на собственную судьбу.

Так происходит постепенное расшатывание оппозиции *определенность/неопределенность* в сторону неопределенности: то, что объявлялось и воспринималось как непреложное, непреложным только кажется; судьба может быть изменена, судьба зависит от своего владельца. Оппозиция *общее/индивидуальное* склоняется в сторону индивидуального. В арсенале ММ обнаруживается иная линия: группа сюжетов о несбывшихся предсказаниях, см., например: ВС, 934 *Обреченный на смерть от грозы*: человек, которому предсказана такая смерть, вместо того, чтобы укрыться в погребе, идет во время грозы в поле и там молится о спасении, остается жив (укрывается в погребе и погибает); ВС, 934В* *Обреченный на съедение волку*: человек подслушивает в лесу разговор волчьего пастыря с волками и узнает, что одному из волков разрешено съесть его; хитростью избавляется от волка и остается невредимым; ВС, 934F** *Предсказание не сбывается*: царевичу предсказано, что он станет разбойником и умрет на 18-м году жизни, он действительно становится разбойником, его осуждают, но он хитростью освобождается, обманув палача.

Число подобных примеров может быть легко умножено — здесь и "Спящая красавица", классический пример компромисса с судьбой, и "Герой на перепутье", выбирающий роковую дорогу и побеждающий рок, наконец, притчевый сюжет о лягушках в горшке с молоком: пассивная тонет, активная плавает, движением сбивает масло и выбирается наружу и др. Эта же модель прослеживается в быличке о колдуне (З, 1345): "...И вот три года уже косили на этой Подъярихе. Косим, значит, а к нам с горы спускается старичок... Подошел к нам и говорит: — Вы что же это мой луг косите? Убирайтесь, а то рады не будете! А мама у нас отчаянная была. Она ему: — Ты откуда взялся? Мы третий год здесь косим. Земля не твоя, а колхозная. Он больше ничего не сказал, повернулся — и его как не стало. Мы давай снова косить. И просто нельзя! Змей!... А маме хоть бы что: — Косите, ничего! И откуда их столько? И раньше попадали, а здесь как кто напустил. Но ни одна не укусила. И все мама: — Ничего, ничего... Косили и косить будем".

Такого рода сюжеты подводят к афоризму "человек — кузнец своего счастья". В этом контексте борьба с судьбой получает положительную оценку как переход от пассивного ничегонеделания (*под лежащий камень вода не течет*) к активному формированию собственного жизненного пути. Обе установки — на пассивность и на активность — заложены в ММ и в каждой ее представляющей традиции, что и формулируется в соответствующих текстах, см. хотя бы у Даля:

Наша доля — Божья воля; всякую долю Бог посылает; от судьбы не уйдешь; своей части не минуешь; час придет и часть принесет: бойся, не бойся, а без року нет смерти и т.д.

Сам человек строитель участи своей; не надейся на участь, не купи коня хромого и т.д.

ММ, что ей и предлагается по статусу, беспристрастно фиксирует ситуацию *человек—судьба* как в ее полярных, так и в "средних", более нейтральных проявлениях. И здесь, конечно, не находят отражения все мучительные попытки

человека разгадать тайну наделения судьбой, его протест, его борьба с судьбой — все, что веками выплескивается в философские размышления и в литературу. Приведем недавнее стихотворение Кириллы Померанцева, которому предпослан эпиграф из Хайдеггера "Судьба человека — из ночи в ночь":

Совсем не страх уничтоженья,
Не ужас перед пустотой
Встают в моем воображеньи
Неодолимою чертой.

Но как прожить существованьем,
Из ночи тянущимся в ночь,
И эту ночь не превозмочь
Ни верой, ни умом, ни знаньем?

Отрицанием в этом стихотворении введено то, что в сущности и является основной "болевою точкой" в прении человека с судьбой: страх смерти, протест против его непонятной неизбежности. Если, вернувшись к ММ, мы рассмотрим, что, так сказать, представляет главную ставку в конфликте человека с судьбой, окажется, что среди не слишком разнообразных вариантов (брак и рождение детей, богатство) основой является смерть, и все строится в соответствии с тем, удастся человеку избежать ее или хотя бы оттянуть, или не удастся ("Аника-воин"). Усложняющим является то обстоятельство, что в принципе человек не знает час своей смерти, на что есть соответствующий сюжет: ВС, 793* *Почему люди перестали знать время своей смерти?* Странствуя по земле, Бог встречает мужика, который говорит ему, что делает непрочный забор, так как знает, что скоро должен умереть; тогда Бог решает скрыть от людей время их кончины. — Как мы видим, здесь обе стороны проявляют спокойствие и рационализм. Час смерти узнается либо случайно, либо путем специальных приемов. Тогда-то и появляется возможность выбора — покориться или бороться.

Литература раскрывает эту ситуацию как пик душевных страданий. В "Крестовых страхах" Ремизова Маракулин видит сон, предвещающий ему смерть; названа и дата — ближайшая суббота. Что же кажется герою непереносимым? — "Родился человек на свет и уж приговорен, все приговорены с рождения своего и живут приговоренными и совсем забыв о приговоре, потому что не знают часа, но когда сказан день, когда отмерено время и положен срок, указана суббота, нет, это уже выше сил человеческих, данных Богом человеку, которого наделив жизнью приговорил, но час смерти утаил от него" (ср.: русский "Стих о смерти": *Господи, Господи, Покажи день—числа кончины моей...*). — Напомним, что Маракулин переживает субботу, испытывает страшное облегчение, забывает об осторожности и погибает. Такой сдвиг в часе у Ремизова не случаен: он ориентирован на "сонную действительность", на иной мир с особыми пространственными и временными параметрами, которые не могут быть перенесены в мир яви буквально, без разгадки и пересчета. Маракулин погибает не от того, что ему была предсказана смерть, но от того, что он не вынес "указанной субботы", и боролся он не со смертью, а с ее датой, и подвел его буквализм. Оправдалось ли в таком случае предсказание или Маракулин погиб вопреки ему и в таком случае парадоксально оказался строителем своей судьбы?

Преломление той же темы можно видеть в прозаическом тексте Хармса "Смерть старичка": описание странных метаморфоз, приводящих к смерти героя, оканчивается следующей моралью: «Так настигла коварная смерть старичка, не знавшего своего часа (Хармс, 14). Ср. философскую интерпретацию "часа смерти": "День смерти случаен, он мог наступить раньше или позже. Как это

понимать? Я введу термин... Если мгновенное существование распространить по неподвижному времени, то некоторые события можно назвать характеристиками жизни. Преждевременное приближение смерти — один из них, слишком поздний приход ее — другой» (Друскин, 68).

Рассуждения такого рода отнюдь не умозрительны. Как только действие переходит из "мира ММ", с ее операционной взвешенностью и в каком-то смысле бесстрастностью, в "мир культуры", в современную секуляризованную ситуацию, где к тому же нареkanie судьбы переносится на "научный", объективный" уровень, возникает вопрос, стóит ли человеку заранее знать свой час смерти, выдержит ли он "испытание датой"? Ко всему прочему человек нередко пытается играть с судьбой в не очень честную игру: принимая положительные предсказания, в случае отрицательных он требует либо опровержения, либо, по меньшей мере, антидот. И снова все сводится к той же проблеме — борьба с неизбежностью смерти, которую можно признать вообще, но невозможно — *здесь и теперь* для себя (отсылка к "Смерти Ивана Ильича" Толстого почти излишня).

В нашей современной ситуации и поисках "хорошей судьбы" обращаются к совершенно несовместимым источникам, и притом обязательно ко всем сразу (амальгама Востока и Запада — почти обязательное условие); затем это "все" проверяется наукой, отчего приобретает статус истинности: так "фелбетонная эпоха" навевает *человечеству сон золотой*. Механизм этих манипуляций, может быть, и заложен в ММ, но хитрости сказочных героев не идут ни в какое сравнение с ухищрениями современного "культурного сознания, направленного, в конце концов, на создание достаточно примитивного душевного комфорта.

Приведем иллюстрацию из области хиромантии. "Огонек" в № 37 за 1990 г. опубликовал статью В. Финогеева "Знак судьбы" о гадании по руке. Основные примеры касались даты и рода смерти, и, очевидно, это вызвало особенно острую реакцию читателей (случай Маракулина), острую настолько, что в № 41 за тот же год появилась вторая статья В. Финогеева, которой редакция предпослала следующее вступление: "Может, это из-за нас люди, очнувшись и оглядываясь вокруг, чувствуют себя несчастными? Может, это мы — источник, разрушающий надежды, заставляющий матерей со страхом думать о будущем своих детей?". И само название этой второй статьи "По ту сторону случайной смерти" заставляет предполагать, что в ней содержится и подсознательно, и открыто требуемый антидот или утешение.

В данном случае нас совершенно не занимает достоверность и обоснованность этого текста, и в наши цели не входит ни "разоблачение черной магии", ни даже высказывание какого-либо мнения по проблеме хиромантии; здесь речь идет только об анализе структуры данного текста в аспекте секуляризованной ММ.

Текст построен как ответ на вопрос, в котором явно ощущается беспокойство: "Каким образом за много лет вперед ладони знают, на каком году жизни остановится сердце человека?". Далее идет "список предсказаний, запечатленных в отпечатках и исполнившихся", и все они касаются определения даты смерти. Следующий семантический блок — свод источников: профессиональный индийский хиромант и его мысли о карме и участии Бога в судьбе человека: техника предсказаний в Греции и в Италии (очевидно, в Древнем Риме); болгарская ясновидящая Ванга; теория вечного возвращения, в ходе которого Вселенная то

расширяется, то сужается, чтобы "схлопнуться в бесконечно малую точку"; теория Космического Разума; "загадочная гипотеза Николая Козырева, ленинградского астрофизика" и т.д. Следующий блок — объяснение хиромантии в терминах современной физики.

И наконец, формулируется центральная идея, уже знакомая нам по ММ, но высказанная здесь более решительно: "Почему же ни Юлий Цезарь, ни Клавдий, ни Калигула, ни Домициан, которому был предсказан даже день и час смерти, не сумели изменить своей участи?". Ответ — потому, что у них был нарушен механизм охраны. Признание его существования — первая надежда на возможность изменить свою судьбу. И автор приводит соответствующие примеры: "Исследуя руки в течение тринадцати лет, я обнаружил немало людей, имевших на ладони знаки смерти и травмы, но вовсе не умерших и не пострадавших в возрасте, отмеченном знаками. Так что же, случайная смерть все-таки отвратима?". На это следует утвердительный ответ: случайность побеждается волей человека. Отсюда уже естественный шаг к возможности управлять своей судьбой: «Человек должен знать свою судьбу, иначе он не сможет ее изменить. Рука позволяет узнать, что задумал по отношению к нам наш собственный мозг. И, если нам уготована никчемная жизнь или "случайная смерть", не уклоняться от борьбы, но принять вызов и победить... Не будем же пешками в игре невидимых и скорее всего малосознательных сил, а заставим их подчиниться нашему мужеству, решимости и воле».

Так объединяются в этом тексте сюжеты "Предсказание сбывается" и "Предсказание не сбывается". Предприимчивости и другим подобным качествам сказочного героя здесь соответствуют воля и мужество, и эта замена значима. Если в сказочных сюжетах судьба нарекается некоей *внешней* и высшей силой, которую и надо "обойти", то здесь вся космическая или божественная арматура, в конце концов, уступает место тому, "что задумал по отношению к нам наш собственный мозг", т.е. все происходит *внутри* человека, более того, может свидетельствовать о его слабости. Естественно, что самым действенным средством в таком случае должны быть "мужество, решимость и воля". Надо сказать, что психологически это и самое легкое средство, поднимающее человека в собственных глазах. Уже знакомый нам афоризм "человек — кузнец своего счастья" или "хозяин своей судьбы" получает там самым абсолютное значение: он не только меняет, но он сам и формирует свою судьбу, и это очень удачно найденный действенный способ снятия страха перед "датой несчастья" (ср. возникший после событий 19—21 августа 1991 г. комплекс "назначения даты следующего путча").

И в этом кардинальное отличие секуляризованного подхода от схемы, диктуемой ММ, где антропоцентричность ни в какой степени не отменяет зависимости человека от власти высших сил и где знание даты не ощущается как трагедия (вспомним хотя бы практичного старика, который по этому случаю делал плохой забор). Непрочность секуляризованной модели в том, что она обращена только на индивида, на котором все и замыкается. То, что все находится в его руках, что он сам может распорядиться собой и т.п., имеет и обратную сторону: а если не сможет, кто защитит его и спасет от одиночества, в котором он окажется? Очевидно, что более надежным будет возвращение к *всякому, каждому, любому* человеку, чей жизненный цикл проходит по единой схеме, пред-

определенной извне. Что же касается временного членения и болезненного вопроса *когда?*, то существует и другой, более надежный и, может быть, более достойный способ победы над собой (и требующий при этом не меньше "мужества, решимости и воли") — быть готовым постоянно — *внезапу судия приидет*.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- | | |
|-------------|--|
| БК | — Сказки и песни Белозерского края / Записали Борис и Юрий Соколовы. М., 1915. |
| ВС | — Сравнительный анализ сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. |
| Друскин | — <i>Друскин Яков</i> . Перед принадлежностями чего-либо // Незамеченная земля. М.: СПб., 1991. |
| З | — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. |
| Митрофанова | — <i>Митрофанова В.В.</i> Загадки. Л., 1968. |
| Померанцева | — <i>Померанцева Э.В.</i> Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. |
| Рыбникова | — <i>Рыбникова М.А.</i> Загадки. М.; Л., 1932. |
| ТБ | — Сказки Терского берега Белого моря / Сост. Д.М. Балашов. Л., 1970. |
| Хармс | — Приключения мистера Хармса в стране дураков // Час пик. СПб., 1991, № 47, 25 нояб. Подготовка текстов В.Н. Сажина. |
| Цивьян | — <i>Цивьян Т.В.</i> Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. |
| АТ | — The Types of the Folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne, Stith Thompson. Helsinki, 1961. |

КОНЦЕПТ СУДЬБЫ В РУССКОМ НАРОДНОМ СОЗНАНИИ (на материале устнопоэтических текстов)

С.Е. Никитина

Концепт судьбы в русской народной поэзии похож на айсберг: непосредственно видна только макушка — несколько номинаций: *судьба, доля, участь*. Если семантические связи других фольклорных слов улавливаются в ближайших контекстах, то связи концепта судьбы таятся в темной глубине многослойного фольклорного текста, а на поверхности — либо слова, достаточно похожие на бытовые по своему лексическому поведению, либо цепь метаморфоз-персонификаций. В текстах русского фольклора слово *судьба* не является частотным, так же, как и *доля*, и *участь*. Так, в словаре "Пословиц" В. Даля слова типа *хлеб, вода* имеют частоту более 900, тогда как *судьба, доля, участь* — всего несколько десятков¹. В духовных стихах в корпусе текстов на 100 000 словоупотреблений частота каждого из этих слов не превышает двух десятков².

Однако очевидно, что судьба в русском фольклоре — существо всепроникающее, и щупальцы ее видны повсюду. Семантическое поле судьбы почти безгранично и очень густо засеяно. Пожалуй, не поле, а поля, в разных фольклорных жанрах непохожие друг на друга: в плачах поле судьбы засеяно *горем-кручиной*, и гуляет по нему *скорая смерётушка* во многообразных своих обличьях; в духовных стихах оно усеяно грехами и обильно полито слезами покаяния. Русские фольклорные тексты причудливо соединили в себе языческие представления о доле-участи, прирожденной и не имеющей отношения к справедливости, и христианские идеи Божьего суда, воплощающего высшую правду и высшую справедливость.

В разных типах текстов соотношение христианского и дохристианского в концепте судьбы различно, и если в заговорах способ общения с потусторонним миром, могущим изменить человеческую судьбу, отражает, главным образом, дохристианское, мифологическое сознание, определяющее императивно-оптативную модальность текстов, несмотря на их очевидную внешнюю христианизацию, то в духовных стихах многократно подчеркивается, что человеческую жизнь определяет Божья воля, и избавление от несчастной судьбы можно получить только путем покаяния и смиренной молитвы; соответственно слово *судьба* чаще встречается в сочетании *Божья судьба*. Заметим, что в древнерусском языке первым значением слова *судьба* было 'суд', а уж потом оно обозначало ту темную слепую силу, которая управляет течением человеческой жизни.

Попытаемся ответить на два вопроса: к каким объектам приложимо понятие судьбы, и как применительно к этим объектам решается вопрос о предопределенности и человеческой свободе.

В отличие от бытового употребления слова *судьба*, где оно в одном из своих значений приложимо к неодушевленным предметам (*судьба книги, дома, вишневого сада*), носителями судьбы в народной словесности могут быть только лица и общее место их обитания, уготованное Богом — *мать сыра земля* — живое,

чувствующее, страдающее существо. Среди людей выделяются три категории носителей судьбы: обычный индивид, особая категория людей, объединенная общим признаком (например, святостью), и человечество в целом. Судьба индивида осмысливается чаще всего как *доля*, судьба сообщества или особые категории как *путь*, судьба человечества как *суд*.

Начнем с индивида — главного носителя судьбы - доли. Долю человек получает при рождении, он ее пленник (ср. пословицу *судьба придет, ноги сведет, а руки свяжет*), она может никак не соответствовать задаткам и достоинствам человека и в этом смысле случайна: она *выпадает*, и ею *наделяются* лишь однажды; поэтому *не накормить коня сухопарого, не наделить дитя бесчастное* (посл.).

Мы не будем останавливаться здесь на этимологии слова *доля*, связанной с идеями 'часть', 'резать', — об этом в свое время прекрасно писали А. Афанасьев³ и А. Потебня⁴; в последнее время архаическая семантика доли была интересно раскрыта на обрядовом материале О.А. Седаковой⁵. Заметим только, что именно из-за этимологии слова *доля* невозможно словосочетание *доля человечества* в значении 'судьба человечества', ибо человечество — целое, а доля — часть, отрезанная от целого.

Доля содержит в себе ряд стержневых для человеческой жизни событий, которых невозможно избежать. Главные из них — брак и смерть, называемые в фольклоре судом. Классический пример первого, записанный Рыбниковым и приводимый А. Афанасьевым, — сюжет о женитьбе Святогора, или Самсона-богатыря. Богатырь наезжает на суд Божий, на кузнеца, который выковывает ему судьбу — жениться на девице, тридцати лет лежащей во гноище. Чтобы этого не случилось, Святогор мечом пронзает грудь спящей и едет своей дорогой. Девица просыпается писаной красавицей. Святогор в урочный час сватается и женится на ней и обнаруживает по рубцу на груди, что от своей судьбы не уйдешь, или, как говорит пословица, *суда Божия на добром коне не объехать*. Как известно, жених и невеста называются *сужеными*, а сторона, на которую едет невеста — *судимой* (в плачах).

Судом же называется смерть: *не к суду пришло* значит не к смерти. Так, в былине об Илье-Муромце его сын *стрелял во Илью сквозь белой шатёр — а тут Илюше не к суду пришло*. Смерть называется *судинушкой* и в плачах:

Знать, судинушка по берегу ходила,
Страшно—ужасно голосом водила,
Во длани судинушка плескала,
До суженых голов да добиралась⁶.

Неотвязность, неумолимость, сужденность смерти ярко запечатлена в известном Стихе про Анику-воина. Тщетно герой пытается уговорить Смерть — *чудо чудное, диво дивное — дать ему строку и веку: смерть непреклонна, неподкупна и застигает и воскушает раба в урочное время*. В другом стихе говорится: *а как смерть придет — не откажешься, ты ни златом, ни серебром не откупишься*⁷.

И смерть, и другие персонифицированные воплощения доли — *лихо, кручина, горе, бесчастье* — очень активны: они *стерегут, кидаются, достигают*, при

этом беспрестанно меняют облик, оборачиваясь то черным вороном, то ясным соколом, то горностаем. Само же слово *доля* связано с более пассивным образом судьбы — она *дается*, ею *наделяются*, ее можно *потерять*.

Доля может быть *горькой и тяжелой*, тогда она называется *недолей, бесчестьем*. Противопоставление доли—недоли считается одной из главных семиотических оппозиций в модели мира⁸. Синонимом слова *доля* является *участь*, где идея части еще более отчетлива. Счастливая доля в фольклоре называется *таланом* и *звездой*, соответственно недоля — *звезда злочастная, участь бесталанная*. Связь доли и звезды идет от старинных азбуковников: по семи звездам — Марсу, Меркурию, Юпитеру, Солнцу, Афродите (Венере), Сатурну и Луне "окаянные звездословцы" угадывали человеческий нрав и счастье⁹.

Доля связана с плохим и хорошим временем: *доля во времени живет, бездолье в безвремяе* (посл.). Былинный герой Добрыня, попавший в беду, оплакивается матерью: *зародился... в ту звезду, в ту минуту бесчастную, не в таланную*.

Кем насыщается доля? Согласно славянским дохристианским воззрениям долей человека наделяет божество — Род и Рожаницы (отсюда *на роду написано*). В поэтических текстах *доля—участь—талан* могут давать родители: в плачах говорится, что родители... *знать, не участью-таланом награждали, знать, великим бесчестьем наделяли*; или *не одни родители хотя нас отродили, одним участью-таланом наделили*. Однако в тех же плачах говорится, что талант и участь дает Господь. То же мы наблюдаем и в стихах. В одном из вариантов Стиха о двух Лазарях поется, что

Как одна их матушка, мати родила,
Не одну им долюшку, долю делила.
Что большему брату боле давала,
В меньшему брату мене давала...

В другом варианте этого Стиха: *Не одну им участь Господь написал, Да не единой долей их Господь наделил*.

Итак, Родители и Господь выступают в одной функции. Однако это не совсем так. На вопрос, кто дает долю — мать или Господь, одна из певиц ответила: "Без воли Господа она (мать. — С.Н.) и не даст ничего". Таким образом, мать и родители выступают посредниками, исполнителями воли Бога. Господня воля и есть Божья судьба (ср. пословицу "Господня воля — наша доля").

Будущую судьбу можно узнать через гадания. Былинные богатыри и без гаданий ведают о существенных моментах своего будущего. Так, Илья Муромец знает, что в бою ему *смерть не писана*, хотя и может иногда сомневаться, *не пересилит ли сила* (войско. — С.Н.) *велик закон*. Он же, остановившись на распутье, знает, что его ждет на каждой из трех дорог, и волен выбрать любую: здесь в поле predetermined возможностей существует ограниченная свобода выбора.

Могут ли происходить изменения в прирожденной доле? В плаче говорится, что *талан-участь* может *отшатнуться*, а зло — *велико бесчестье привязаться*. Так, вдова *бесчастная потеряла нонь талант да всю участь*. Однако это смены доли и недоли внутри прирожденной судьбы, такие изменения также заранее запрограммированы. Недаром о наступившем бесчестье в плаче говорится, что

оно *впереди меня, злодейка, уродилась, впереди меня в купели окрестилась*. Человек бессилен этому противостоять; он пассивный носитель доли, особенно в плачах.

Однако есть и отклонения от прирожденной доли. Большинство из них — результат проявления своеволия, т.е. дурной воли, и в этом случае отклонения от предназначенной судьбы всегда плохи. Об этом говорит пословица: *своя волюшка доводит до горькой долишки, волю дать — добра не видать, больше воли — хуже доля*. Своя воля — это неповиновение воли Божией, которая, в частности, может быть воплощена в родительских наставлениях. Несчастья добра молодца из "Повести о Горе-злосчасти" начинается с того, что он начинает жить, как *ему любо*. Особая роль в народном представлении отводится похвальбе: *а всегда гнило слово похвальное, похвала живет человеку пагуба*. В стихе про Удачу — добра молодца:

Сам себя он молодец выхваливал:
Не бывать Удаче — доброму молодцу
Ни в горюшке, ни в кручинушке,
Ни в нужде мне не быть, ни в печалюшке.
Со того слова с молодецкого
Накасалось, навязалось
К нему горюшко, горе горькое¹⁰.

Это судьба не прирожденная, а накликаемая (*со того слова с молодецкого*), и вера в накликаемую судьбу отражает мифологические, дохристианские представления. В духовных стихах подчеркивается особая неотвязность накликаемой судьбы: горе следует за молодым по пятам, куда бы он ни скрывался: *в старцы, во темны леса, в шелкову траву, в быструю реку, в солдачушки, в царев кабак* — и в конце концов, доводит до могилы. Герой сам виноват в своей беде — накликаемом горе.

Другое отклонение от прирожденной доли — воздействие чужой злой воли: порча, т.е. колдовство. Колдовство связано с нечистой силой, это беда и напасть не от Бога. Ее можно отвести, ликвидировать с помощью заговоров, т.е. тоже — с точки зрения церковного (но не народного!) христианства — с помощью нечистой силы. При этом происходит возвращение к правильному функционированию прирожденной доли, т.е. восстановление изначального порядка.

Заметим, что человек — жертва порчи тоже несет ответственность за случившееся. По народным представлениям, порча напускается на человека с определенным именем. Человека без имени испортить нельзя. Если же объект порчи ведет себя правильно: не снимает креста, все делает с молитвой, то порча на него сесть не может и садится на первого попавшегося с таким же именем, который от этих правил отступил.

Так образом, отклонения от прирожденной судьбы-доли является результатом нарушения человеком правил, чаще всего ему известных, а потому не отменяют личной ответственности. Последнее особенно очевидно в духовных стихах. Белый свет фольклора в этих текстах называется *вольным светом*, и на вольном свету человек волен творить и добро, и зло, и чаще всего предпочитает второе:

Жили мы, грешницы, на вольном свету
Добра мы душам не дельвали.

Если в большинстве фольклорных текстов перемены в доле, зависимые и не зависимые от человеческой воли, или, вернее, своеволия, происходят в посюстороннем мире, на этом свете, то для героя духовного стиха существует две судьбы. Одна — это доля-участь на этом свете, которую нужно безропотно переносить, об изменении которой можно смиренно молить Бога и молитва может быть услышана (так, у князя Ефимьяна на старости лет рождается сын Алексей, о котором он *молился Господу, трудился*), другая — судьба на том свете, где *каждому будет по делам его*. Концепт судьбы в духовном стихе реализуется через понятия греха, покаяния, спасения, Суда, рая и ада. Человек не в силах изменить ход внешних событий, но может изменить свое поведение, раскаявшись в грехах — плодах своеволия. Пока человек жив, он волен сотворить себе посмертную судьбу — спасение или вечную муку. Спасение в жизни вечной зарабатывается на этом свете покаянием, постом, молитвой и милостыней. Правда, в некоторых текстах стихов появляются неожиданные кальвинистские мотивы полной предопределенности не только земной, но и посмертной судьбы: таковы доли, которыми Господь или мать наделяет двух Лазарей:

Тобе наделила, богатому, — тьму,
А мне наделила, убогому, — рай.

Однако это скорее не протестантские штрихи в русском народном православии, а экспансия предопределенной, прирожденной, дохристианской славянской доли в посмертную судьбу христианина. В большинстве же стихов подчеркивается, что человек, имеющий в уме *память смертную*, т.е. мысль о посмертном воздаянии за земную жизнь, может достичь царства небесного неустанным духовным трудом в этой жизни; *только в аде неть спасения*.

Правда, не все грехи Господь прощает: в духовных стихах перечисляются непростимые грехи, их список варьируется, кочуя по разным текстам. Чаще всего это грехи против рода, в терминологии Г. Федотова¹¹ грехи против матери-земли и родовой религии — действия, направленные против производящей силы земли, животных и человека. В одном из стихов Христос выводит из ада все грешные души, кроме трех:

Еще первая душа согрешила:
Во утробе младенца задушила,
А вторая душа согрешила:
Что из хлеба спорыну да вынимала,
Что и третья душа согрешила:
Из коровы молоко выкликала,
Под скрипучее дерево выливала.

Посмертная судьба человека в духовных стихах — это либо вечная радость и веселие в пресветлом раю, в прекрасном райском саду, где птички поют песни архангельскими голосами, либо вечная мука в аду, где разным типам грешников — *татиям, разбойницам, пьяницам, блудницам-душегубницам, еретникам, клеветникам, сребролюбцам, глумословцам* и т.п. уготованы *разноличные* муки в зависимости от типа греха: кому *вечный огонь*, кому *мразы лютые*, кому *червь неусыпающий*, кому *смола кипящая* и т.д. Картина посмертной судьбы в аду впечатляет гораздо больше райских картин, как и все, что отклоняется от нормы в дурную сторону.

Описание адских мук в духовных стихах показывает, что судьба может быть групповой. И таковой может быть не только посмертная судьба. В духовных стихах есть определенные типы героев, для которых земная судьба как воля Божья, передается или осуществляется при помощи непосредственных контактов с божественными силами. Это святые и нищие, и их судьбу лучше всего назвать путем.

В "Стихе о вознесении Христовом" нищая братия, плача обращается ко Христу: на кого ты нас оставляешь? Христос хочет оставить им гору золотую и реку медовую, но Иоанн Богослов (или *Иван Предотека*), справедливо указывая Христу, что богатство у нищих отберут князья да бояре, предлагает ему оставить нищим свое святое имя: с ним они *будут по миру ходити, тебя, света, будут прославляти*. Здесь судьба Божья — путь в прямом смысле, который является для этой категории людей их предназначением.

Идея судьбы как пути, предначертанного Богом, живет в сознании и текстах таких народных конфессиональных групп, как духоборцы, молокане, бегуны (крайнее старообрядческое направление). Заметим, что само слово *судьба* среди этих людей воспринимается как чуждое и не отражающее их представлений о жизненном пути. "Судьба — это когда от человека ничего не зависит. Но Бог рождает человека не в смерть, а в жизнь, и он должен понять Божью волю. Поэтому мы считаем, что никакой судьбы нет". (Из разговора автора статьи с молоканским пресвитером.)

Употребляя слово *судьба* в значении 'последовательность жизненно важных событий' мы можем сказать, что судьба бегунов, или странников, отказавшихся от кровного родства (у них есть выражение "бывшая мать"), не желающих быть отмеченными в антихристовом мире и потому не имеющих паспортов, нигде не зарегистрированных, состояла из вечных перемещений из одного места в другое — как в соответствии с предписаниями веры, так и с предписаниями местного начальства. Путь был скорбен и нередко заканчивался в тюрьмах и лагерях.

На духоборской шапке — женским головном уборе есть две полосы, отходящие от пучка разноцветного шелка. Под ними — желтая и черная полосы. Шапка символична и имеет две интерпретации — историческую и космическую. Черная полоса в первой интерпретации — тяжкая жизнь духоборцев, терпевших муки за свою веру при Екатерине II, желтая полоса — свет, блеснувший при Александре I, поселившем их на благодатных Молочных водах в Таврической губернии, пучок знаменует расцвет духоборчества. Космическая интерпретация: черная полоса — земля, желтая — солнце, пучок — звезды.

В обеих интерпретациях символический смысл двух отходящих от пучка полос единый — это духоборская дорога во Вселенной. В духоборских псалмах общим крестом духоборцев названы *вольная скорбь, нищета и странчество*, т.е. опять дорога, путь. И действительно, история духоборцев — это история переселений, которая, оказывается, не кончилась и теперь: духоборцы Закавказья переселяются в Россию...

Молокане, как и духоборцы, сформировали в своем мировоззрении идею пути как стержневую. Их историческая судьба — цепь переселений, исходов, походов по пророчеству. Судьба молокан-прыгунов определялась пророчествами людей, *действующих в Духе*. В устной традиции молокан рассказы о про-

рочествах составляют особый жанр, а само слово *поход*, *исход* в английском языке американских молокан осталось русским словом.

Обратимся теперь к народной эсхатологии. Эта тема составляла¹² и могла бы вновь составить (на основании последних полевых данных) отдельное исследование. Здесь мы укажем лишь самую общую направленность народной мысли, выраженную в духовных стихах. В них судьба индивида (малая эсхатология) решается как бы дважды — непосредственно после смерти и после Страшного суда (большая эсхатология). Судьба человечества показана в неразрывной связи с судьбой своей матери, кормилицы и хлебодарницы, матери сырой земли. Земля предупреждает, что не может более терпеть на себе *народа многогрешного*. Стихи о судьбе человечества — это стихи о конце света и Страшном суде, на котором происходит окончательное разделение людей на праведников и грешников, предопределяющее их судьбы в вечности. Человечество показано в момент, когда *век его скончается и страшный престол готовится*. В предшествующий этому краткий срок будет царство антихриста, эпоха социальных и военных катастроф, а затем катастрофа экологическая, когда *и солнце, и звезды на землю падут и загорится мать — сыра земля от востока до запада*. И если в некоторых духовных стихах земля не погибает, а становится чистой, *как харатья белая*, то гибель человечества предрешена. При конце света не остается возможности для покаяния. Показанное в миг между концом света и Страшным судом, человечество не имеет свободы выбора.

Последнее, что мы упомянем, — это хилиастические представления о судьбе человечества в русском народном сознании. Так, молокане и духоборцы проповедуют идею тысячелетнего царства на преображенной земле, где праведники и спасенные в истинной вере будут жить тысячу лет молодыми до второго пришествия. Их судьба в тысячелетнем царстве Христа — воздаяние за правильно пройденный, по доброй воле избранный земной путь¹³. Анализ народных текстов на эту тему может быть задачей отдельного большого исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эта информация была сообщена автору Н.Н. Волковым, составителем автоматического частотного словаря словоформ на материале книги В. Даля "Пословицы русского народа".

² Данные автоматического словаря лексем, полученные в процессе работы автора над тезаурусом языка духовного стиха.

³ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Ч. 3. Гл. 25.

⁴ Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.

⁵ Седакова О.А. Тема "доля" в погребальном обряде (восточно- и южнославянский ареалы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

⁶ Барсов Е. Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1. Приводимые далее примеры из текстов плачей цитируются по Е. Барсову.

⁷ Здесь и далее без отсылок даются примеры из экспедиционных записей автора статьи.

⁸ Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965.

⁹ Афанасьев А. Указ. соч.

¹⁰ Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. М., 1860.

¹¹ Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

¹² Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1872.

¹³ В настоящее время готовится к печати совместная работа о молоканской культуре проф. М.Мазо (США) и автора статьи.

КОНЦЕПТ СУДЬБЫ. ФОЛЬКЛОР И ФРАЗЕОЛОГИЯ

М.Л. Ковшова

Понятие судьбы в русском фольклоре складывается из трех его составляющих: 1) судьба как высшая сила над людьми, 2) судьба как данное человеку богом, 3) судьба как богом предназначенное/сужденное. Каждый из данных смыслов при словоупотреблении может быть главным, определяющим: "Связала нас судьба одной веревочкой" (судьба как олицетворенная высшая сила), "Дай ему, боже, счастья и доли // Его дому" (доля/судьба как данное богом), "Не судьба крестьянскому сыну калачи есть" (судьба как предназначенное/сужденное). Смысл судьбы может быть выражен в своем триединстве: "От судьбы не уйдешь".

В составе фразеологических сочетаний ключевой компонент *судьба* не переосмысливается, а входит со своим содержанием, сформированным в русской культуре и отраженным в текстах фольклора. Устойчиво связанная с ключевым компонентом лексема выбирается в зависимости от той или иной концептуальной составляющей понятия судьбы; лексема в соединении с базовым концептом точнее очерчивает образ, уточняет его и показывает в движении. Так, базовый концепт судьбы как высшей силы в ряду фразеологически связанных сочетаний раскрывается как цельный фрагмент данного видения: *судьба предназначает, ломает, посылает, игра судьбы* и т.п.; судьба как данное человеку богом входит в сочетания типа *лишить судьбы, потерять судьбу* и т.п.; судьба как предназначенное/сужденное дана в сочетании типа *не судьба (делать что-либо)*. Триединый смысл судьбы выражен в таких сочетаниях, как *смиряться с судьбой, жаловаться на судьбу, зависеть от судьбы* и т.п.

Судьба 'высшая власть/сила над людьми' в фольклоре "ведет себя" как живое, одухотворенное существо: судьба владеет, управляет и распоряжается человеком. "Связала нас судьба одной веревочной", "Судьба руки свяжет", "Судьба меня к нему посылает", "Видно, меня сюда (на войну.— М.К.) судьбой пригнало", "Тебя сама судьба мне вручила", "Сколько горя, сколько славы, // Из-за миленка приняла, // Я хотела замуж выйти, // Да судьба не привела", "Так планида велела" (судьба как сила небесная), "Так рок судил" (образ судьбы/рока пересекается в русском фольклоре с образом смерти: ср. "Рок головы ищет", "За своим роком погнаться" и т.п.). Господство судьбы носит агрессивный, разрушительный характер; сила судьбы выступает прежде всего как насилие, воля — как своеволие, а власть является стихийной, или неразумной (ср. *не привел господь и судьба не привела*: при общем смысле господства в данных сочетаниях отражены те представления, которые делают понятия *бог* и *судьба* несовместимыми — воля бога и своеволие судьбы, власть как проявление Высшего Разума (бог) и власть стихийная, неразумная (судьба); подробнее об этом см. статью М.Я. Гловинской в данной книге).

Во фразеологических сочетаниях *судьба* как олицетворенная высшая сила предстает в двух ипостасях: это *судьба* как сила небесная (или стихия в языческом, обожествленном представлении) и *судьба* как господин, своевольный

и капризный; ср. *быть игрушкой в руках судьбы, бросить (все) на произвол судьбы, насмешка/улыбка судьбы* и т.п.; *судьба разлучает, гонит, наказывает; смеяться в глаза судьбе, бороться с судьбой* и т.п.

В системе лексических функций действия, осуществляемые субъектом *судьба*, являются действиями самостоятельными (Действ. сам.); этот стандартный смысл соответствует лексическим функциям Func_{0,1}. Действ. сам., или типичное действие, осуществляемое понятием, названным ключевым словом, обрисовывает образ *судьбы* как господина, высшего судьи, распоряжающегося своим подчиненным — человеком: *судьба решает, наказывает, казнит, судит, выбирает, готовит* (ср. у Некрасова "Судьба ему готовила путь славный..."). Судьба как господин изъясняет человеку свою волю: *судьбой предназначено/предсказано/предначертано, судьбе угодно сделать что-либо, судьбой уготовано* и т.п. Типичные действия *судьбы* отражают ее агрессивный и разрушающий характер: *судьба губит, разрушает, ломает, разлучает* (Destr). Единицы *победа судьбы, приговор судьбы* отражают последствия действий *судьбы* как власти; единицы *улыбка, усмешка, насмешка, гнев судьбы* — может быть описана как Simpt (в лексических функциях — телесная реакция, служащая симптомом эмоций), и *судьба* — судя по этим единицам — эмоциональное существо, ярко манифестирующее свои эмоции. Единица *перст судьбы* — Figur — фигуральное, образное обозначение субъекта действия (ср. *узы брака, жало сатиры* и т.п.).

Объект, на который направлены действия *судьбы*, не обнаруживает свое одухотворенное начало: по степени подчиненности и пассивности данный объект — человек — приравнивается к любому живому существу или, скорее, к предмету/вещи, которой владеет *судьба*: *судьба связывает, посылает, вручает, заносит, забрасывает* человека; его, как вещь, *берут* или *отдают/дарят, обижают, ломают*, он является *орудием* или *игрушкой в руках судьбы* как своего господина (см. у Ильфа и Петрова "Судьба играет человеком, а человек играет на трубе"). Самовластие *судьбы* как высшей силы, ее неуправляемость сближает образ *судьбы* с образом стихии, не зависящей от воли человека: *судьба как стихийная сила заносит/забрасывает* человека, ср. *какими судьбами и каким ветром вас занесло* (ветер — естественный путь *судьбы* как стихии).

В системе лексических функций единицы типа *быть в руках судьбы, подвергаться гонениям судьбы, испытывать гнев судьбы, быть обиженным судьбой* и т.д. описываются через Действ. пас. (типичное действие, осуществляемое неглавным, обычно пассивным участником ситуации, которое характерно для понятия, названного ключевым словом) в функциях Oper₂ и Labor₂ (словосочетания с косвенным объектом типа *подвергаться гонениям судьбы*). Лишь в немногих случаях человек может быть приравнен к *судьбе* по самостоятельности действия: *бороться/сражаться с судьбой, смотреть/смеяться в глаза судьбе, бросать вызов судьбе, навлекать гнев судьбы, идти против (своей) судьбы* и т.п.; описывается как действия активные (Действ. акт.), осуществляемые человеком как главным (активным) участником ситуации (функции Oper₁ и Labor₁). Ср. *испытать (на себе) гнев судьбы* (Labor₂, Действ. пас.) и *испытывать терпение судьбы* (Labor₁, Действ. акт.).

Смысл подчиненности человека сохраняется при употреблении понятия судьбы как данного человеку богом. *Бог дает судьбу (дарит, наделяет судьбой)*, и человек как подчиненный богу, не может не принять ее; сохраняется смысл зависимости.

Судьба как данное человеку богом (или теми, кто обладает властью на земле, — царем, начальством, родителями) "ведет себя" в текстах фольклора как неживое, вещь/имущество.

Человек получает судьбу в дар: "Ты скажи, скажи, моя матушка родная, // ...Ты каким меня и счастьем наделила?", "Дай ему, боже, счастья и доли // Его дому", "Милому дитятке да горькая часть досталась" (участь), "Господь мне такую участь сготовил" (уготовил), "Дай, боже, счастья, // Не обнеси судьбой".

Судьбой как имуществом человек может быть наделен, или, напротив, обделен: "Ой не дал мне бог доли // А ни в поле, ни в доме, // Ни в милом дружочке" (образ судьбы//доли в трех "ипостасях": *поле* 'работа, хлеб, достаток', *дом* 'семья, родные', *милый дружок* 'любовь, замужество'). "Возрастет малый, попрекать тебя станет, что лишила его такой судьбы" (говорится для матери), "И не нам чета без доли живут" (ср. *доля/счастье*), "Детинка не без судьбинки", "Слава богу, не без доли: хлеба нету, так дети есть", "Где нет доли, тут и счастье невелико".

Судьба дается богом, однако человек может находиться в поиске судьбы как данного, но еще не обретенного/не найденного (здесь смысл 'данное богом' объединяется со следующим смыслом судьбы 'предназначенное/сужденное': человек ищет то, что ему предназначено). "Где ты доля, моя доля, // Да ты водою заплыла" (при троицком гадании девушка спускает венок на воду: поплывет венок — выйдет замуж, найдет свою долю, не поплывет, утонет — не выйдет, не найдет или не обретет долю). "Пойду, млада, да вдоль долиною, // Искать свою счастливую долю", "Человек своей участи добивается" (в смысле — ищет). Образ судьбы/доли как имущества, которым наделен человек и которое он начинает использовать, судить по результатам использования, пересекается с понятиями *счастья, несчастья/недоли* и т.п.: "С твоей долей — только в лес по грибы ходить", ср. "С твоим счастьем — на мосту с чашкой" (т.е. побираться), "Недоля — пудами, а доля — золотниками", ср. "Беды кулем валяются, а счастье — золотниками".

Судьба как данное человеку богом "прикидывается" во фразеологических сочетаниях чем-то неживым/вещью: из субъекта действия судьба превращается в объект активных и самостоятельных действий человека. Судьба может человеку *доставаться, выпасть* (описывается в функциях Oper₂), человек может *найти/обрести судьбу* (Oper₁ со смыслом результата действий Result), *потерять судьбу* (Oper₁ Fin), *лишить судьбы кого-либо, отнять судьбу у кого-либо* (Oper₁ и, возможно, Liq_v), *лишиться судьбы* (Oper₂ Fin₂). В большинстве своем, в данных единицах смысл судьбы как данного пересекается или объединяется со смыслом судьбы как предназначенного/сужденного.

Это объединение двух смыслов отражается и в фольклоре, прежде всего, текстах свадебного фольклора. Судьба есть дар (данное) от бога, и этот дар олицетворен в образе мужа или жены: "Вот тебе жена, // От бога суждена" (жена как данное и предназначенное/сужденное), "Если он — моя судьба, // Никуда не

денется". В свадебных песнях жена как дар стоит в одном ряду с живым существом и предметом/вещью: "Дайте-подайте мне суженое... Вынесли ему сундук с серебром... Это не мое, да не суженое... Вывели ему коня воронова... Это не мое, да не суженое... Вывели ему свет Настасью-госпожу... Это вот мое, мое суженое. Взял, помчал и спасибо не сказал". *Суженое* как синоним олицетворенной судьбы широко распространен в текстах гаданий: "Приди, мой суженый, пить попроси", "Приди, мой суженый, коня напоить", "Суженый-ряженный, приходи ко мне ужинать" и т.п. Муж и жена, сужденные друг другу богом, "предстают на суд божий": "Я уже была на божьем суде" (т.е. венчалась), "Мы с ним закон приняли" (т.е. вступили в брак).

Образ судьбы как суженого/нареченного человека сливается по метонимии с образом конкретного человека: "Стоит моя судьба предо мной, дрожит" (о женщине), "Поднимается моя судьбинushка по лесенке" (то же), "Имя вашей судьбы начинается на буквы *Б* или *С*" (из текста современного гороскопа); ср. *жизнь моя, смерть моя, горе мое* и т.п. Образ судьбы как конкретного человека (того, кто впоследствии становится мужем/женой) прочитывается в сочетаниях типа *познакомиться со своей судьбой* (*Так я познакомился со своей судьбой*), *встретить судьбу* (*Я встретил свою судьбу на катке*) и т.п. В данных сочетаниях всегда присутствует смысл обретения: ср. *встретить свою судьбу* 'обрести того, кто впоследствии стал мужем/женой'; в сочетании *потерять судьбу* образ судьбы как конкретного человека не содержится, ср. также *лишиться судьбы, упустить судьбу* 'то что было дано/предназначено' как целая ситуация.

Судьба как предназначенное/сужденное богом встречается в текстах фольклора в виде пророчества (или пророческого слова): "Зыбку качала, // Судьбу выпевала", "Общую судьбу говорила, пророчество сказывала" (из духовных стихов).

Другая форма выражения данного смысла: устойчивая конструкция *не судьба* (в фольклоре "Не судьба крестьянскому сыну калачи есть"; устойчивое сочетание *не судьба делать/сделать что-либо* — общий смысл 'не суждено/не сбудется').

Судьба как предназначенное/сужденное может в фольклоре выступать в виде написанного текста (синоним *судьбы* — *писано/написано*): "Кому что на роду написано", "И смерть ему в бою не писана", "Ой, ты счастье мое, счастьеце, // На роду ли ты да мне написано", "да поехал он к Латырю-камешку, // На камени надпись поднавливал, // Да старому казаку Илье Муромцу // На бою старику смерть не писана" (образ камня на пути человека с текстом-пророчеством встречается широко в былинах и сказках; на камне означены три судьбы, и человек может сделать свой выбор; избежать того, что ему предназначено, помогает та же высшая сила, сама судьба, в противном случае любая попытка изменить судьбу — "надпись поднавливал", см. выше — является бесполезной). Написанное пророчество выступает как открытый текст, явный знак, но таким же явным знаком (указанием) проявляет себя судьба под именем *звезды/планиды*: "Под счастливой звездой родился", "Под планидой рожден" (образ звезды/планиды ассоциирует с образом небесной/высшей силы: интересно в этом плане сравнить данные примеры с оборотом *в рубашке родился*: смысл предназначенного/сужденного общий, но разный образно-ассоциативный комплекс представлений).

Судьба является жизненным путем человека, который ему предназначен или который им выбран самостоятельно (ср. с жизнью - дорогой: "У каждого человека своя судьба, путь свой. А дорога та же, от рождения до смерти). *Жизнь* — то, что происходит с человеком в ее продолжение, *судьба* — предназначенное происходящее. Частичная синонимизация двух понятий (*судьбы* и *жизни*) отражается в их словоупотреблении: *устроить судьбу* — *устроить жизнь*, *вернуть судьбу* — *вернуть жизнь* (слияние образов пути и дороги, *судьбы* и *жизни* в один образ), *жаловаться на судьбу* — *жаловаться на жизнь*, *судьба решена* — *жизнь решена*; ср. в фольклоре: "Судьбы нашей вместе только трое суток и было" (т.е. жизни вместе), "Стонет-ноет ретивое от проклятой от судьбы", "Знать, такая наша доля", "Таков наш рок, что вилами в бок" (ср. *такова жизнь*).

Пересечение понятий *судьба* и *жизнь* обычно фокусируется в *будущем*, при этом *судьба* всегда вносит свой смысл предопределенности/заданности; данный базовый смысл как бы прибавляется при сравнении оборотов типа *узнать свое будущее* — *узнать свою судьбу*, *предрекать будущее* — *предрекать судьбу*, *погадать о будущем* — *погадать о судьбе / на судьбу* (сохраняется образ пути), *предугадывать будущее* — *предугадывать судьбу* (разведение данных понятий идет по компоненту предопределенности/заданности у *судьбы*; это не просто *будущее* 'то, что произойдет', но 'то, что предназначено в будущем', т.е. *судьба*).

Понятия *судьбы* и *будущего* могут синонимизироваться, если *будущее* понимается как не зависящее от воли человека предопределенное человеку свыше: ср. *какая ему предстоит судьба* — *какое ему предстоит будущее*, *какая судьба ему уготована* — *какое будущее ему уготовано*. Также совпадение понятий *судьба* и *будущее* происходит в том случае, если человек выступает как активный самостоятельный деятель (у *судьбы* отнимается смысл предопределенности свыше): ср. *твое будущее зависит только от тебя* и *твоя судьба зависит только от тебя*, *твое будущее* — *в твоих руках* и *твоя судьба* — *в твоих руках* (отрицается господство высшей силы над человеком и признается его собственное господство (сила, воля и власть)).

В устойчивых атрибуированных сочетаниях *судьба* как высшая сила (образ обожествленной стихии или образ самодурного господина) получает такие характеристики, как *всесильная*, *неумолимая*, *несправедливая*, *самовластная*, *своевольная*, *своенравная* и т.п.; *неразумная* сила *судьбы* подчеркнута в характеристике *слепая судьба*. У *судьбы* как живого существа женский характер, *судьба* бывает *ветреной*, *капризной*, *насмешливой*, *непостоянной* и т.п. (женский характер *судьбы* ассоциативно перекликается с представлением о разрушающем женском начале, о хаосе, свойственном *судьбе* как стихийной силе). *Судьба/стихия* *неразумна*, *своевольна* и *неуправляема*; по своей прихоти она может быть *благоволительной*, *благодатной*, *благосклонной*, *доброй*, *милосердной* или, напротив, *безжалостной*, *беспощадной*, *грозной*, *жестокой*, *жестокосердной*, *злой* и *несправедливой*. Характер *судьбы* может быть *завистливый*, *черствый*, *жесткий*; *судьба* может вести себя *коварно*, *мстительно* и т.п. В зависимости от того, во

зло или во благо человеку действует судьба, она оценивается в системе лексических функций как Bon (стандартная похвала, "хорошо") или AntiBon ("плохо").

Как данное богом, судьба приносит свои плоды: она может быть *горькой* или *сладкой*, приносить зло (*злая судьба*), вызывать чувство *жалости*, *обиды*, *страха*, *тревоги*, нести с собой бедствия (*бедственная судьба*), *превратности* (*превратная судьба*), *гибель* (*гибельная судьба*), *несчастье* и т.п. Такая судьба не вызывает чувство *зависти* (*незавидная судьба*), *радости* (*безрадостная/безотрадная судьба*) и т.п. Напротив, судьба может приносить добро, быть *легкой* (ср. "Влачить тяжелую судьбу..."), *ясной*, *светлой*, *красивой*, вызывать чувство—отношение *радости*, *веселья*, *счастья*, *гордости*; социальный аспект характеризуется через количественные, качественные и динамические атрибуты типа *большая*, *великая*, *могучая*, *высокая*, *яркая* и т.п.

Базовый смысл судьбы уточняется в контексте: атрибутированное сочетание *злая судьба* может относиться к судьбе как к живому существу (характер олицетворенной высшей силы) или к судьбе как неживому, данному / вещи (оценивается по результатам использования). Ср. также: "Гоним беспокойной судьбою..." (А. Пушкин) и "В моей беспокойной и трудной судьбе // Останешься ты навсегда" (М. Дудин); *Ему досталась славная судьба* и "Гонения судьбы, то славной, то коварной" (А. Полежаев); "Влачить унылую судьбу..." (Е. Баратынский) и "Я обманут моей унылой, // Переменчивой, злой судьбой" (А. Ахматова).

В атрибутированных сочетаниях типа *судьба неотвратимая*, *непостижимая*, *неизбежная* и т.п. смысл судьбы как предназначенного/сужденного (и неизвестного человеку) как бы удваивается; ср. также *неведомая*, *неминуемая*, *сокрытая*, *таинственная*, *тайная*, *темная*, *фатальная судьба*.

Смысл судьбы может быть прочитан в своем триединстве: "От судьбы не уйдешь" (от судьбы как высшей силы, от того, что дано, от того, что предназначено и должно сбыться). Ср. также "Сужено-ряжено не объедешь в кузове", фразеологизмы типа *смиряться с судьбой*, *покоряться судьбе*, *зависеть от судьбы* и т.п.

Судьба как власть, с одной стороны, и человек, подчиненный этой власти, с другой — такова стереотипная ситуация, характеризующая феномен судьбы в русской народной культуре. Эта власть (судьба) может быть олицетворена (высшая стихийная сила), может быть овеществлена (данное человеку богом) и может быть высказана/дана как предназначенное. Данные смыслы отражены в текстах русского фольклора и во фразеологическом материале — устойчивых сочетаниях с ключевым компонентом — *судьба*.

ПРИМЕЧАНИЕ

Апресян Ю.Д. Лексическая семантика. М., 1974; Горан В.М. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990; Мельчук И.А. Опыт теорий лингвистических моделей "Смысл — Текст". М., 1974; Никитина С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991; Телия В.Н. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция // Метафора в языке и тексте. М., 1988; Толково-комбинаторный словарь современного русского языка: Опыт семантико-синтаксического описания русской лексики / И.А. Мельчук, А.К. Жолковский. Вена, 1984.

"ГЛАГОЛЫ СУДЬБЫ" И ИХ КОРРЕЛЯТЫ В ЯЗЫКЕ КУЛЬТУРЫ

С.М. Толстая

Лексико-семантическое поле судьбы в славянских языках отличается повышенной глагольностью. На лексическом уровне это проявляется в том, что главные и наиболее распространенные у славян названия (имена) судьбы представляют собой отглагольные дериваты — или непосредственные, как *судьба* от *судить*, *доля* от *делить*, *рок* от *речь* "говорить", или вторичные, как *участь* или *счастье*, восходящие к глаголу со значением "кусать, отрывать" через девербатив *часть* ("Бойся не бойся, а от части (от участи) своей не уйдешь" — Даль, 1, 45); так же и *жребий* восходит к глаголу со значением "резать, стругать" (Фасмер, 2, 47—48).

Но глагольность проявляется не только на лексическом, но и на семантическом уровне. Семантика судьбы включает некоторые специфически глагольные (категориальные) значения. Судьба мыслится как результат некоторого действия, причем действия завершенного, законченного; это сообщает концепту судьбы семантический признак перфекта. Именно с этим признаком связан широко распространенный в фольклоре и литературе мотив неотвратимости и непреодолимости судьбы — ведь то, что уже состоялось, нельзя предотвратить. Такое толкование кажется противоречащим тому, что судьба одновременно мыслится как некий план или канва, по которой осуществляется, строится или ткется человеческая жизнь, а такое представление ассоциируется не с прошлым, а с будущим. Однако значение будущего относится к самой жизни, к событийному уровню, тогда как рисунок жизни, называемый судьбой, по народным представлениям, предшествует жизни или синхронен акту рождения. Отсюда его "перфектность".

Круг глаголов, вовлеченных в поле судьбы, весьма ограничен. Это либо глаголы из сферы знакового поведения: *писать*, *чертить*, *обозначать*, *назначать* (ср. *предписание*, *предначертание*, *предназначение*), либо близкие к ним глаголы речевой деятельности: *судить*, *речь*, *изрекать*, *предрекать*, *гадать*, либо, наконец, глаголы конкретного физического действия: *делить*, *отделять*, *отрезать*, от которых произведены и *доля*, *удел*, *недоля*, *обездоленный*, укр. *безділля*, и *часть*, *участь*, *счастье*. К последней группе многие этимологи относят и слово *Бог*, трактуемое как девербатив со значением "доля, участь, часть, богатство", ср. значение слов *убогий*, *небог*, др.-рус. *събожие* "зерно, урожай" и т.п. (ЭССЯ, 2, 161—163).

В связи с "глагольностью" концепта судьбы встает вопрос о субъекте действия, т.е. о том, кто судит, делит или режет, разделяет и наделяет. По-видимому, в обыденном языковом сознании действие, соотносимое с судьбой, являющееся ее "пресуппозицией", лишено агенса, оно мыслится принципиально как безличное. Можно, конечно, считать, что агенсом является некая высшая сила, божество или природа. Разумеется, здесь возможна и подстановка Бога в христианском или ином смысле. Но это почти то же самое, что безличность.

Наоборот, в фольклорном сознании место агенса этого действия всегда так или иначе заполняется, а само действие предстает как вполне конкретное, совершаемое определенным лицом, наделяемым соответствующим именем. Предикативная схема обретает сюжетную плотность, понятие и имя *судьба* разворачивается не только в действие, соответствующее глаголу *судить*, но в полную конструкцию, включающую и деятеля, вершителя суда, — таковы, например, сербский сказочный персонаж *Усуд* или духи судьбы *судженицы*. Все элементы этой конструкции объединены одним языковым знаком: *судить*, *суд* — *Усуд*, *судженицы* — *судьба*, *судбина*. Точно такую же сюжетную тройку составляют *делить* — *доля* в значении "судьба" и — *Доля* как персонаж, персонифицированная судьба.

Ситуация суда или дележа, раздачи жизненной доли, являющаяся в языковой семантике подразумеваемой, здесь не просто воспроизводится, разворачивается и проигрывается. Она становится чрезвычайно важным, многократно и ритуально повторяемым мотивом, получающим выражение в разных формах и жанрах традиционной культуры.

Рассмотрим сначала культурные, т.е. обрядовые и фольклорные, корреляты глагола *судить*. Соответствующее действие реконструируется не только из имени *судьба*, но и из таких эпитетов, а затем и наименований жениха (реже и невесты), как *суженый* или *суженый-ряженный*. Таково обычное в восточнославянской традиции обращение к жениху в ритуале девичих гаданий о замужестве: например, украинские девушки вывешивали на ночь из окна полотенце, приговаривая: "*Суженый, ряженный, приди и утрись*", жених должен был пригнуться во сне. В этой формуле появляется еще один глагол: *рядить*, обычно употребляемый в рифмованной паре *судить да рядить* (отсюда и *суженый-ряженный*), где *рядить* значит "управлять, распоряжаться, располагать по порядку, создавать порядок", а также "предназначать, намечать" (укр. "*Человек мыслит, а Бог рядит*" — Гринченко, 4, 92).

Сюжет, связанный с самим актом суда, мы находим в южнославянских верованиях о том, что на третий день после рождения ребенка в дом являются *суджае* или *суджанице*, чтобы предсказать, предопределить, предрешить судьбу новорожденного. С этим верованием связан специальный ритуал: роженица в ожидании *суджениц* наводила порядок, переодевалась в чистую одежду, пеленала ребенка в чистые пеленки, обязательно присутствовала и бабка-повитуха. Возле ребенка ставили стакан вина, клали специальную лепешку (хлебец), ветку базилика и золотую монету. Все домочадцы перед сном молились Богу, чего обычно не делали. Считалось, что *судженицы* приходят в полночь. Мать или бабка во сне должны были разговаривать с ними. *Суджениц* было три: старшая во время обсуждения обычно высказывала пожелание, чтобы ребенок умер, средняя предрекала ребенку физические недостатки, а младшая, самая благосклонная, называла срок, когда ребенок женится или выйдет замуж, и определяла его участь и все, что случится с ним в жизни. Люди верили, что эти решения никакая сила не может отменить, и вся жизнь новорожденного будет следовать назначенной судьбе. Подобно греческим мойрам и римским паркам, *судженицы* представляют собой мифических духов судьбы. Сербов считают их

невидимыми девушками, которые проникают в дом через дымоход (СМР, 279—280).

Болгарские парки, очень похожие на сербских, носят имена *орисниц*, *речениц*, *наречниц* и т.п., производные от глаголов речи. Один из этих глаголов, а именно *наричам*, сербск. *нариџати*, означает "оплакивать, голосить по покойнике". О связи концептов *судьба* и *смерть* еще будет речь ниже. *Орисници*, по верованиям болгар, записывают свои предсказания на голове ребенка. Считается, что эти знаки можно видеть (ими являются линии на стыках черепных костей), но никто не умеет их читать (Младенов, 1914, 170—173). В связи с этими верованиями могут быть истолкованы выражения типа *на роду написано*.

Еще большее место занимают в традиционной ритуальной практике и мифопоэтическом сознании славян культурные корреляты глагола *делить* и имени *доля*. Действие деления целого на части, прежде всего деление хлеба (и вообще пищи), приобретает в народной традиции предельно ритуализованный характер и многократно воспроизводится в самых разных ситуациях и контекстах обрядового и повседневного поведения. Настойчивое повторение этого архетипического акта деления общего блага и наделения частью его каждого живущего, безусловно, имеет магическую цель подтверждения, поддержания и подкрепления того изначального распределения благ, которое происходит в момент появления на свет каждого человека. То, что именно хлеб оказывается символом не только имущества, богатства, благосостояния, но и вообще судьбы, доли человека, находит параллель во многих языковых клише, где хлеб метафорически означает человека или его жизнь. Таковы, например, выражения *отрезанный ломоть* о взрослом и отделившемся сыне, *одна с хлеба долой* — о выданной замуж дочери, болг. *цѣл си хляба*, буквально "съел свой хлеб", т.е. "отжил свой век", вост.-слав. *выскребок* и *поскребыш*, которые одновременно значат и "хлебец, испеченный из остатков теста", и "последний ребенок" и др.

Ритуал деления хлеба (каравая) составляет один из центральных актов славянского свадебного обряда. У белорусов каравай делил старший сват (староста), середина его предназначалась молодым, "подошва" — музыкантам, остальное — родным и близким, участникам свадьбы. Остатки каравая раздавали посторонним, чужим. Каждый старался получить хотя бы маленький кусочек каравая — его затем клали в семена, чтобы был хороший урожай, давали скотине и обязательно ели сами (ЭБ, 246—247). У поляков в северных районах Польши вместо каравая был простой хлеб и соль. Хлеб резали на мелкие части, и молодая, обмакнув каждый кусочек в соль, угощала всех участников свадебной трапезы (Карвицка, Херек, 1982, 69).

Подобный ритуал деления пищи и обязательного наделения всех участников трапезы характерен и для многих календарных обрядов, сохранившихся до наших дней. Таков, в частности, широко распространенный обычай разрезания на мелкие кусочки освященного пасхального яйца и кулича, а иногда и всей освященной пасхальной еды, т.е. и пасхи; и мяса, и колбас и т.д.

У южных славян общесельская трапеза и деление пищи составляют центральный эпизод празднования Юрьева дня. Принесенная из всех домов еда, прежде всего специальный хлеб и жареный юрьевский барашек (*курбан*, т.е. жертвоприношение), должны быть, подобно пасхальной пище, освящены. По болгар-

ским верованиям, эта еда считалась "окончательно" освященной только тогда, когда священник, прочитав молитву и окадив еду, разрезал хлеб и барашка каждого хозяина на небольшие куски, предназначенные каждому участнику. Без этого разрезания, деления пища считалась неосвященной. Известный болгарский этнограф Д. Маринов рассказывает о случае, когда по неопытности молодой поп ограничился благословением трапезы и собрался уходить. Старики и женщины, возмущенные нарушением обычая, заявили, что не притронутся к еде, если поп ее не разрежет и не возьмет себе свою долю (Маринов, 1914, 455).

Таким образом, мотив суда, деления общего блага на части, наделения долей, судьбой каждого человека (с возможными акцентами на разных компонентах этого комплекса) разрабатывается традиционной славянской культурой весьма интенсивно и разными жанровыми средствами — акциональными, обрядовыми и вербальными, повествовательными.

Обратим еще внимание на само содержание понятия *судьба* в народном сознании. В сущности, ему чаще придается общеоценочный смысл, подразумевающий либо добрую, счастливую, благополучную судьбу, либо злую, несчастную долю. Если же судьба понимается более конкретно, как некий рисунок жизни, то оказывается, что она включает очень немного. Собственно говоря, в народном представлении судьба — это только два момента человеческой жизни, а именно брак и смерть, причем нередко содержание судьбы ограничивается именно этим последним, т.е. обстоятельствами и сроком смерти, как важнейшего события жизни. На языковом уровне этому соответствует отмеченное в смоленских говорах значение "смерть" у слова *судьба*. Добровольский в своем словаре приводит пример: *серца судьбу чуить*, т.е. предчувствует смерть (Добровольский, 888 s.v. *судьба*). И женитьба, и смерть могут одинаково называться *судом Божиим*, ср. у Даля поговорки: *быть ему нынче на Божьем суду* или *идти на Божий суд*, т.е. венчаться (Даль 2, 238—239). (Вообще же на тему параллелизма брака и смерти существует огромная литература).

Известно множество сказок и быличек на тему о неотвратимости судьбы (эта тема широко представлена и в литературе, в частности она привлекала и явно волновала А.С. Пушкина). В этих сказках и быличках почти всегда речь идет только о женитьбе или смерти согласно предсказанной судьбе и вопреки всем обстоятельствам, предосторожностям и стараниям избежать предсказанного.

Таким образом, судьба понимается как результат некоего суда или судилища, совершаемого либо высшим божеством, либо от его имени его посланцами — персонифицированными духами судьбы, такими, как *Доля*, *Усуд* или *судженицы*, либо, наконец, странниками, нищими, случайными встречными, которые всегда в народном сознании воспринимаются как представители иного, потустороннего мира. Неопределенность, недоступность, потусторонность того или тех, кто наделяет людей судьбой, их невидимость, неслышимость и бесплотность, сокрытость судьбы и в то же время ее непреложность заставляют людей искать и отгадывать свою судьбу, пользуясь некими знаками судьбы и магическими приемами, устанавливающими контакт с тем потусторонним миром, где решаются людские судьбы.

Этот мотив отгадывания, распознавания своей судьбы является основой весьма развитой в традиционной культуре славян системы гаданий, и прежде

всего — гаданий девушек о замужестве, затем гаданий о судьбе новорожденных (по времени рождения, по звездам и т.п.) и судьбе больных (т.е. об их выздоровлении или смерти). Примеры слишком хорошо известны; здесь важно подчеркнуть две вещи: во-первых, во всех случаях гадание понимается как общение с нездешними силами и часто как дело греховное; во-вторых, в гаданиях о замужестве девушки часто обращаются к *Доле* как персонифицированной судьбе и к персонажам, которые "по ту сторону" соответствуют их будущим женихам, их *суженым-ряженым*. Общение обычно происходит во сне или косвенно, т.е. девушки получают "оттуда" некоторые знаки, подлежащие прочтению (Виноградова, 1981).

При всей неотвратимости судьбы, она нередко становится объектом игры, судьбу стараются обмануть или изменить, что, как правило, не имеет успеха или приносит мнимый и временный успех.

Таким образом, круг глаголов, принадлежащих лексико-семантическому полю судьбы в славянских языках, обнаруживает тесное семантическое переплетение, продолжающееся на уровне их экстралингвистических — ментальных, акциональных, символических — соответствий в традиционной народной культуре.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Виноградова, 1981 — *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 13—43.
- Гринченко 4 — *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1909. Т. 4.
- Даль — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1989. Т. 1, 2.
- Добровольский, 1914 — *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Карвица, Херек, 1982 — *Karwicka T., Cherek A.* Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski północnej. Toruń, 1982.
- Маринов, 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи [Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. XXVIII]. София, 1914.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. — Београд, 1970.
- Фасмер, 2 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. 2.
- ЭБ — Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1989.
- ЭССЯ 2 — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева. М., 1975. Вып. 2.

ДИАЛЕКТИКА СУДЬБЫ У ГЕРМАНЦЕВ И ДРЕВНИХ СКАНДИНАВОВ

А.Я. Гуревич

Представления о судьбе принадлежат к наиболее коренным категориям культуры, они образуют глубинную основу имплицитной системы ценностей, которая определяет этос человеческих коллективов, сердцевину жизненного поведения принадлежащих к ним индивидов.

Словарь германских и в особенности скандинавских народов, свидетельствующий о концепции судьбы, достаточно разработан, богат и детализирован и представляет исключительный интерес, но его понимание сопряжено с огромной трудностью. Состоит она в том, что эти сведения сохранились в исторических источниках христианского периода, когда первоначальное понятие судьбы в той или иной мере уже претерпело изменения, отчасти сближаясь с понятием божественного Провидения. Сказанное относится как к англосаксонским памятникам, записанным начиная с VII и VIII вв. ("Beowulf"), так и к ранним немецким (см., например: "Heliand" и "Genesis"). Что касается скандинавских поэтических и прозаических текстов, наиболее интересных и информативных в этом отношении, то, отвлекаясь от рунических надписей, нужно констатировать, что они были записаны начиная с XIII столетия. Было бы наивным полагать, что восприятие судьбы осталось прежним в христианскую эпоху. По-видимому, можно предположить наличие в культурном фонде скандинавов разных смысловых пластов.

В результате изучения понятия судьбы, как она переживалась в этой культуре, я хотел бы выдвинуть следующий тезис: судьба у германцев и скандинавов характеризуется существенной, неустранимой двойственностью и противоречивостью. В своем сообщении я попытаюсь, по необходимости кратко и тезисно, рассмотреть именно указанную диалектику, на которую современные исследователи, как правило, не обращают того внимания, какого она, вне сомнения, заслуживает. Заслуживает прежде всего потому, что многоплановость эта, как я полагаю, отличает представления о судьбе в Северной Европе от веры в судьбу у народов древности или у народов других культурных регионов в Средние века.

1. Схема мироустройства, рисовавшаяся сознанию германцев, представляет собой контраст обжитого и культурно организованного, огороженного пространства и окружающего его хаоса. Мир людей мыслится как жилище, дом, усадьба (*heimr*). Это "срединный двор" (*miðgarðr*), и таков же, собственно, и мир асов (языческих богов скандинавов) — *ásgarðr*. Этот "Срединный двор" со всех сторон обступает "мир за оградой" (*útgarðr*), обиталище великанов и иных демонических сил¹. Мировое пространство, насыщенное непрекращающейся борьбой между богами, с одной стороны, и чудовищами — с другой, и есть поприще разворачивания судьбы.

Такова "горизонтальная", или "космогоническая, модель", общая для всех германских народов и выражающая пространственную структуру мира. С ней сочетается "вертикальная", или "эсхатологическая, модель", в основе которой

мировое древо *Yggdrasill*: на его вершине расположен орел, с которым идентифицировался Один; корни древа грызет змей, а в средней части олень питается его листвой; поднимающаяся и сбегающая вниз по стволу белка как бы связует воедино этот символический bestiарий. В отличие от "горизонтальной модели", характеризующейся стабильностью, "вертикальная модель" вводит в картину мира аспект необратимости времени².

Yggdrasill — древо судьбы. Судьба в этом космологическом и мифологическом контексте понимается как возвышающаяся над людьми и асами сила, которой все подвластны. Согласно "Прорицанию вельвы" (*Völuspá*), наиболее знаменитой и многозначительной песни "Старшей Эдды", у подножия мирового древа три норны сторожат "колодец судьбы" *Urðarbrunnr*. Этимология имен этих мудрых норн — *Urðr*, *Verðandi* и *Skuld* — очень поучительна: имя первой указывает на судьбу и смерть, имя второй связано со становлением в настоящем времени, тогда как имя третьей означает "будущее", "необходимость", "долженствующее"³. Норны вырезают на дощечках рунические письмена, определяя продолжительность жизни каждого человека.

В "Прорицании вельвы" рисуется не только генезис мира, — в нем предсказывается и его конец. Во время завершающего конфликта между асами и силами хаоса и разрушения асы обречены на гибель. Таково предначертание мировой судьбы, ведомое обладающей предвидением вельве (колдунье и прорицательнице). Однако в заключительных строфах песни сказано, что после своей гибели мир возродится и асы по-прежнему будут на зеленых лугах играть в тавлеи. Повидимому, имеется в виду игра в кости, опять-таки связанная со случаем и судьбой⁴.

Я воздержусь от обсуждения вопроса, который, очевидно, не имеет окончательного ответа: в какой мере на скандинавской эсхатологии сказались христианские влияния? В последней части песни многие комментаторы видят, и, судя по всему, не без основания, указание на пришествие в мир Христа. Но при любом ответе на этот вопрос остается несомненным одно: "Прорицание вельвы" пронизано идеей мировой судьбы — силы, превосходящей не только человека, но и асов.

2. Если от мифологии перейти к представлениям об истории, то в "Саге об Инглингах" (*Ynglinga saga*), которой открывается обширный свод саг о норвежских королях "Круг Земной" (*Heimskringla*), приписываемый исландцу Снорри Стурлусону и созданный в начале XIII в., можно опять-таки обнаружить концепцию судьбы. Однако, будучи перенесена из мира богов и великанов в мир людей, она приобретает несколько иной характер, поскольку, как мы сейчас увидим, образует своего рода концептуальную основу и форму истории норвежской правящей династии.

Опираясь на произведение скальда Тьодольва "Перечень Инглингов" (*Ynglingatal*) — поэтическую генеалогию древних конунгов Швеции и Норвегии (IX в.), Снорри сосредоточивает свое внимание прежде всего на судьбе каждого из тридцати правителей, которые вели свой род от бога Ингви-Фрейра. Не столько их деяния и подвиги, сколько обстоятельства смерти каждого конунга стоят в центре повествования, — очевидно, встреча конунга со своей личной судьбой и его гибель притягивали преимущественный интерес Снорри и его аудитории.

В тот период был создан ряд норвежских "королевских саг". Нельзя, однако, не заметить, что "Круг Земной" — это единственное собрание саг о конунгах, в котором изложение начинается с легендарной эпохи; другие "королевские саги" открываются повествованиями о Хальвдане Черном или его сыне Харальде Прекрасноволосом, конунгах IX в. Зачем Снорри при сочинении исторического труда понадобилось углубляться в предшествующее время — в эпоху, окутанную мифом и легендарным эпосом? Одна из причин очевидна. Конунги ведут свое происхождение от богов, интерпретируемых Снорри эвгемеристически, как культурные герои, первые правители древних свеев и норвежцев. Он и не мог изобразить их иначе, ведь он творил в христианское время и должен был как-то совместить культурное наследие язычества, которым он, безусловно, дорожил, с новой религией.

Но наряду с историко-мифологическим обоснованием власти норвежской королевской династии существует и другая причина, побудившая Снорри начать историю норвежских королей с незапамятных времен. Здесь нужно отметить, что Снорри сочинил "Круг Земной", когда еще не завершились длительные междоусобицы, сотрясавшие страну на протяжении большей части XII в. Эти так называемые "гражданские войны" представляли собой борьбу разных претендентов на престол и сопровождалась гибелью многих из них. Постепенно в конфликт были втянуты широкие слои населения, и борьба приобрела социальный характер. Картина кровавых раздоров не могла не наложить отпечаток на вырабатываемую Снорри концепцию истории Норвегии, — он подчиняет ее идее судьбы.

Особенно ясно это видно из следующего эпизода. Как повествует Снорри, при конунге Висбуре, одним из потомков Ингви-Фрейра, начались распри в роду Инглингов. Висбур оставил свою жену с двумя сыновьями и взял себе другую. Когда его сыновья подросли, они потребовали у отца возратить им золотую гривну, которую он при женитьбе дал их матери в качестве брачного дара. Получив отказ, братья пригрозили отцу: эта гривна (по-видимому, воплощавшая "удачу" и "благополучие" рода), послужит причиной его смерти. Задумав отцеубийство, они обратились за содействием к вельве-колдунье Хульд, и та отвечала, что может наколдовать гибель Висбура, однако предостерегла их: "с этих пор убийство родича будет постоянно совершаться в роду Инглингов". Братья согласились и, собрав войско ночью напали на ничего не подозревавшего отца и сожгли его в собственном доме (*Ynglinga saga*, 14).

Таковы истоки вражды в роду Инглингов, которая действительно наполняет историю норвежских конунгов. Борьба, сопровождавшаяся братоубийствами и умерщвлением других близких сородичей, продолжалась почти без перерывов вплоть до времени, когда был составлен "Круг Земной". Согласно имплицитной в этом произведении концепции судьбы, норвежский королевский род обречен на то, чтобы разделять со своими предшественниками Инглингами бремя тяготеющего над ними проклятья Хульд. Смысл истории раскрывается как действие неумолимой судьбы, которую накликали на себя Инглинги.

Колдовство вельвы не представляет собой в этом событии необходимого условия мести, — ведь сыновья Висбура могли, как кажется просто-напросто умертвить своего отца, не обращаясь за помощью к Хульд. Сообщение об умерщвлении конунга Висбура Снорри заимствует из поэмы "Перечень Инглин-

гов". Но он не довольствуется им и вводит новый мотив, отсутствующий в этом источнике и сообщающий этому событию, отнюдь не уникальному в истории рода Инглингов, характер исключительности и большой исторической значимости, — мотив колдовства вельвы и сопряженного с ним проклятья. В итоге "банальное" отцеубийство перерастает в источник трагедии, под знаком которой протекает вся последующая история королевского рода Норвегии.

Для того чтобы рассеять возможные сомнения в том, что означало это проклятье, Снорри несколько позднее возвращается к несчастливой гривне Висбура. Конунг Агни из того же рода взял в жены дочь убитого им во время похода вождя финнов, пользовавшихся славой колдунов. Во время тризны по погибшему отцу его новой жены, которая была устроена по ее просьбе, она просит Агни "побережь гривну Висбура", и пьяный конунг, ложась спать, покрепче привязывает ее себе на шею. Палатка Агни была расположена под большим деревом, и пока он спал, его жена прикрепила веревку к гривне, а ее люди, перекинув другой конец веревки через ветку дерева, вздернули спящего конунга, как на виселице (Ynglinga saga, 19).

Я оставляю в стороне мотив жертвоприношения, по-видимому, присутствующий здесь, как и в ряде других сцен "Саги об Инглингах"⁵. Но подчеркнем другое: в драгоценностях, которыми обладают конунги, воплощается их "удача", — в данном же случае в сокровище Висбура таится "не-удача", "злая доля".

Нетрудно обнаружить смысловую близость между проклятьем вельвы Хульд из "Саги об Инглингах" и знаменитым прорицанием из упомянутого выше "Прорицания вельвы", которое гласит:

...все я провижу
судьбы могучих,
славных богов.
Братья начнут
биться друг с другом,
родичи близкие
в расприх погибнут;
тягостно в мире,

великий блуд
век мечей и секир,
треснут щиты,
век бурь и волков
до гибели мира;
щадить человек
человека не станет.

(Прорицание вельвы, 44—45).

Можно допустить, что это эддическое пророчество было использовано Снорри при составлении "Саги об Инглингах", когда он обратился мыслью к истокам кровавых распрей в роду конунгов — нарушению запрета враждовать с сородичами. Убийство сородича, которое не может быть возмещено материально и компенсировано морально, — страшное злодеяние, предвещающее наступление "волчьего века". Если такое сближение прорицаний колдуний верно, то вся история восходящих к Инглингам конунгов Норвегии предстает в еще более многозначительном виде. Она включается в общемировую драму, завершающуюся гибелью мира и богов. Аудитории Снорри, вскормленной на эддической мифологии и поэзии, эти связи не могли не быть очевидны⁶.

Такова "философия истории" Снорри. Как видим, в ее основу опять-таки положена идея судьбы. Но в отличие от силы, которая управляет космосом, судьба в истории складывается не без участия людей, добывающих собственные цели.

3. Термины, которыми в "родовых сагах" ("сагах об исландцах") обозначаются разные аспекты судьбы, — gæfa, hamingja, heill, auðna ("участь", "удача", "счас-

ть", "доля", "везенье"), фиксируют качества индивида или его семейного и родового коллектива. У каждого индивида и рода — своя судьба и степень удачливости. В этом отношении *hamingja* — наиболее показательный термин: это и личная удача, и дух — охранитель отдельного человека, который может стать видимым ему в кризисный момент жизни и либо умирает вместе с ним, либо покидает его после смерти и переходит к его потомку или родичу.

Понятие судьбы у германцев и скандинавов индивидуализировано, в источниках неизменно речь идет об "удаче" или "не-удаче" того или иного конкретного лица, и отношение индивида к судьбе выражает самое его сущность. Его удачливость или невезение проявляются во всем — в его поступках и речах и даже в его физическом облике. По внешности Скерпхедина, одного из персонажей "Саги о Ньяле", окружающие узнавали, что он — неудачник. Состязание или схватка между людьми могут быть истолкованы как сопоставление их "везений" ("Боюсь, что твое везенье осилит мое невезенье"; "Трудно сражаться против удачи конунга" и т.п.). Ибо у каждого — своя "доля", жизненная сила, одни обладают большим "везеньем", нежели другие, и есть люди, особенно невезучие.

Свое благополучие можно приумножить, получив в дар от вождя драгоценный подарок (меч, гривну, кольцо, плащ), ибо в этих предметах материализуется "везенье" "богатого удачей" вождя. В скандинавской древности существовало поверье, что в период правления такого "счастливого" конунга в стране родится хороший урожай, тогда как "несчастливый" конунг является источником и виновником недорода и голода. Одному претенденту на норвежский престол дали кличку "*ýgæfa*", "неудачливый", так как он не сумел одолеть своего противника-ярла, но, по-видимому, эта неудача явилась результатом отсутствия у него "счастья", между тем как могущественный ярл в избытке им обладал.

Но "удача", которая выявляется в поведении и поступках человека, не представляет собой некоего фатума или пассивно полученного дара: она нуждается в том, чтобы индивид постоянно подкреплял ее своими делами. От степени и характера его "везенья" зависит исход его поступков, однако только при предельном напряжении всех его моральных и физических сил он может добиться обнаружения своей удачи. Есть люди удачливые и неудачливые. Греттира, героя одноименной саги, несмотря на его мужество и силу, преследовала "неудача". Но в любом случае нет и намек на пассивное восприятие судьбы, на покорность ей или смирение перед высшей силой. Напротив, знание или предчувствие собственной судьбы побуждает индивида с наивысшей энергией и честью выполнить положенное, не пытаться уклониться от нее, но мужественно ее принять. Не слепой детерминизм или рок стоит в центре жизнедеятельности и поступков героя саги или эддической песни, а максимально активное отношение к своей участи, решимость достойно встретить предначертанное его судьбой⁷.

В представлениях скандинавов о судьбе, удаче или неудаче выражается их отношение к человеческой личности. Человек принадлежит к роду, семье, к органическому коллективу и, безусловно, подчинен тем моральным нормам, которые приняты в обществе. Но при этом он отнюдь не растворяется в группе, и его социальная роль ни в коей мере не сводится к безличному осуществлению ее воли. Выполняя нравственные императивы своей социальной группы, индивид самостоятельно изыскивает способы их реализации. Групповой этос не служит препятствием для личной инициативы.

В "Речах Высокого" (Hávamal), поэтическом собрании афоризмов житейской мудрости из цикла "Старшей Эдды", рисуется индивид, который в одиночку ориентируется в жизни, полагаясь преимущественно на собственные силы и сметку. В сагах не раз упоминаются люди, похваляющиеся тем, что не нуждаются в поддержке Тора или Одина и полагаются исключительно на собственные силы (*á mátt sinn ok megin*); они "верят только в самих себя". Отдельные исследователи считают эти сообщения плодом "романтизации героя-викинга" авторами саги⁸, другие утверждают, что подобные "атеисты" — "безбожные люди" (*godless men*) представляли собой социально изолированных одиночек, появившихся в обстановке распада традиционного общества⁹. Однако их нежелание приносить жертвы тому или иному асу вовсе не означало атеизма. Не правильное ли видеть в них носителей индивидуального начала, неотъемлемого от самой сути древнескандинавской этики? Боги в их восприятии — могущественные существа, с которыми индивид вступает в соглашение о взаимной верности и поддержке и подобные отношения могут быть разорваны (как поступил, например, *Víga-Glúmr*, герой одноименной саги). Но существует сила более могущественная и неотвратимая, нежели власть асов, — судьба.

4. Ссылки на судьбу постоянно встречаются как в сагах, так и в эддической и скальдической поэзии. Но нелегко понять, в какой мере за этими упоминаниями скрывается твердая вера в силу судьбы, а в какой они представляют собой не более чем стертый от частого употребления словесный оборот. В этом смысле небезынтересно сопоставить две героические песни "Старшей Эдды", трактующие один и тот же сюжет, — гибель Гьёкунгов во владениях гуннского владыки Атли. Первую из них, "Песнь об Атли" (*Atlakviða*), исследователи относят к числу ранних (IX—X в.?), вторую, "Речи Атли" (*Atlamál*), — к XI—XIII вв.; "Песнь об Атли", по мнению ученых, возникла в кругах викингов, тогда как "Речи Атли" — в более "приземленной" крестьянской среде.

Сравнение обеих песней обнаруживает существенные различия между ними¹⁰. Сейчас я хотел бы отметить лишь следующее: в позднейшей песне, оформление которой произошло, как полагают, уже в христианское время (хотя влияние новой религии в ней не ощущается), судьба упоминается постоянно, как самим автором, так и чуть ли не всеми персонажами: "Горек твой жребий", "свершилась судьба", "так решено уж, судьбы не избежать", "так решила судьба", "кто ж рок переспорит", "на восток судьба привела нас"..., — и поэтому кажется, что слово "судьба" становится малосодержательным топосом. Однако и роковое решение принять коварное приглашение Атли приехать к нему в гости конунг Гуннар мотивирует тем, что "таково веленье судьбы".

Напротив, в "Песни об Атли" упоминаний судьбы куда меньше и, как мы увидим, они всякий раз исполнены более глубокого смысла. Понимая, что в усадьбе гуннского правителя его поджидает западня, Гуннар спонтанно принимает вызов: в высоком возбуждении, подогретом выпитой на пиру брагой, он демонстрирует презрение к грозящей ему явной опасности. Не покоряясь неизбежности, внешней по отношению к его Я, он бросает вызов судьбе, утверждая собственное своеволие, и поступает, "как должно владыке". Его выбор не свободен в том смысле, что продиктован княжеской, героической этикой, но он исходит от самого Гуннара, а не навязан сознанием его подвластности всемогущей судьбе. *Он сам формирует свою судьбу.*

Это утверждение: "герой формирует собственную судьбу" — не представляет собой произвольной интерпретации эддических текстов или вчитывания в них идей современных историков. Оно опирается на буквальное выражение в "Речах Атли". После того как прибывшие во владения гуннов братья Гуннар и Хегни были предательски схвачены и подвергнуты мучительной казни, их сестра Гудрун, жена коварного Атли, решает отомстить за их смерть. Мщение за сородича — закон, неуклонно соблюдаемый в этом обществе. Но какой способ мести выбирает Гудрун? Она умерщвляет своих сыновей, рожденных от Атли, готовится из их мяса блюдо, которым угощает ничего не подозревающего мужа, после чего закалывает его мечом и поджигает усадьбу, в которой гибнут все ее обитатели.

И вот при описании этой серии жутких сцен автор "Песни об Атли" говорит о Гудрун, раздающей сокровища перед тем как зарезать пьяного Атли, сжечь дом и (если принять предполагаемую первоначальную версию) самой погибнуть в этом пожаре: "Она выращивала (вскармливала) свою судьбу" (*scöp lét hon vaxa*) (*Atlakviða*, 39). Не покорное следование велению слепого рока, но выбор собственной линии поведения, решение, чреватое самыми трагическими результатами, ведет к формированию судьбы — той цепи событий, которые являются результатом этого решения. После того как жребий брошен и роковой шаг сделан, последствия уже не зависят от воли героя; судьба сложилась и выходит из-под его контроля, она как бы отделяется от его личности, приобретает собственную логику и противостоит ему.

Как видим, в ранней песни об Атли и Гьёкунгах и в позднейшей интерпретации этого сюжета в "Речах Атли" судьба — отнюдь не одно и то же. Ее смысл меняется. Первая песнь делает акцент на активности героя и на том, что он сам, его воля и героический этос — источник принимаемых им решений, результаты которых "отвердевают" в судьбу. Напротив, в "Речах Атли" уже отчужденная от героя судьба возвышается над ним. Понимание судьбы как рока и символа человеческого бессилия — не изначально в этой культуре. В германо-скандинавском обществе с жесткой системой семейных и родовых связей и обязательств, казалось бы, нет места индивидуальной свободе и выбору. Но это не так. Существуют нравственные императивы поведения, безоговорочное подчинение коим есть неписаный закон для каждого, и вместе с тем выбор средств для выполнения этих императивов принадлежит индивиду, и только ему. Здесь он свободен, и от него ожидаются выбор и инициатива. В этой культуре был сделан определенный шаг на пути к интериоризации категории судьбы, к ее превращению из слепого фатума в нравственную норму, во внутренний стимул индивидуального поведения.

Справедливо отмечая противоположность жизненных установок героев германского эпоса фатализму, превращающему человека в безвольное орудие безличной судьбы, некоторые немецкие ученые склонны подчеркивать их свободу: герой добровольно включается в цепь роковых событий; для того чтобы остаться верным своему Я и "собственному закону", он приемлет судьбу. Сверх ужасное, неслыханное, он не страшится ответственности, не сваливает вину на божество или фатум, — он действует в одиночестве. "Трагика свободы, — утверждает Отто Хефлер, — представляет собой закон существования германского героического сказания"¹¹.

В этой связи нужно сказать следующее. В свободе имплицитно предполагается возможность выбора, принятие судьбы предполагает разграничение между нею и индивидом, который идет ей навстречу. Древнегреческий герой и судьба не совпадают: он может покориться этой над ним возвышающейся силе либо попытаться бежать от нее, либо мужественно ее принять, вступить с нею в единоборство и пасть под ее ударами, — между ним и судьбой существует дистанция, и образуемое ею "этическое пространство" оставляет возможность выбора, волеизъявления, а потому и порождает трагические коллизии.

Но так ли обстоит дело в героической поэзии и преданиях германских народов? Изученный мною материал побуждает склониться к иному толкованию. Действия героя кажутся свободными потому, что он *не отделен от своей судьбы*, они едины, судьба выражает вневещную сторону индивида, и его поступки только раскрывают содержание судьбы. Он осознает себя как личность постольку, поскольку ощущает в себе свою индивидуальную судьбу. Понятия безграничной "свободы" и "трагики", примененные в данном контексте Хефлером, лишь запутывают дело, они здесь совершенно не на месте и ведут к антиисторической модернизации. Не симптоматично ли то, что воображение скандинавов воплощало индивидуальную судьбу в облике *fylgja*, *hamingja*? Как уже было упомянуто, этот двойник, который существует бок о бок с самим человеком, таинственным образом связан с ним и может ему являться и покидать его, умирает вместе с ним или переходит "по наследству" к его потомку. В форме "двойника" раскрывается недистанцированность судьбы от индивида.

В наличии двух несовпадающих точек зрения на судьбу, "фаталистической" и "активистской", я вижу диалектику этого понятия, диалектику, чреватую новыми возможностями для европейской цивилизации. Ибо хотя это активное понимание судьбы впоследствии было потеснено иными концепциями и на поверхности фигурировали образы божественного Провидения и колеса Фортуны, это особое осознание судьбы и личности оставалось в латентном фонде ценностей общего мироотношения, "коллективного неосознанного", как некоторая отложенная историей возможность. "Активистская" идея судьбы не могла не сыграть своей роли в процессе синтеза античного и христианского наследия с наследием германским. Для того чтобы в конце концов вырваться за рамки традиционной культуры и выйти на принципиально новые просторы всемирной истории, Европа должна была сломать вековые стереотипные установки личности и обогатить свою ментальную вооруженность за счет моделей, таившихся в ее культурной памяти.

Как известно, среди факторов, изменивших при переходе к Новому времени духовный и материальный универсум Европы, Макс Вебер особо выделял религиозные моменты (протестантскую этику). Но не показательны ли, что поприщем для развития протестантизма послужили в первую очередь германские страны? Видимо, новые идеи нашли здесь наиболее подготовленную почву. Высказанное мною — не более чем гипотеза, подлежащая проверке.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 42—45; *Hastrup Kirsten*. Culture and History in Medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change. Oxford, 1985. P. 60, 147ff., 151, 201, 239.
- ² *Meletinskij E.M.* Scandinavian Mythology as a System // *Journal of Symbolic Anthropology*. 1973. Vol. 1—2.
- ³ *Turville-Petre Gabriel*. Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia. L., 1964. P. 279—280; *Ellis-Davidson H.R.* Pagan Scandinavia. L., 1967. P. 26.
- ⁴ Доски для игры в кости найдены в погребениях и в других местах скандинавского, англосаксонского и кельтского мира. См.: *Hamel A.G. van*. The Game of the Gods // *Arkiv för nordisk filologi*, 50. S. 218—242; *Ellis-Davidson H.R.* Myths and Symbols in Pagan Europe // *Early Scandinavian and Celtic Religions*. Syracuse; N.Y., 1988. P. 163—165.
- ⁵ См.: Гуревич А.Я. "Эдда" и сага. М., 1979. С. 25 и сл.
- ⁶ Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972. С. 77—81; *Он же*. Средневековый мир: Культура безмолствующего большинства. М., 1990. С. 103—106.
- ⁷ *Grönbech Wilhelm*. Kultur und Religion der Germanen. Darmstadt, 1961. S. 135 ff. Bd. 1; *Gehl Walter*. Der germanische Schicksalsglaube. B., 1939; *Vries Jan de*. Altgermanische Religionsgeschichte. 3, Aufl. B., 1970. S. 206. Bd. 1.
- ⁸ *Ellis-Davidson H.R.* Myth and Symbols... P. 223.
- ⁹ *Turville-Petre E.O.G.* Op. cit. P. 263—268.
- ¹⁰ Гуревич А.Я. "Эдда" и сага. С. 31 и сл.
- ¹¹ *Höfler Otto*. "Deutsche Heldensage". Zur germanisch-deutschen Heldensage / Hrsg. von K. Hauck. Darmstadt, 1965. S. 69.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ КИТАЙЦЕВ О СУДЬБЕ ПО ФРАЗЕОЛОГИЗМАМ

Тань Аошуан

Особенность знаковой функции фразеологизма, состоящая в его устойчивости и воспроизводимости, представляет благодатный материал для списания фрагмента наивной системы мира китайцев, касающегося судьбы. Именно этот жанр образует некое замкнутое лингвистическое пространство, в котором фиксируется в целом семантическое поле исследуемого концепта, сложившееся на протяжении многовековой культурной истории Китая. Список фразеологизмов был получен в результате дистрибутивного анализа лексемы *mingyun* "судьба" — иероглифов *ming* и *yun*, поля которых проектируются почти в сто словарных статей большого китайского фразеологического словаря (восемь тысяч единиц [1]). Этот список проверялся по соответствующим тематическим разделам других фразеологических словарей [2; 3]. Указанные в словаре источники позволяют установить, что немалое число из живущих до сих пор идиоматических выражений, связанных с данной категорией, уходят в глубину истории. Многие из них восходят к Четверокнижию и Пятиканонию (5—4 вв. до н.э.) и к другим философским, историческим и культурным памятникам. Верхняя граница их датировки проходит несколькими веками ранее установления в Китае республики в 1911 г.

Среди этих фразеологических единиц, являющихся, как правило, четырехсложными образованиями или парными сочетаниями с одинаковым числом знаков в каждой части, лишь очень немногие можно считать поговорками или крылатыми словами, не имеющими определенного авторства.

Общечеловеческий подход к концепту судьбы, по-видимому, определяется неразрешимым противоречием между вечностью мира и непредсказуемостью, мимолетностью человеческой жизни. Отсюда возникает представление о высшей силе, властвующей над индивидуумом, и фатальности, предопределенности его пути. Здесь заложена определенная концептуальная схема, которая варьируется у разных народов и в разных культурах. Попытаемся реконструировать ее преломление в китайском сознании, прибегнув к фразеологии.

Понятие судьбы в современном китайском языке, как уже говорилось, передается иероглифами *ming* и *yun*, словарная статья каждого из которых содержит по одному значению, объясняемому через понятие предопределенности. Рассмотрим совокупность значений этих иероглифов.

В нормативном словаре современного китайского языка [4] и в дистрибутивном словаре [5] знаку *ming* приписываются четыре значения: *shengming* "жизнь", *mingyun* "судьба", *mingling* "приказать" и *jiyu* "давать". В последних двух значениях *ming* употребляется как трехместный каузативный глагол. Знак *yun* тоже имеет четыре значения: *yunshu* "транспортировать", *zhuding de zaoyu* "предопределенность" или *yunqi* "удачливость", *yunyong* "использование" и *yundong* "движение". В дистрибутивном словаре, в котором содержатся основные лексические сочетания со знаками *ming* и *yun*, можно найти ключ к фразеологическому полю судьбы.

Из совокупности фиксированных идиоматических выражений были выделены опорные компоненты, входящие в толкование категории судьбы. Это *tian* "небо", *dao* "путь", *gong* "справедливость", *ren* "человек", *ming₁* "жизнь", *ming₂* "приказ", *shi* "дело", "событие", *ting* "слушаться", "послушание", *cong* "следовать", *you* "подчиняться", *zhi* "знать", "понять", *mo* "добиваться", *jin* "исчерпывать", *cheng* "успех", *sheng* "жить", *si* "умирать", *fu* "богатство", *gui* "знатность", *fu* "счастье", *huo* "беда", *shan* "добро", *bu shan* "зло", *bao* "воздаяние", *shu* "число", "вычислять", "судьба".

Знаки *ming* и *yun* неравноценны по своей дистрибуции и каноничности в системе понятия судьбы [5]. Их параллельное употребление наблюдается только в одном сочетании *shi yun zhi ming*. "(Необходимо) распознать *yun* и понимать *ming*". Если понятие *ming* несет в себе представление о чем-то определенном, константном, то в *yun* заложена идея движения, изменения, перемен: *shi lai yun zhuan* (Изборник) "Приходит время, когда *yun* изменяется". Но все это происходит лишь на фоне предопределенности фатума.

Лексические сочетания и идиомы, содержащие опорные знаки, могут быть выстроены в ряды по степени внушаемого ими оптимизма. Выделяются три группы фразеологизмов, позволяющие реконструировать доминирующие более двух тысячелетий представления о судьбе.

Группа первая. Единицы, которые несут в себе ауру трагизма, фатальности и безысходности. Это особенно характерно для устойчивых сочетаний, содержащих знак *ming*: *ming ding* "судьба предопределена", *ming ku* "судьба горька", *ming shu* "судьба предвычислена", *bo ming* "хрупкая судьба", *ren ming* "быть покорным судьбе". Фразеологические выражения этой группы указывают на высшую силу, которая предопределяет судьбу человека: *si sheng you ming* (Мэнцзы) "Жизнь и смерть предрешены судьбой", *fu gui zai tian* (Мэнцзы) "Богатство и знатность — воля неба", *tian bu cong ren* "Небо не подчиняется человеку", *tian you bu ce feng yun* "Небо полно неожиданностей", *tian ding sheng ren* "Определенное небом выше человека", *tian yi nan hui* "Намерения неба необратимы", *tian wang hui hui, shu er bu shi* (Лаоцзы) "Небесная сеть огромна, она редка, но никого не пропускает", *shun tian ze cun, ni tian ze wang* (Мэнцзы) "Тот, кто следует небу, будет жить, кто ему противоречит — погибнет". Судьба не балует человека: *ming tu duo chuan* (Ванбо) "жизненный путь запутан и не соответствует желанию человека", *ming jian shi guai* (Кэ Даньцю) "Ни судьба, ни время не в мою пользу". А человеческая жизнь как компонент судьбы постоянно находится в опасности: *ren ming wei qian* "Жизнь человека коротка и полна риска", *ming ru zhi bao* (Вэй Инью) "Жизнь непрочна, как бумага", *ming ru you si* "Жизнь тонка, как нитка паутины". Из этого следует, что человек должен подчиняться судьбе: *ting tian you ming* "Слушаясь неба, следовать судьбе", воспитывать в себе дух покорности.

Группа вторая. Вырабатывает у человека разумный взгляд на свою судьбу, основанный на сознательном отношении к ней: зная, что она предопределена, принимать ее, как она есть. Эти фразеологизмы призывают человека выполнять свой долг, занять правильную жизненную позицию. Когда поэт Тао Юаньмин

(VI в.) понял, что успехи в служебной карьере не его участь, он заговорил о необходимости *shi yun zhi ming* "распознать *yun* и понять *ming*". Вернувшись в свой заброшенный дом и сад, он написал знаменитую "Оду о возвращении", выражая испытываемое им ликование от красоты природы и безмятежности сельской жизни. *Da ren zhi ming* "Разумный человек знает, что его ожидает", *le tian zhi ming* "Радуюсь небу, зная свою судьбу", *shu wang zhi lai* "ведя счет пройденному, познавать грядущее", *ting tian ming, jin ren shi* "Покоряясь приказу неба, исчерпывать дела человеческие", *mou shi zai ren, cheng shi zai tian* "Дела замышляются людьми, а их успех зависит от неба". *Tian dao ren shi* "Путь неба и дела людей" или *tian dao ren mou* "Путь неба и замыслы людей", это не противоборствующие силы; понимание диалектики, взаимодействия между ними — залог согласия в Поднебесной. Небо, хотя и является той силой, которая воздействует на жизнь и дела человека, не олицетворяет в себе зло: *tian cong ren yuan* (из юаньских драм): "Небо следует желанию человека", *tian bu jue ren* "Небо не оставляет человека в отчаянии". Небо справедливо, бескорыстно: *tian gong di dao* (Шуцзин) "Небо справедливо, земля обладает дао", *tian dao wu si* "В пути неба нет предвзятости", *tian li zhao zhang* (из Лунъюя) "Справедливость неба очевидна".

Выполнение небом роли справедливого судьи выражается в идее воздаяния: *bu shan jiang yang* "Недоброму небо насылает беду", *zuo shan jiang xiang* "Творящим добро небо насылает благо", *e you e bao* "за зло воздается злом".

Группа третья предполагает возможность перемен в жизненном пути человека. В этой группе идиом широко представлен второй знак судьбы *yun*. В его дистрибуцию попадают знаки *shi* "время", *zhuan* "переворот", *yi* "перемена", *gai* "исправлять", *hua* "превращение", *bian* "изменение". Наряду с фразеологизмом *shi lai yun zhuan* "приходит время, и *yun* меняется", есть другие выражения в таком же оптимистическом ключе: *shi yi shi yi* "Меняется время, меняется мир". О популярности этого выражения можно судить по тому, что существует пять вариантов, различающихся между собой лишь последними двумя иероглифами: *shi yi* "Мир становится другим", *shi bian* "Мир переменится", два варианта с омонимичным знаком *shi* "дело"; *shi qian* "Дела меняются", *shi gai* "Дела исправляются". Сочетание *shi yun* "время и участь" может употребляться и с отрицательной оценкой *bu ji* "не в пользу", и в положительном смысле *heng tong* "удачливо". В любом случае *yun* не рассматривается как что-то раз и навсегда установленное. Другие идиомы этой группы намекают на потенциальные возможности индивидуума, его способность перебороть судьбу и взять ее в свои руки, неверие во всемогущество рока.

Характерно, что в таких фразеологизмах не отражается прямая конфронтация между человеком и небом, между человеком и его судьбой. Есть лишь упрек человека самому себе — человек сам является источником своих бед и несчастий. *Huo fu wu men* "И у счастья, и у беды нет ворот", *ren mou bu shan* "Человек сам напрашивается на несчастье". Поэтому человеку советуют *zhuan huo wei fu* "Превратить беду в удачу", *you zhi jing cheng* "Тот, у кого есть воля, своего добьется". Имеется только одна пословица, бросающая вызов небу. Она широко цитируется после образования Народной республики и является одной из

немногих идиом, связанных с судьбой, которые уцелели во фразеологических словарях, издаваемых сразу после 1949 г. Это внушающее полный оптимизм выражение перефразирует пословицу "Небо непременно (всегда) побеждает человека" путем перестановки знаков "небо" и "человек".

Любопытно, что, несмотря на длительную традицию гадательной практики *suàn míng* "вычисления судьбы", нет ни одной пословицы, которая упоминает о ней. Это происходит, очевидно, по той причине, что *suàn míng* относится к *ren shì* "делам человека", при помощи которых он получает инструкцию о правильном поведении в своих повседневных делах. Такое *míng* не затрагивает глобальной и итоговой предопределенности его состояния.

С помощью семантических компонентов поля судьбы, реализуемых во фразеологии, можно построить модальную рамку этой категории, несущую в себе идею каузации, заложенной в глагольном употреблении иероглифа "приказ, распоряжение". Эту идею можно представить как трехчленную схему. В модальную рамку входит каузатор — небо, каузируемый объект — человек, его физическое существование (*shēn* "тело") и его *shì* "дела", и каузируемое состояние — его судьба, понимаемая как некая совокупность, складывающаяся из следующих составляющих: протяженность его жизни, его социальный статус, его дело — то, что происходит с ним, и состояние его дел. Судьба есть состояние в результате воздействия *dao* — пути высших сил. Она поддается оценке. Физическая жизнь человека оценивается по параметрам *chángduàn* "протяженности", *anwei* — "безопасности". Его социальный статус и благосостояние — *fúguì pínjiàn* — богатством, знатностью, а его дела — по линиям *jíxióng* и *chéngbái* благополучности и успешности. Сумма положительных и отрицательных оценок выражается в общеоценочных словах *hào* "хорошо" (соответствует норме) и *bu hào* "нехорошо" (не соответствует норме): *míng hào*, *míng bu hào*. Более близкий синоним *míng* — это *shù* "число", которое, подобно генетическому коду, заложено в живое существо с момента его зачатия: *míng yǒu dìng shù* "в *míng* заложено определенное число".

Второй компонент судьбы *yùn* ставит знаки плюс и минус по отношению к пути человека в терминах *yúnqì hào* "везение" и *yúnqì bu hào* "невезение" согласно заданной *míng* схеме еще до вынесения итоговой оценки. Переменность *yùn* выражается идиомой *huò fú yì fú* ("Исторические записки") "Бед и счастье всегда чередуются". Поэтому возможности перемен воздействуют на человека только в психологическом и нравственном планах. Механизм *yùn* регулирует удачи и неудачи человека. Он приводится в действие фактором *shí* "время".

Yùn — необходимый компонент в концепции *míngyùn*, он вселяет в человека надежду, оправдывает его стремление к личному успеху, стимулирует доброту к людям, воспитывает критическое отношение к самому себе. Ср. идею воздаяния с христианским учением, согласно которому награда и наказание даются не в этой жизни. Таким образом достигается некий консенсус между высшей силой и человеком, выражающийся в равновесии между *tian dao* "путем неба" и *ren shì* "делами человека" или *ren tou* "намерениями человека". Человек не может занять позицию каузатора. Иерархия между небом и человеком не может нарушаться. *Tian zǐ* "сын неба" (император) призван исполнять *tian míng* "приказ

неба". Он имеет мандат неба. Если сын неба оказывается недостойным, он может лишиться этого мандата. Тогда происходит *ge ming* "перелом мандата". (В современном языке этот акт называется революцией). Выражение *tian zhu zi shu* "Бог помогает тому, кто сам себе помогает" вместе с некоторыми другими пословицами получило в китайском словаре фразеологизмов помету "иностранное". Оно не случайно комментируется автором словаря следующим образом: "В этой пословице человеческий фактор ставится выше пути неба".

В поле судьбы понятие случайности вообще не содержится, оно передается иероглифом *ou* "парность", "совпадение", "неожиданность". Согласно философской традиции *yin* не пересматривает то, что предопределено посредством *ming*, а порождает новую ситуацию, которая предусмотрена *ming*. Это соотношение отлично от соотношения случайности и необходимости в европейской философской традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Zhongguo chengyu da cidian (Большой словарь китайской фразеологии). Шанхай, 1986.
2. Zuowen chengyu cidian (Словарь фразеологизмов для литераторов). Шанхай, 1947.
3. Zhongguo chengyu da cidian (Большой китайский фразеологический словарь). Гонконг, 1971.
4. Xiandai hanyu cidian (Нормативный словарь современного китайского языка). Пекин, 1978.
5. Xiandai hanyu tongyong cidian (Словарь употребительных иероглифов современного китайского языка). Пекин, 1987.

Концепция судьбы занимает важнейшее место в семантической структуре модели мира, поскольку она имеет непосредственное отношение к микрокосму, антропоцентрическому аспекту мироздания. Древнегерманские представления о судьбе реализуются в принципах номинации или семантических мотивировках ключевых понятий соответствующей сферы, отражающих архаичную логику и языковое сознание, характерные для определенной эпохи. Исследование семантических мотивировок (СМ) обозначений судьбы целесообразно, поскольку речь идет об автономной мифопоэтической традиции со свойственным ей творческим отношением к слову, осмыслением его внутренней формы. Об осознанности СМ убедительно свидетельствуют древнегерманская ономатетическая концепция, прежде всего креативная функция называния, предполагающая первичность имени по отношению к его носителю, и плюрализм наименований одного и того же объекта, объясняющийся не только стремлением отразить различные аспекты денотата, но и тенденцией к вариативности, разным способам семантического кодирования, метафорическим обозначениям.

Важнейшим источником для реконструкции древнегерманских представлений о судьбе являются языковые данные, репрезентирующие СМ:

1. 'Отделение' — а) И.-евр. **(s)kēp-*, **(s)kōp-*, **(s)kǣp-*, **skeb(h)-*, **skob(h)-*, **skābh-* 'резать острым инструментом' (IEW, 936), др.-исл. *skop*, др.-англ. *gesceap*, др.-сакс. *giscapu* 'судьба', др.-исл. *skapar* 'наделять судьбой' (ср. Skm., 13: *eino dægri mér var aldr um skapaðr oc alt líf um lagið* "однажды мне был возраст сужден и вся жизнь положена"), *skepna* 'судьба', др.-англ. *gesceaft*, д.-в.-н. *gascaft* — лат. *fatum* (Ahd. Gl., 2, 309, 33).

б) И.-евр. **skēi-* 'резать, отделять' (IEW, 919), др.-исл. *skipta* 'наделять' (ср. Am. 36: *þá hygg ec scop scripto* "думаю я, что судьба наделила").

в) И.-евр. **(s)ker-* 'резать' (IEW, 938), др.-исл. *skera* 'резать' (ср.: Fms., VII, 140: *skera hlut* 'отрезать жребий'), др.-сакс. *skerian* (ср.: Hel., 164: *skerida im thō se uiūtea* "определено (букв. отрезано) ему наказание").

г) И.-евр. **dā-*, **dā-*, **dāi-*, **dī-* 'делить' (IEW, 175), др.-исл. *deila* 'делить' (ср. Fms., VIII, 205: *meðan deilisk fá illt ór deildum* "в то время как мне наделено было получить плохую долю"), ср. др.-сакс. *tedelian* 'делить' (о судьбе), д.-в.-н. *teil* 'доля, жребий, судьба' (ср. Notker 2, 33, I: *der teil wird in gemezen* "доля ему измерена"). Процесс созидания, обретения формы, получения судьбы ассоциируется на языковом уровне с вычленением объекта из окружающей среды и закреплением за ним статуса самостоятельного (отдельного) существования¹.

2. 'Соединение' — а) И.-евр. **bhendh-* 'соединять' (IEW, 127), др.-исл. *binda* 'связывать, соединять' (ср. Skád. 3, 4: *þrlaga bōnd* 'узы судьбы', Likh. 30: *skepnu bundinn* "соединенные судьбой").

б) И.-евр. **audh-* 'плести, ткать' (IEW, 75), др.-исл. *auðna* 'судьба', *auðinn* 'предопределенный' (ср.: Rm. 22: *heilla auðit verðr þér ...* "счастье суждено будет тебе...")².

в) И.-евр. **uebh-* 'ткать, плести' (IEW, 75), родственное **audh-* (IEW 75), др.-англ. *gewife* — лат. *fatum* (WW. 406, 4; 496, 19), лат. *fortune* (WW., 406, 5; 500, 9), д.-в.-н. *giweban uurti* — лат. *ordiner* (Ahd. Gl., 1, 610, 15; 616, 22). Мотив тканья судьбы зафиксирован в некоторых поэтических памятниках, например в Beow., 696—697: *Ac him dryhten forgeaf wigspeda gewiofu* "И им Господь дал ткань успеха в битве (т.е. 'счастливую судьбу')", Rhym. 70: *Me þæt wyrd gewæf* "мне это судьба соткала", Gðl. 1343: ... *þonne seo þrag cymeð, wefen wyrdstafum* "... тогда придет время, сотканное предопределениями судьбы"³.

3. 'Измерение' — а) И.-евр. **med-* 'измерять' (IEW, 705), др.-исл. *meta*, гот. *mitan*, др.-англ., др.-сакс. *metan*, д.-в.-н. *mezzan* 'измерять' (ср.: Sd. 20: *qll er mein of metin* "все несчастья отмерены", *der teil wirt in gemezen* (Notker, 2, 33, 1) "доля им отмерена"), др.-исл. *miqtuðr*, др.-англ. *meotod*, др.-сакс. *metod* 'судьба', др.-англ. *metodgesceaft*, др.-сакс. *metodo-giscapu* 'судьба' (букв. 'создание меры'), др.-англ. *metena*, лат. *parcae*. Совмещение значений 'судьба' и 'Бог' в др.-исл. *miqtuðr*, др.-англ. *meotod*, др.-сакс. *metod* (ср.: Andreas 69: *þu ana canst ealra gehygdo, meotud mancynnes* "ты один знаешь все помыслы, Бог, (meotud) человеческого рода") указывает на восприятие судьбы как активного начала, на ее функцию измерения человеческой жизни⁴. Представления об отмеренности каждой человеческой жизни составляют ядро древнегерманской фаталистической концепции судьбы⁵. В древнеисландской мифопоэтической традиции связь судьбы и меры реализуется в образе мирового дерева. Ясень Иггдрасиль, образец меры во времени и пространстве (*miqt-viðr* 'дерево меры' (Vsp., 2)), одновременно символизирует судьбу Вселенной, ср.: Fj., 22: *sá es hann með mǫnnum miqtuðr* "он (Иггдрасиль) у людей измеряющий", т.е. судьба мира отождествляется с эталоном меры.

б) И.-евр. *reg-* 'направлять, вытягивать' (IEW, 854), др.-исл. *rǫk* 'судьба' (*rekja* 'простирать, расстилать, вытягивать', т.е. 'располагать элементы в строгой последовательности — по прямой (др.-исл. *rakr* 'прямой')'. Этимологические данные и грамматические показатели (мн. ч.) свидетельствуют о том, что *rǫk* осмыслялось как протяжение жизни, складывающееся из отдельных событий, образующих в совокупности судьбу. Обнаруживается связь судьбы со временем, более того, наблюдается идентификация этих событий: судьба — это длительность жизни. Важной особенностью семантики др.-исл. *rǫk*, в принципе определяющего всю временную протяженность жизни, является его отнесение к ключевому и наиболее драматичному моменту развития, концу мира и приобретение устойчивых эсхатологических коннотаций, отраженных в формуле *ragna rǫk* 'судьба богов', наименовании гибели Вселенной. Сочетание *ragna rǫk* интересно в формальном отношении. Оба компонента относятся к среднему роду множественного числа и аллитерируют. Их СМ ориентированы друг на друга: *regin* 'боги' < и.-евр. **rēk-* 'упорядочивать' (IEW, 863), *rǫk* 'судьба' < и.-евр. *reg-* 'простирать, вытягивать', т.е. 'располагать в определенном порядке', причем не исключена возможность генетической близости между и.-евр. **rēk-* и *reg-* (Feist, 1939, 392; Vries, 1977, 440). Тождество СМ судьбы и богов объясняется общностью креативно-демиургической функции, присущей денотатам. По-видимому, на общегерманской стадии нет оснований дифференцировать для данных

лексем значения 'судьба' и 'боги', поскольку речь идет об одном и том же денотате — единой силе, детерминирующей развитие Вселенной. Некоторые грамматические факты подкрепляют эту гипотезу. Др.-исл. *regin, bǫnd, hǫpt, goð*, обозначения богов, так же как наименования судьбы (*skǫp, rǫk, lǫg*), относятся к среднему роду множественного числа (в единственном числе они либо не употребляются, либо имеют другое значение). Формальное сходство позволяет предположить общие черты в структуре содержания, объясняемые одним источником этих понятий, причем в качестве денотата выступают коллективные демиургические силы, воспринимаемые в совокупности.

4. 'Полагание' — и.-евр. **legħ-* 'полагать' (IEW, 658), др.-исл. *leggja*, гот. *lagjan*, др.-англ. *lecgan*, др.-сакс. *leggian*, д.-в.-н. *leggen* 'полагать' (ср. Skm. 13: *eino dæ gri mér var aldr um scapaðr oc alt líf um lagið* 'однажды мне был возраст создан и вся жизнь положена'), др.-исл. *lǫg, þrlǫg*, др.-англ. *orlæg*, др.-сакс. *gelagu, urlagi*, д.-в.-н. *urlag* 'судьба', др.-исл. *aldr-lag*, др.-англ. *ealdor-lagu*, др.-сакс. *aldor-lagu* 'судьба' (букв. 'возраста положение'). Связь др.-исл. *lǫg* 'судьба' и *leggja* 'полагать' актуализируется в текстах (ср. Vsp. 20; *þær lǫg lǫgðo, þær líf kuro alda bǫrnom, þrlǫg seggja* 'они судьбу ('полагание') полагали, они жизнь выбирали детям людей, судьбу говорили' (о норнах)). Некоторые древне-исландские мифологемы отсылают к представлениям о первоначальном отсутствии судьбы и ее полагании богами. В Vsp., 17—18 описывается сотворение людей: три бога (Один, Хёнир и Лодур) нашли "мало могущих Аска и Эмблу, лишенных судьбы (*þrlǫgglausa*). Они не дышали, в них не было духа, румянца на лицах, тепла и голоса; дал Один дыханье, Хёнир — дух, а Лодур — тепло и лицам румянца".

5. 'Установление' — и.-евр. **stā-, *stǎ-* 'стоять' (IEW 1006), др.-исл. *standa* 'стоять' (ср. Stj. 495: *standa mik svá stórar þrǫngslir, at ...* "предстоят (букв. 'стоят') мне такие большие беды, что ..."), *staðgi, staddi* 'предопределение', др.-англ. *wyrd-stafas* 'судьбы уставы' (ср. Gðl., 1343: *þonne seo prag cymed, wefen wyrdstafum* 'тогда придет время, сотканное уставами судьбы')⁶.

6) 'Изменение, становление, движение' — а) И.-евр. **uer-t-* 'вращать, крутить' (IEW, 1156), др.-исл. *verða*, гот. *wairþan*, др.-англ. *weorðan*, д.-в.-н. *werdan* 'становиться' (ср. Grp. 24: *verðr at skiliáz Sigurðr við fylki* "становится (т.е. 'суждено') расстаться Сигурду с воителем"), др.-исл. *urðr*, др.-англ. *wyrd*, др.-сакс. *wurd*, д.-в.-н. *wurt* 'судьба'. Связь между обозначением судьбы (герм. **wurþis*) и глаголом 'становиться' воспроизводится в текстах (ср. Daniel 653: *wyrd wæs geworden, wundor gescyded* "судьба ('ставшее') стала, чудо было провозглашено") или однокорневые имена норн (др.-исл. *Urðr* и *Verðandi*). Реконструкция СМ герм. **wurþis* 'судьба' как 'ставшее, произошедшее в результате поворота (событий)' основывается на семантическом переходе 'вращать(ся)' (и.-евр. **uer-t-*, др.-исл. *-verðr* в *qnd-verðr* 'повернутый к чему-либо') 'становиться' (др.-исл. *verða*)⁷. Судьба (др.-исл. *urðr*), воспринимается как временная длительность, охватывающая все события человеческой жизни. Специфика *urðr* заключается в осмыслении судьбы как универсального начала, всецело определяющего развитие мира и отождествляемого с внутренней необходимостью. В сфере судьбы др.-исл. *verða* означает 'становиться с неизбежностью, неотвратимостью' (*werden müssen*; Neuman 1955, 24).

СМ **wurþis* как 'поворота' интерпретируется двояко. Во-первых, **wurþis*, идентифицируемая со становлением, осуществлением события в определенный срок, обладает идеей динамики (изменения), свойственной времени. Во-вторых, СМ 'поворот' отсылает к мифологическим представлениям о вращении нитей судьбы, запечатленным, например, в нн. 1, 2: *Snero þær af afli þrloggráttó* "вращали они (норны) из силы нити судьбы" или в д.-в.-н. *wirt*, ср.-в.-н. *wirtel* 'веретено' наряду с д.-в.-н. *wurt* 'судьба'.

б) И.-евр. **uendh-* 'вращать' (IEW, 1116), др.-англ. *wendan* 'поворачивать' (ср. Ioh., 19, 10: *sio wyrd on gewill wendan sceolde...* "судьба должна поворачивать по воле ...") др.-исл. *vinda* 'вращать' (ср. Nj., 157: *vindom, vindom vef darradar* "вращаем, вращаем ткань копы", припев валькйрий, ткущих судьбы воинов), д.-в.-н. *wile-wendigi* (ср. Notker 40, 13: *fortune daz chit wile-wendigi* "судьбу называют *wile-wendigi* (букв. 'вольный поворот')". Трактовка судьбы как поворота полностью согласуется с древнегерманской концепцией развития, в которой ключевую позицию занимает понятие перемены, изменения, кодируемое герм. **wend-* (др.-сакс. *giuuand* и др.).

Судя по древнегерманским языковым данным, судьба (**wurþis*, **wend-*) осмысливается как случающееся, происходящее и в конечном счете оказывается абсолютизацией времени. Судьба проецируется на временную ось, конституирует время, заполняет "пустую" длительность определенным содержанием — событиями человеческой жизни, которые приобретают новое качество во временной последовательности, превращаясь в элементарные темпоральные единицы.

СМ древнегерманских обозначений судьбы организованы в универсальные бинарные оппозиции: 'отделение' — 'соединение', полагание (придание горизонтального положения) — 'установление (придание вертикального положения)', 'статичность, покой, неподвижность, стабильность' — 'динамичность, развитие, рост, изменчивость'. Оба члена указанных противопоставлений воплощают идею упорядочения элементов в соответствии с различными принципами, а все антиномии в целом реализуют частные модификации инвариантного понятия 'мера', символизирующего гармонию и совершенство.

Между уровнем СМ древнегерманских обозначений судьбы и основными мотивами космогонического мифа обнаруживается значительное сходство. Идентичность СМ и элементарных космологических операций (отделения, 'соединения, измерения, полагания, установления и др.) проявляется в формальном плане — использовании слов одного и того же корня. Привлечение мифологического материала необходимо для интерпретации языковых фактов, например, СМ 'отделение' отсылает к мифологеме деления норнами жизни, 'соединение' — к образу норн, сплетающих нити человеческой жизни и т.п. По-видимому, правомерна гипотеза о существовании первоначального архаичного идейного комплекса, в котором не разграничивались язык и миф, объединяемые в ритуале.

Специфика СМ заключается в одновременной отнесенности к двум кодам — генетическому, определяющему категорию судьбы *sub specie* ее происхождения в древнегерманской мифопоэтической традиции, и функциональному, описывающему ее внутренние характеристики в синхронии. Например, СМ 'измерение'

указывает на мифологему измерения нормами жизни и на сущность судьбы — ее отмеренность. Таким образом, СМ оказываются связующим звеном между концепцией возникновения судьбы и реальным содержанием соответствующего денотата.

СМ древнегерманских обозначений судьбы свидетельствуют, что судьба и творец (ср. др.-англ. *meotod*) представляют собой различные ипостаси креативной силы, управляющей мировым развитием. Судьба (др.-исл. *ørlǫg, lǫg, skǫp, rǫk*) и боги (др.-исл. *regin, gud, bǫnd, hǫpt*), воспринимались как нерасчлененное целое, совокупность сил, регулирующих ход событий (ср. принадлежность всех лексем к среднему роду и множественному числу). На основании СМ судьба выступает и как активное ('отделяющая', 'измеряющая' и др.), и как пассивное начало ('отдаленная', 'измеренная' и др.). Этот факт объясняется в рамках мифопоэтической модели мира, допускающей отождествление субъекта и объекта⁸.

Анализ СМ древнегерманских обозначений судьбы позволяет связать чисто лингвистические проблемы с другими науками, например с семиотикой (ср. универсальные бинарные оппозиции СМ) или исторической культурологией (ср. взаимодействие СМ с мифом и ритуалом). Изучение семантической структуры сферы 'судьба' в древнегерманских языках приводит к заключению о существенной роли языковых факторов в конституировании ключевых понятий.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ср. др.-греч. *δαίμων*, персонификацию судьбы, — *δαίμονα* 'делить', русск. *доля* — *делитъ*, др.-инд., *bhāgya* 'судьба' — *bhāga-* 'часть, доля' (Buck, 1949, 1097).

² Ср. имя германской богини — *Vabusoa* 'ткущая' в римской надписи (Smithers, 1970, 68) или тканье судеб нормами.

³ Ср. гипотезу о родстве и.-евр. **audh-* 'плести', **uebh-* 'ткать, плести' и **uedh-* 'соединять' (IEW, 76).

⁴ Ср. принадлежность др.-исл. *miotudr* к *masc. nom. agentis*.

⁵ Ср. (Младшая Эдда, 1970, 23): "Если норны раздают судьбу, то очень неравно они их делят: у одних жизнь в довольстве и почете, а у других — ни доли, ни воли; у одних жизнь долга, у других — коротка".

⁶ Аналогичная СМ в ц.-слав. *постать* 'предопределение' (IEW, 1006), рус. *уставы судьбы*.

⁷ Значения 'вращать, поворачивать' и 'происходить, становиться' сосуществуют в др.-инд. *varṭati* 'поворачивает', в медиальном залоге 'поворачивается, происходит', др.-прус. *wirst* 'становиться', лит. *viršti* 'превращаться' — лит. *veršti* 'поворачивать'. Ср. также имя венецкой богини рождения *Vrotai* < и.-евр. **uert-* 'вращать' (IEW, 1157) или образ колеса Фортуны, символа судьбы, др.-исл. *audni hvel* 'колесо судьбы' (Sturl. 4, 10). СМ судьбы как сгиба, поворота в ср.-в.-н. *gelucke* < и.-евр. **leug-* 'сгибать' (Sanders, 1965, 261).

⁸ Об этом, в частности, повествует древнеисландский миф о сотворении из тела великана Имира (субъекта) Вселенной (объекта).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Названия эддических песен

Am.	— Atlamál in grøn lenzco.	Rm.	— Reginsmál.
Fj.	— Fjölsvinnsmál.	Sd.	— Sigdrífomál.
Grp.	— Gripiþspá.	Skм.	— Skírnismál.
НН. I	— Helgaqviða Hundingsbana in fyrri.	Vsp.	— Völuspá.

Названия других древнегерманских текстов

Ahd.	Gl.	— Althochdeutsche Glossen.	Nj.	— Njáls saga.
Beow.		— Beowulf.	Rhym.	— Rhyming poem
Fms.		— Fornmanna sögur.	Skáld.	— Skálda.
Gðl.	—	— Guðlac.	Stj.	— Stjórn.
Hel.		— Heliand.	Stur.	— Sturlunga saga.

Buck — *Buck C.D.* A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago, Lnd., 1949.

Feist — *Feist S.* Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden, 1939.

Младшая Эдда — Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

Neuman — *Neuman E.* Das Schicksal in der Edda. Giessen, 1955.

IEW — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. 1, 2.

Sanders — *Sanders W.* Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffes. Köln, 1965.

Smithers — *Smithers G.* Destiny and the heroic warrior in Beowulf // *Philological essays. Studies in the old and middle english language and literature in honour of H.D. Meritt* / Ed. by J.L. Rosier. The Hague, 1970. С. 65—81.

Vries — *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1977.

ВИТЯЗЬ НА РАСПУТЬЕ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВО ВРЕМЕНИ: к проблеме выбора судьбы

Т.А. Михайлова

Не существует и не существовало в прошлом практически ни одного общества, в котором не сформировалась бы та или иная система предсказаний будущего, прорицаний, попыток при помощи каких-либо мантических способов определить возможный исход того или иного предпринимаемого действия — охоты, военного похода, брака, путешествия и проч. Большое внимание в мантической практике уделялось и предсказанию индивидуальной судьбы. Но при этом обращает на себя внимание бросающееся в глаза противоречие: будущее представляется обычно неколебимым, принципиально неизменяемым, и попытки "обмануть судьбу", как правило, не удаются — Эдип и Александр Македонский убивают своих отцов, спящая красавица находит в назначенный день роковое веретено, князя Олега в черепе любимого коня подстерегает змея. Забегая вперед, мы должны оговориться, что неизбежность исполнения предсказанного — все же удел мифологического и художественного мировосприятия, в реальной жизни предсказания исполняются далеко не всегда, что, как мы попытаемся показать, не обязательно происходит в результате их неверности или небрежности. Но признание незыблемости "скрижалей судьбы" оказывается в известном противоречии с не менее широко распространенным представлением о существовании благоприятных и неблагоприятных дней, о днях, приносящих удачу или неудачу в том или ином предприятии. Таким образом, будущее, фатальное, с одной стороны, оказывается достаточно вариативным, с другой, и допускает реализацию одного исхода из некоего ограниченного набора возможных. Иными словами, зачем, например, выбирать благоприятный день для начала военного похода, неблагоприятный исход которого уже предreshен? Или — уйдя от свершений в неудачный день и тем самым избежав несчастья, можно ли нарушить и изменить предначертанное?

Каким же образом в рамках одной ментальной культуры, а это обычно бывает именно так, хотя и возможны тяготения к первому или второму типу представлений о будущем, могут сосуществовать эти два противоположных взгляда на судьбу? Прежде чем попытаться дать нашу интерпретацию этого феномена, попробуем определить, на чем вообще базируется идея существования у человека "заданного" будущего и возможности его предсказания.

Согласно традиционно принятому мнению, мифологическое время — циклично, а историческое — линейно, т.е. движется всегда поступательно, необратимо и единично в наборе событий. Традиционными примерами объективно циклического времени являются, безусловно, день и год. Однако, когда мы говорим "прошел день" или "прошел месяц, год", мы имеем в виду, что Земля совершила некое перемещение в пространстве относительно своей оси или относительно Солнца, которое традиционно приравнивается к суточному, месячному, годовому и проч. Таким образом, движение во времени в рамках времени циклического есть движение в пространстве. Не случайно практически всюду для обозначения

временных изменений используются глаголы движения, которые также могут обозначать и пространственные перемещения. Причем словосочетание "прошел год" является в данном случае столь же метафорическим, как и "солнце село" или "поезд дернулся и за окном вагона поплыли дома и деревья". Ср. в этой связи вывод М. Гюйо о том, что "время (объективно) сводится к необходимым изменениям в пространстве, изменениям, которые мы представляем себе в виде то бесконечных линий, то линий замкнутых (периодов)"¹.

За сутки Земля совершает полный оборот вокруг своей оси. Но при этом она перемещается и вокруг Солнца на 1/365 своего годового пути (мы намеренно не учитываем в данном случае астрономические поправки). Таким образом, истинной траекторией годового движения каждой точки Земли является спираль, что обычно как бы не учитывается. Говоря о периоде обращения планет вокруг Солнца, мы обычно представляем себе траекторию их движения как некую изогнутую замкнутую кривую, близкую к кругу. Но не можем ли мы допустить, что эти круги также являются витками спирали, также, в свою очередь, замкнутой и имеющей некую ось вращения, и так далее? А, таким образом, не оказывается ли также цикличным и так называемое линейное время, время историческое? Это допущение приводит нас к выводу, что все события, имеющие место на Земле, в той или иной форме уже происходили и произойдут еще не раз, подобно тому, как распускаются цветы или выпадает снег. В этом и состоит, как нам представляется, теоретическая основа возможности предсказаний, практическое воплощение которой мы находим в разнообразных мантических системах.

Идея повторяемости события в циклически устроенной вселенной оказывается достаточно распространенной, "гипотезы, связанные с концепцией циклической вселенной, в различные века и в различных цивилизациях представляли для человеческого ума огромную притягательную силу"².

Так, у Платона встречается понятие "Великого года" в 36 тыс. лет, почерпнутое им, видимо, из пифагорейской доктрины; у индейцев майя существует представление о времени как о грузе, который по очереди несут боги по вечному кругу (ср. также слова Прокла о том, что "движение времени соединяет конец с началом и это происходит бесконечное число раз"); в древнеисландском "Про-рицании вельвы" есть намек на то, что после гибели мира он возродится вновь и вновь боги будут играть в тавлеи на зеленой лужайке. Список примеров подобного рода можно было бы продолжить. Строго говоря, идея линейности, неповторяемости движения времени была окончательно сформулирована лишь Св. Августином, который исходя из постулата о принципиальной у н и к а л ь - н о с т и распытия как события, приходит к выводу о том, что время есть мера человеческого сознания необратимости и неповторимости истории.

Однако существующая как в древности, так и в наше время идея цикличности Вселенной и повторяемости событий (ср. допущение Б. Рассела о теоретической возможности полного повторения события) далеко не всегда подразумевает а б - с о л ю т н о е их редуплицирование, речь может идти скорее о повторении или максимальном уподоблении определенных состояний Вселенной. Действительно, "если состояние Вселенной определяется как класс всех одновременных событий, — пишет Дж. Уитроу, — то два состояния, которые неодновременны, не могут быть тождественны во всех отношениях. Но это разрешение трудности влечет за собой недвусмысленное признание фундаментальности времени: время

становится существенной характеристикой события. События Вселенной будут тогда, строго говоря, неповторимыми⁷³. Но если, "строго говоря", события не могут быть повторены полностью, т.е. с учетом их временных характеристик, могут полностью повториться через какое-то время их макространственные характеристики, что неизбежно должно привести к появлению потенциальной возможности для повторения самого события. Как пишет он же далее, "даже если мы рассматриваем время как относительное и, следовательно, присущее Вселенной, не будет бессмысленным утверждать, что событие во Вселенной, проходящей через данную стадию один раз, должно отличаться от соответствующего события при повторном прохождении этой же стадии"⁷⁴. Таким образом, согласно выводу М. Клюф, возможность полного повторения события — это "ерунда". Другой вопрос, могут или не могут повториться те же самые обстоятельства. Это явно заключено в самом слове "повторяться"⁷⁵.

Итак, идея циклической Вселенной далеко не всегда подразумевает представление о строгом циклическом времени, но лишь предполагает существование периодических повторений различных состояний Вселенной. Все это вновь приводит нас к нашей гипотезе о с п и р а л и, объединяющей представления о циклическом и линейном движении времени (или — по времени), спирали, в которой каждый виток отличается от предыдущего, одновременно повторяя его, подобно тому как отличаются друг от друга дни и годы.

Интересно, хотя при том, что в известных нам древних космогонических представлениях часто встречается модель времени — круг, но практически никогда — спираль, именно они в их двухмерной проекции изображены на так называемых мегалитах — памятниках, сохранившихся от до-индоевропейского населения Европы. Так, например, знаменитая Новая усадьба в Ирландии, датируемая III тысячелетием до н.э., и представляющая собой, как предполагается, древнюю обсерваторию, покрыта спиралевидным орнаментом. Существуют и другие примеры⁷⁶.

Но если историческое время так циклично, точнее — спиралевидно, и повторяемо на уровне его событийного набора, какова же в этом процессе роль выбора, роль индивидуальности в движении по линии собственной судьбы? Она, безусловно, достаточно велика, поскольку, как мы допустили, историческое время движется не по кругу, но также по спирали, один виток которой не абсолютно точно повторяет другой.

Если движение Земли в космическом пространстве можно назвать макродвижением, то перемещение каждой отдельной особи по земной поверхности может быть названо микродвижением, в неизмеримо большей степени зависящим от воли и выбора каждого индивида. К чему же может быть приравнено индивидуальное перемещение в микропространстве применительно к движению во времени? Видимо, к перемещениям по лиминальным фазам жизненного пути (ср. "обряды пути"!). И именно в эти моменты, как правило, прибегают к мантической технике, подобно тому как, предпринимая путешествие, намечают маршрут, исходя из соответствующих географических данных. Как для перемещений в микропространстве нужна дорога, делающая движение оптимальным, так и для перемещений в индивидуальном времени необходимо определить оптимальную временную точку для начала движения, надо увидеть, ощутить, почувствовать или вычислить при помощи гадания необходимый открывающийся

во времени путь или распутье, находясь на котором можно сделать соответствующий выбор. Пространство временное оказывается так же негетогенным, как и окружающее нас пространство географическое. Предсказание — это своего рода карта, схема, которую можно получить посредством гаданий о будущем и которая призвана помочь в нем ориентироваться. Роль свободного выбора при этом может показаться достаточно большой, однако это не совсем так: если человек поплыл в маленькой лодке по быстрой горной реке, которая переходит в водопад, он неизбежно погибнет, даже если в какой-то момент он и поймет, куда влечет его выбранный им водный путь. Поэтому такое значение всегда придавалось гаданиям в широком смысле этого слова: они были призваны предостеречь человека от вступления на путь, приводящий к гибели, и облегчить его участь, если он на него уже вступил.

Говоря о преимущественном сосуществовании внутри одной этноментальной группы двух взаимоисключающих представлений о будущем, которые на самом деле, как мы пытались показать, не столь уж противоречивы, мы оговорились, что возможны нации, тяготеющие к одному из них. Примером нации, склонной представлять будущее как цепь событий, каждое из которых может совершиться или не совершиться, принести удачу или неудачу, в зависимости от того, в какой день оно было предпринято, могут служить древние кельты. Их развитые и сложные мантические системы были направлены не столько на предсказание исхода, сколько на определение оптимального пути, т.е. — дня, причем вера в данные прорицания была настолько сильна, что, например, в случае, когда галльским воинам предстояло вступить в битву с римскими солдатами в неблагоприятный день, они, зная, что исход битвы будет неудачным, заранее убивали своих жен и детей, чтобы избавить их от рабства⁷.

Согласно античным источникам, в социальной жизни континентальных кельтов предсказания играли необычайно большую роль. Их мантические системы были столь громоздки и сложны, что ставили в тупик даже римлян, также часто прибегавших к помощи прорицателей. Практиковалось гадание по внутренностям жертвы, часто — человеческой, по полету птиц, по дыму и проч.⁸ Как у континентальных, так и у островных кельтов, прорицаниями занималась специальная группа (галльск. *vate*, валл. *gwawd*, ирл. *fâith*), входившая в касту жрецов-друидов. Более того, будущее могло открыться перед прорицателем только, если он находился в особом экстатическом состоянии (по современной психиатрической терминологии — "в измененном состоянии сознания").

Так, в начале ирландской эпопеи "Похищение быка из Куальнге" описана встреча королевы Коннахта Медб с пророчицей Федельм. "Как твое имя?" — спрашивает королева девушку. Та отвечает: "Я Федельм, пророчица из Коннахта". — "Откуда ты идешь?" — "Из Шотландии, где училась я поэзии и пророческому искусству". — "Есть ли у тебя сейчас "имбас форосны", Сияние Предреkania?" — "Есть" — "Тогда взгляни, и скажи мне, каким видишь ты мое войско". — "Красное вижу на всем, алое вижу" и т.д.

Приведенный нами пример, показывая важность для осуществления прорицания достижения определенного психофизического состояния, иллюстрирует при этом наличие у кельтов веры в уже известную predeterminedность будущего: Федельм предсказывает поражение в походе независимо от того, когда он был начат. Не меньшую роль предсказатели-друиды играли в выборе удачных дней

для совершения того или иного действия, часто — перехода из одной лиминальной фазы в другую. Остановимся подробнее на двух взятых из ирландского эпоса примерах, иллюстрирующих идею неомогенности временного континуума и возможности вследствие этого выбора собственной судьбы.

Так, в саге "Рождение Конхобара", повествующей о зачатии и появлении на свет знаменитого короля Уладов, говорится, в частности, о том, что фактический отец Конхобара, друид Катбад, вычислив оптимальный для рождения ребенка день, пытался задержать разрешение от бремени: "— О, женщина, если в твоей это власти, пусть лишь завтра, а не сегодня, принесет твое лоно то, что хранит оно. Будет тогда твой сын королем Улада или даже всей Ирландии, и слава его навеки сохранится в наших землях. И запомнится этот день, как запомнится день появления на свет Иисуса, сына всемогущего Бога. — Я сделаю так, — сказала Несс. — Один лишь есть у него путь, и освобожу я его тогда, когда будет надо. И вышла Несс на луг на берегу реки Конхобар. Села она на камень у самого края. И опять стала она испытывать родовые муки. И тогда Катбад предрек рождение Конхобара"⁹.

Надо отметить, что эпизод рождения Конхобара в ирландском эпосе необычайно похож на соответствующий эпизод из легенды об Александре Македонском, широко известной в Западной Европе. Она даже упоминается в списках средневековых ирландских текстов под названием "Повесть об Александре, сыне Филиппа". Как и Конхобар, Александр являлся фактическим сыном не своего отца-царя, а жреца по имени Нектанеб, который и предрек ему славное будущее при условии, что тот родится в определенный день, когда сойдутся соответствующие небесные знаки. Как и Катбад, Нектанеб убедил Олимпиаду задержать разрешение от бремени до нужного момента.

Но даже если этот эпизод и был заимствован ирландской эпической традицией, это могло произойти только при условии наличия в ней соответствующих представлений о времени. Рождение, т.е. переход в фазу жизни, должно произойти в определенный момент, когда во времени открывается соответствующий путь, способный при сочетании других благоприятных условий привести к власти и славе. Интересно, что, согласно другой версии этой же саги, маркированным оказывается не рождение, а зачатие Конхобара: королева Несс встречает в поле друида Катбада и спрашивает его, для чего будет благоприятен ближайший час. "Для зачатия великого короля", — отвечает тот. Не видя рядом с собой другого мужчины, Несс вступает в близкие отношения с самим Катбадом, чтобы не упустить момент.

Другой наш пример: инициация ирландского эпического героя Кухулина. Услышав от Катбада, что юноша, который впервые возьмет в руки оружие в некий выбранный день, покроет себя славой, но умрет молодым, Кухулин идет к королю и просит дать ему оружие. Трактующее другими юношами и самим Катбадом как неблагоприятное, данное предзнаменование рассматривается самим Кухулином как доброе: "С превеликой охотой остался бы я на земле всего день да ночь, — говорит он, — лишь бы молва о моих деяниях пережила меня"¹⁰.

Оказавшись перед открывшимся во времени путем, герой сам выбирает свою судьбу, повинаясь собственным честолюбивым установкам. Он волен выбрать: остаться ему на месте или перейти в новую фазу своего существования. Выбрав второе, он вступает на путь, который должен привести его к славной гибели.

Взяв в руки оружие, Кухулин, как может показаться, сам выбирает свою судьбу, однако, оказывается, что его участь уже известна Катбаду: тот сначала пытается отговорить юношу от его решения, но затем смиряется и предрекает: "Что же, юноша, будешь ты велик и славен, но быстротечной жизнью отмечен". В самом начале эпизода ясно видно, что будущее Кухулина друиду еще не известно. Как это можно интерпретировать: видимо, у каждого человека на каждом витке спирали реализуется какой-то один вариант его судьбы. Глядя вперед (или назад?) прорицатель видит одновременно несколько этих вариантов, но останавливается лишь на одном из них, кажущемся ему наиболее вероятным. Причем сам факт вербализованного прорицания оказывается своего рода перформативом, влияющим на дальнейшую судьбу индивида: в наборе возможных вариантов выбирается и называется один, который и должен будет реализоваться на ближайшем витке, иногда — независимо от воли человека. Если взглянуть на прорицание с этой точки зрения, его будет трудно отличить от проклятия. Если в описанном нами эпизоде мы скорее имеем дело с первым, а в сказке о спящей красавице — со вторым, то ситуация, описанная в "Песни о вещем Олеге", оказывается более сложной: была ли смерть князя предречена волхвом или наслана на него им в отместку за обидные слова "не бойся меня"?

В заключение остановимся на проблеме истинности свободы выбора в тех случаях, когда он, как может показаться, имеет место. Нетрудно заметить, что якобы свободный выбор во многом зависит от социальных установок и личностных качеств каждого: эпический герой не может в силу своего социомифологического статуса предпочесть долгую, но спокойную жизнь. Интересно, что подобный эпический или литературный герой может стать эталоном и для человека реального. Так, "ориентировал свою жизнь на Кухулина" известный ирландский поэт и революционер Патрик Пирс, расстрелянный в 1916 г. И напротив, личность не героическая может быть остановлена серией предостережений, воплотившихся в приметах, как это произошло, например, с А.С. Пушкиным накануне декабрьского восстания.

Итак, как можно предположить, наиболее яркие события и судьбы наиболее ярких личностей повторяются на каждом временном витке почти "дословно", так как свобода выбора в данном случае сводится к минимуму, в том же, что касается событий и судеб более мелких, в них возможна вариативность, вызванная способностью к интуитивному выбору верного (или ошибочного) пути в "окружающем" времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Гюйо М. Происхождение идеи времени. СПб., 1899. С. 43.
- ² Уиттроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964. С. 37.
- ³ Там же. С. 56.
- ⁴ Там же. С. 57.
- ⁵ Cleugh M.F. Time. L., 1937. P. 225.
- ⁶ См.: Sharkey J. Celtic Mysteries. L., 1975. P. 78—79.
- ⁷ Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr. Les Druides. Rennes, 1982. P. 132.
- ⁸ Более подробно о технике предсказаний у кельтов см.: De Vries J. La religion des Celtes. P., 1977. Chap. VII.
- ⁹ Рождение Конхобара // Похищение Быка из Куальнге. М., 1985. С. 12.
- ¹⁰ Похищение Быка из Куальнге. С. 160.

ПРЕДСКАЗАНИЕ СУДЬБЫ



ПРЕДСКАЗАНИЯ И ПРОРОЧЕСТВА В РУССКОМ ЯЗЫКЕ¹

М.Я. Гловинская

Предметом описания являются русские глаголы, которые называют речевые акты (РА), относящиеся к "предсказаниям": *предсказывать (предсказать), предрекать (предречь), пророчествовать, прорицать, пророчить (напророчить 1), напророчить 2, каркать, накаркать, наклика́ть (накли́кать), прогнозировать*. Общая идея этих РА — 'сообщать о событиях, которые произойдут в будущем, и о которых другие люди обычно не могут знать заранее'.

Тем самым глаголы, обозначающие предсказания, не могут относиться к регулярным событиям, происходящим с высокой вероятностью и воплощающим законы природы. Нельзя всерьез сказать *Я предсказываю, что завтра взойдет солнце*, несмотря на всю реальность этого события, и в то же время допустимо *Я предсказываю, что завтра солнце не взойдет*, несмотря на невозможность такого события.

Самым нейтральным глаголом этой группы является *предсказывать*. Он может выступать в наиболее широких контекстах и заменять большинство названных глаголов.

Истолкуем глагол *предсказывать*. Структура толкования глаголов, обозначающих речевые акты, разработана А. Вежбицкой². *Предсказывать (что, кому, по чему)*. *Лет десять тому назад я предсказал одному человеку всякие катастрофы, а сегодня, вот только что, выходя из поезда, вдруг вижу его на перроне вокзала* (В. Набоков). *Хироманты по линиям ладони предсказывают человеку его судьбу. Ученые предсказали землетрясение заранее. Х предсказывает Р по D* = '(1) *X* считает, что он знает, что в будущем произойдет событие или последовательность событий *P*; (2) представление *X*-а о том, что в будущем должно произойти *P*, возникло либо сверхъестественным образом, либо в результате обработки данных *D*, связь которых с *P* не очевидна для других людей; (3) другие люди не знают, что в будущем должно произойти *P*; (4) *X* говорит, что произойдет *P*; (5) *X* говорит это либо потому, что люди спрашивают его, что произойдет в будущем, либо потому, что хочет показать, что знает, что произойдет, либо потому, что хочет, чтобы люди тоже знали, что произойдет *P*'.

Глагол *предсказывать* объединяет пресуппозиции и мотивировки, по отдельности представленные в других глаголах.

Так, в пресуппозиции (2), характеризующей источник знания о будущем событии, в *предсказывать* допускается и мистический, и рациональный способ получения этого представления. Некоторые другие глаголы предпо-

лагают лишь один из этих способов. В этом отношении резко противопоставлены друг другу *прогнозировать*, с одной стороны, *пророчествовать* и *прорицать* — с другой.

Прогнозирование имеет в качестве источника представлений о будущем рациональную, интеллектуальную обработку информации. Отличие прогнозирующего от других людей состоит в том, что он имеет в своем распоряжении реальные конкретные данные, связь которых с будущим событием может быть не очевидной для остальных людей, и владеет средствами их обработки, результатом чего и является сам прогноз. Связь между этими данными и будущим событием рациональна, в принципе она может быть объяснена и истолкована.

Любопытно, что *гадать* (на картах, по руке) — действие, близкое к предсказаниям, окружено некоторым мистическим ореолом. Между тем, само по себе это действие представляет также рациональную обработку данных, считывание с этих данных информации (как легли карты, как идут линии на руке и пр.). Мистическим, иррациональным в этом действии является лишь связь между данными, из которых извлекается информация, и событиями, о которых эта информация свидетельствует.

В отличие от *прогнозировать*, глаголы *пророчествовать* (в первичном, буквальном значении) и *прорицать* предполагают мистическое, сверхъестественное получение знания о будущем. И пророчествуют, и прорицают, находясь в особом мистическом состоянии. Глагол *пророчествовать* в этом значении закреплен за узким кругом культурных контекстов (Священное писание и тексты, основывающиеся на нем), поэтому суждения о его семантике можно сформировать только на их основе. Пророчествует человек, имеющий откровение от Бога, избранный Богом для передач своей воли людям. И в Ветхом, и в Новом Завете свидетельствуется о том, что через пророчествующих говорит Св. Дух: "*и когда почил на них Дух, они стали пророчествовать, но потом перестали*" (Числа, 11, 25); "*И Захария, отец его, исполнился Святого Духа, и пророчествовал, говоря...*" (Лк., 1, 67). Не только пророки, но всякий, через кого захочет говорить Святой Дух, будет пророчествовать: "*И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа моего на всякую плоть; и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши*" (Деяния, 2, 17).

Таким образом, пророчествующий — посредник, передающий то, что хочет через него сообщить Бог.

Пророчествование как речевой акт имеет особые внешние формы выражения: тон, голос, состояние, в котором находится говорящий. Отсутствие этих примет показывает, что имеет место не пророчество, но простое предсказание либо совет: ср. *Пророк советовал идти, но очевидно в таком тоне и настроении, по которым ясно можно было заключить, что он говорил не в духе пророческом* (Библейская энциклопедия).

Современное употребление этого глагола близко по значению к *предсказывать*, но отличается от последнего наличием оценки этого действия со стороны говорящего. Действие предстает как значительное, торжественное: *Дело пророков — пророчествовать, дело народов — побивать их камнями* (В. Ходасевич); *Цветаева не теряла надежды, стремилась поддержать своих*

чешских друзей и пророчествовала: Лишь на час — не боле — /Вся твоя невзгода!/ Через час неволи — / Белый день свободы! (В. Швейцер).

В случае неуместной высокопарности и ложной значительности высказывания оценка может быть иронической: *Господин этот предсказывал всякие удивительные события; ни одно из этих событий не совершалось — а он не смущался и продолжал пророчествовать* (И. Тургенев).

Прорицать (будущее) — это особая мистическая способность человека проникать в будущее, видеть сцены будущего (и сообщать об этом). Эта способность связывается с некоей иррациональной высшей силой, не обязательно Божественного характера. Глагол *прорицать* может быть употреблен по отношению к колдунам, волхвам, шаманам, в то время как *пророчествовать* обычно не применяется по отношению к таким ролям (в нейтральном контексте).

Прорицать в буквальном мистическом значении употребляется редко, наиболее естественный контекст в этом случае — *прорицать будущее* (*Ванга прорицает будущее всем, кто к ней обращается*). Употребляясь в ироническом значении, близком к *предсказывать*, *прорицать* расширяет сочетаемость: *Прорицали, что никакое несправедливое действие не останется без возмездия в будущем* (М. Салтыков-Щедрин).

Остальные глаголы, как и *предсказывать*, имплицитно подразумевают знание, полученное любым — как рациональным, так и мистическим способом.

Второй признак, по которому различаются эти глаголы, — х а р а к т е р п р е д с к а з а н н о г о с о б ы т и я .

Предсказывать и *пророчить* не имеют специальных ограничений на тип события: это может быть и единичное конкретное событие (например, свадьба), и длительная ситуация общего характера, и последовательность событий, и т.д. См., например, *Она пророчила мне необыкновенную будущность, славу* (А. Герцен). *Помню, пророчил я Саше моей / Доброго мужа, румяных детей, / Долгую жизнь без тоски и страданья... / Да не сбылись мои предсказания* (Н. Некрасов). *Завершившемуся съезду народных депутатов России пророчили нелегкую судьбу, и не без оснований* ("Известия").

Во всех этих случаях может быть употреблен и глагол *предсказывать*. В то же время *предсказывать* употребляется шире, чем *пророчить*, ср. *Русский монах Амель, живший в конце XVIII — начале XIX в. ... предсказал все основные события русской истории на несколько десятилетий вперед* ("Наука и жизнь"). В этом случае глагол *пророчить* не может быть употреблен. Дело в том, что *пророчить* ориентирован на саму речь, содержащую предсказание. Поэтому *пророчить* сочетается либо с прямой или косвенной речью, либо со словами, которые являются как бы частью, "осколком" этой речи: Ср. *Вот два хотя и схожих, но разных голоса. Первый — ворожеи. Она пророчит, окутывая слова таинственностью: Ты отойдешь — с первыми тучами, / Будет твой путь — лесами дремучими, песками горючими. Душу — выкличешь. Очи — выплачешь* (В. Швейцер). Поэтому можно *пророчить хорошему мужу* (*У тебя будет хороший муж*), *славу* (*тебя ждет слава*), но нельзя **пророчить основные события*.

В отличие от этих двух глаголов *пророчествовать* даже не имеет валентности содержания. Нельзя **пророчествовать* массовую эпидемию, **пророчествовать*, что скоро начнется война. Пророчества — это целые картины будущего, важные для всего человечества или целых народов³. Современное употребление этого глагола, о котором шла речь выше, сохраняет следы вдохновенного красочного описания картин будущего (ср. нормальное *вдохновенно пророчествовал* при странности *?вдохновенно предсказывал*).

Предрекать можно лишь неординарное, выходящее за рамки обыденной жизни событие или ситуацию. Можно *предрекать* победу, гибель, поражение, смерть, славное будущее, но не **двойку на уроке истории*, каким бы важным ни было это событие для того, кто ее получит, или для адресата.

Прогнозировать имеет существенные ограничения в этом отношении. Первое состоит в том, что нельзя прогнозировать конкретное событие либо конкретную ситуацию (например, невозможно **прогнозировать конференцию, свадьбу*). Прогнозируют не самую ситуацию, но параметр ситуации, либо ее возникновение или изменение. Можно *прогнозировать повышение /понижение/возникновение/исчезновение преступности в следующем месяце; подъем/спад политической активности в ближайшее время; обмеление рек; похолодание на Земле; землетрясение, засуху*. В выражениях типа *Он занимается тем, что прогнозирует преступность*, имеет место эллипсис: *преступность* = 'уровень преступности'.

Второе ограничение состоит в том, что ситуация, параметр которой прогнозируется, не может возникать по воле человека: она относится к природной или общественной жизни и является неконтролируемой, стихийной. Поэтому можно *прогнозировать давление в кратере вулкана*, но нельзя **прогнозировать давление в котле*, так как в последнем случае мы имеем дело с техническим процессом, управляемым человеком.

Употребление *каркать* — *накаркать*, *накликать* — *накликать* и *напророчить* 2 ограничено иным образом: они относятся только к плохим, нежелательным событиям, ср.: *Вечно он каркает*, т.е. 'предсказывает плохое', *Сама себе беду напорочила/накликала*, при невозможности **Сама себе счастье напорочила/накликала*. Тем самым *напророчить* 2 не является видовой парой к *пророчить*, так как *пророчить* можно и хорошее, и плохое: *Он пророчил ей блестящую карьеру. Он пророчил Карпову поражение в поединке с Каспаровым*. Вместе с тем в текстах встречается *напророчить* в том же лексическом значении, что и *пророчить*, например, у Б. Окуджавы: *Набормочут: "Не люби ее такую!" / Напророчат: "До рассвета заживет!" / Ах, наколдуют, нагадают, накукуют... / А она на нашей улице живет*. Тем самым *напророчить* в словаре будет иметь два значения: 1. сов. к *пророчить*; 2. пророчить плохое, и этим как бы вызвать его к жизни⁴.

Для описания данной группы глаголов существенно, отражается ли в значении глагола представление о магической силе слова. *Накаркать*, *накликать* и *напророчить* 2 резко отличаются от всех остальных глаголов тем, что обозначают не только предсказывание события (плохого), но и наступление этого предсказанного события, причем это событие представлено

как вызванное к жизни самыми словами о нем. См., например, *И она точно напорочила дождь. Через час поднялся целый ливень, и прогулка наша пропала* (Ф. Достоевский). *Я смеялась: Ах, напорочишь! Нам обоим, пожалуй, беду* (А. Ахматова). *Накличешь ты беду на нас, боярин* (А. Толстой). *Накаркать и накликать* можно не только предсказывая нежелательное событие, но и просто упоминая его: *Положи горло и много не ешь. Обожрешься <...> получишь еще пневмонию. <...> Две полных недели он провалялся: пневмония, накаркал старый болтун* (Ю. Карабчиевский). Эти три глагола, в отличие от остальных глаголов этой группы, отражают концептуализированное в языке представление о магической силе слова. К ним близок в этом отношении глагол *сглазить* 2, который, впрочем, не является первично речевым и не относится к собственно предсказаниям. В своем речевом употреблении он означает 'с уверенностью говорить, что произойдет событие *P*, желанное для кого-то, и этим как бы вспугнуть его, так что в результате хорошее *P* не происходит'.

С точки зрения истинности сказанного глаголы распределяются следующим образом.

Три глагола — *накаркать*, *накликать* и *напорочить* 2 предполагают не только предсказание события, но и его осуществление, и тем самым истинность зависимой пропозиции.

Прорицать также подразумевает истинность предсказания. Нельзя *ошибочно (ложно) *прорицать* будущее.

Сложнее обстоит дело с *пророчествовать* в его первичном значении. Глагол *пророчествовать* применяется и по отношению к пророчествам, имплицитным истинность сказанного (примеры см. выше), и по отношению к ложным пророчествам, например, *"В Священном писании упоминается и о ложных пророках и даже о жрецах языческих, которые, не будучи призваны и посланы Богом, пророчествуют по своему измышлению ко вреду ближних, совращая их с пути истины"* (Библейская энциклопедия); *"Господь попустил в уста пророков, пророчествовавших в защиту войны, духа лживого, дабы скорее привести его <царя> к конечной гибели, которая ожидала его"* (Там же). Таким образом, *ложно пророчествовать* предполагает в первую очередь отсутствие Откровения и, как следствие, неистинность сказанного.

Прогнозировать всегда лишь вероятность наступления события, поэтому можно прогнозировать и верно, и неверно.

Остальные глаголы также подразумевают как наступление, так и не наступление события: ср. *Цыганка предсказала, что моя сестра будет за офицером — так и вышло* (Н. Помяловский), *Господин этот <...> на основании Апокалипсиса и Талмуда, предсказывал всякие удивительные события; ни одно из этих событий не совершалось* (И. Тургенев).

Предсказания, как и другие речевые акты, обращены к людям: предсказания имеют своего адресата. В то же время они могут говорить о будущих событиях, касающихся какого-то лица, не обязательно совпадающего с адресатом: это — субъект предсказанного события. Ср. *Мне предсказали, что мой сын скоро женится*. Адресат предсказания — я, субъект предсказанного

события — мой сын. Способности выражать и различать адресата предсказания и субъекта предсказанного события неодинакова у разных глаголов.

Если предсказание касается не конкретного лица, а важно для многих людей или общества, то адресатом предсказания и субъектом события также являются не конкретные лица, а люди вообще. В этом случае ни адресат, ни будущий субъект вообще не выражаются. Поэтому глаголы *пророчествовать*, *прогнозировать* не имеют валентности ни адресата, ни субъекта предсказанного события.

Конкретный адресат при глаголах, имеющих соответствующую валентность, может быть выражен только в том случае, если предсказанное событие связано именно с ним, например, *Цыганка предсказала/предрекла/напророчила Пушкину смерть от руки высокого белокурого человека*. В то же время невозможно конкретному адресату предсказывать событие, имеющее общечеловеческое значение: **Нострадамус предсказал ему, что в 1987 г. произойдет наводнение в Европе*.

Наиболее независимо друг от друга адресат предсказания и субъект будущего события выражаются при глаголах *предсказывать* (см. пример выше) и *предрекать*: *Царю предрекли гибель армии*. Но по общему правилу будущее событие и в этом случае должно касаться или затрагивать адресата: мне можно предсказать скорую свадьбу моего сына, а не чужого, царю — гибель его армии, а не армии противника и т.д.

По признаку наличия субъекта предсказанного события выделяется глагол *пророчить*, у которого обычно субъект выражается: *Он пророчит нам повышение цен* значит, что повышение цен коснется именно нас. Адресат у этого глагола может либо вообще не выражаться (ср. *Экономисты пророчат России трудную зиму*), либо совпадает с субъектом ситуации: *Он пророчил мне карьере военного*. Поэтому *Он пророчит нам беду* может значить и что он говорит третьему лицу (не названному) о нас, и что он говорит нам о нас.

У глаголов *накаркать*, *напророчить* 2 есть три варианта выражения адресата и субъекта:

1) субъект и адресат не выражены вообще, если событие касается целого общества или народа: *напророчили/накаркали тяжелые времена*; 2) может быть выражен только субъект предсказанного события — *напророчили/накаркали России тяжелые времена*; 3) адресат совпадает с субъектом: *напророчил/накаркал им беду*. Раздельное выражение адресата предсказания и субъекта будущего события обычно избегается.

Последний признак, на котором мы остановимся, — это наличие оценок, содержащейся в значении глагола предсказания. Глагол *каркать* содержит отрицательную оценку слов того, кто говорит о потенциальном событии. Обычно *каркать* не вводит самого предсказания, но является интерпретацией чьего-то предшествующего высказывания, которое оценивается как нежелательное, зловещее, способное вызвать к жизни плохое событие, о котором идет речь. Поэтому *каркать* употребляется в ограниченном круге конструкций, преимущественно при отрицании в императиве (*Не каркай!*) и в вопросе (*Что ты каркаешь?*).

На основании предложенного анализа попытаемся сделать некоторые шаги к реконструкции фрагмента той наивной картины мира, которая предположительно лежит в основе не только предсказаний или других групп речевых актов, но и более широкого круга лексики (подробнее об этом см. Гловинская, 1993)⁵.

Речь пойдет о наивной религии, как она представлена в "предсказаниях". Анализ глаголов *напророчить*, *накаркать*, (ср. также *сглазить* 2) показывает, что в них концептуализовано представление о мистической высшей силе. Сведения о свойствах этой высшей силы содержатся в самом языке. В частности, глаголы, обозначающие речевые акты, имплицитно такое представление о высшей силе, которое в принципе не совпадает с представлением о Боге как религиозно-культурном концепте.

Какие же свойства высшей силы раскрываются на основе "предсказаний"? Прежде всего, эта сила реагирует на слово, в частности на случайное, неосторожное (*накаркать*, *напророчить* 2, *сглазить*).

Далее, высшая сила может покарать человека. Так, она не допускает чрезмерной уверенности человека ни в прочности того хорошего, что он имеет или надеется иметь, ни в наступлении чего-то плохого. В первом случае он наказывается тем, что теряет хорошее (*сглазить* 2), во втором — тем, что плохое действительно наступает (*напророчить*, *накаркать*). Обращает на себя внимание асимметричность ситуации с хорошим и плохим: хорошее легко потерять, а плохое легко получить.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная статья написана на основе словарных статей "предсказывать" и "накаркать", подготовленных автором для "Нового толкового словаря русских синонимов", составляемого под руководством Ю.Д. Апресяна. Мы следуем принципам описания синонимов, предложенным в его статье "О новом толковом словаре синонимов русского языка" (Известия РАН, ОЛЯ, 1992, № 1). Автор выражает признательность за ценные критические замечания Ю.Д. Апресяну, О.Ю. Богуславской, И.Б. Левонтиной, Е.В. Урысон, участвовавшим в обсуждении данного синонимического ряда на рабочем заседании словарной группы.

² Wierzbicka A. English Speech Act Verbs. A semantic Dictionary. Sydney etc., 1987.

³ Там же, с. 269—270.

⁴ Ср.: Словарь современного русского языка: В 4 т. М., 1981.

⁵ Гловинская М.Я. Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых актов // Русский язык в его функционировании. М., 1993.

ЗНАМЕНИЕ В СУДЬБЕ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

И.И. Макеева

В многочисленных и разнообразных произведениях древнерусской литературы, прежде всего в летописях, не осталось без внимания множество знамений. Каждое из них, как писал летописец, "не добро бысть". В "Повести временных лет" под 1028 годом говорится о знаменье в виде змея на небе, видимом по всей земле; под 1063 годом — о реке Волхов в Новгороде, текшей вспять в течение 5 дней; под 1065 годом — о восходящей на западе вечером после захода солнца огромной звезде с кровавыми лучами. Она предвещала междоусобицу, нашествие на Русь "поганных", а ее красный цвет — кровопролитие. Летопись сообщает и о знамениях в других странах, в давние времена. За сорок дней до нашествия Антиоха на Иерусалим в воздухе были видны полки всадников в золотой одежде, с движущимся оружием. При Нероне в том же Иерусалиме над городом появилась звезда "на образъ копийный" (комета), предвещавшая нападение войска римлян¹.

Разнообразные суеверия (в том числе и знамение), которые во множестве существовали и сохраняются до настоящего времени у разных народов, выполняют функцию гадания, выбора между долей и недолей, счастьем и несчастьем².

Обращение к "Истории иудейской войны" Иосифа Флавия в связи со знаменем, являющимся элементом низших уровней в круге представлений о судьбе, обусловлено рядом причин. Прежде всего — особенностями этого древнерусского памятника письменности, предположительно одного из немногих собственно восточнославянских переводов.

"История иудейской войны" Иосифа Флавия, который сначала был среди восставших против господства Римской империи, а затем перешел на сторону римлян и даже приобрел их покровительство, была написана в 75—79 гг. н.э. Она состоит из 7 книг и охватывает период от 175 г. до н.э. (захват Иерусалима Антиохом) до 73 г. н.э. (триумф Веспасиана и Тита в Риме, окончательное покорение Иудеи и неудачные попытки восстания в Египте и Киренаике). Наиболее драматичен характер 5-й и 6-й книг, где описывается осада, штурм и окончательное взятие Иерусалима. Иосиф Флавий был очевидцем и участником этих событий.

А. Берендс и Р. Эйслер, изучавшие это сочинение, которое является одним из немногих и важнейшим источником сведений по истории данного периода, полагают, что первоначально оно было написано на арамейском языке. Общеизвестный же греческий текст они считали переделкой для римских читателей, также принадлежащей самому Иосифу Флавию. В.М. Истрин придерживался мнения, что существовала единственная (греческая) версия этого сочинения.

Древнерусский перевод появился, по-видимому, в XII в., но сохранился в списках не ранее XV в.³ Он отличается от общеизвестного греческого текста, во-первых, рядом пропусков, во-вторых, "добавлениями" ("вставками"), в-третьих, свободой перевода (впрочем, наряду с буквальным совпадением текстов). Эти

три отличия послужили причиной того, что дискуссии относительно "Истории иудейской войны" в основном касались следующих моментов" 1. Сколько существовало версий этого сочинения, принадлежавших самому Иосифу Флавию; 2. С какой версии (если она была не одна) был сделан древнерусский перевод; 3. Если была одна версия, существовал ли особый ее список, с которого и был сделан древнерусский перевод со всеми его особенностями; 4. Чем обусловлены сокращения и каков их характер; 5. Кому принадлежат добавления: самому Иосифу Флавию, позднейшим переписчикам, древнерусскому переводчику.

Едва ли не самое большое внимание было уделено вопросу о том, кому принадлежат добавления и что они собой представляют. В.М. Истрин, впервые опубликовавший древнерусский текст "Истории иудейской войны" по одному из списков и посвятивший ей обширное исследование, разделил их на "добавления нехристологического содержания" и "добавления христологического содержания". Каждой группе была посвящена отдельная глава. К сожалению, исследование опубликовано не было, и сейчас в Архиве РАН хранится только его часть⁴.

С христианским характером "добавлений" связывает существование двух редакций древнерусского текста Н.А. Мещерский. Первичная, по его мнению, редакция — "Хронографическая" — представлена двумя списками XVI в.: Вилenskого Хронографа и Архивского Хронографа. Списки считаемой им вторичной "Отдельной" редакции более многочисленны. Возможное место и время ее появления — Константинополь, конец XIV в. (1399 г.). «Мы видим явную тенденцию составителя "отдельной" редакции сделать текст "добавлений" менее христианским и, таким образом, с большей степенью правдоподобия вложить их в уста Иосифа, как явно нехристианина, с точки зрения древнерусских переписчиков и редакторов. "Архивская" редакция, имевшая текст Иосифа в составе хронографа перемежающимся с отрывками из хроник Амартола и Малалы и даже местами из Евангелия, естественно не могла не сливаться с ними и в одно стилистическое целое, поэтому христианская тенденция добавлений не выделялась на общем фоне. Будучи же выделенным в особую книгу, текст Иосифа, включивший и все добавления, стал ощущаться как нехристианское произведение, поэтому слишком откровенно христианские места и были выброшены редактором»⁵.

Таким образом, важным оказывается не только вопрос о принадлежности "добавлений" Иосифу Флавию или древнерусскому переводчику, но также и сам характер этих "добавлений".

По сравнению с общеизвестным греческим в древнерусском тексте в первой книге, которая в основном посвящена Ироду и содержит события от захвата Иерусалима Антиохом (175 г. до н.э.) до смерти Ирода (4 г. н.э.), есть "вставка" с описанием вещего сна. Этот сон приснился Ироду и возвестил ему о смерти одного из его трех братьев — Иосифа. В греческом тексте была только фраза о том, что предзнаменования прямо предвещали ему смерть брата. В древнерусской "Хронографической" редакции далее следует": *"сонъ ж быѥ такоѡ. быи ѿ класи ѿ. соух быѥ мразом. а вторыи стоаше а на третиѣ волѣи припадоша. и поѣкоша и повлекоша по собѣ. а сказаніе с'на еѣ тако быѥ. первыи быѥ класъ фасайл егож оусоуши отравленіе. вторыи ж класъ сам быѥ еж еѣ цѣл третиѣ ж іосиф брат еѣ. егож вои поѣкоша и волокоша без погребеніа"*⁶.

Четыре колоса в этом сне — это четыре брата: сам Ирод, Фасаил, Иосиф и

Ферора. Фасаил погиб еще раньше. О его смерти рассказывается на лл. 524 об.-525: Пакор, стремившийся хитростью захватить Фасаила и Иркана, пригласил их на пир. Ирод предупредил Фасаила, приказав остерегаться Пакора и не позволить убить себя, не верить даже клятвам "варваров". Однако Фасаил поверивший клятвам и понадеявшийся на прямодушие, вместе с Ирканом без опасений пошел на пир. Они пожалели об этом и прокляли предательство Пакора, поскольку на пиру Антиох разодрал зубами уши Иркана, так что в дальнейшем тот, даже если останется жив, не сможет быть архиереем, потому что таковым может быть только человек без физических недостатков. Фасаил же, упрекая Пакора в жестокосердии, лукавстве и корыстолюбии, умер.

Иосиф, о чьей смерти возвещал сон, также не внял предостережениям Ирода, который, поручив ему дом, город и войско, приказал не вступать в столкновение с Антигоном. Иосиф же после отъезда брата решил показать свое мужество и с пятью спирами римлян отправился в Ехал с целью вытоптать хлеб, а это было время жатвы. Внезапно напавшие на них воины Антигона не оставили в живых ни единого, поскольку все воины Иосифа были новичками, не умевшими сражаться. Был убит и Иосиф. Разъяренный Антигон приказал отрезать голову Иосифа и бросить ее, не приняв от Фероры 50 талантов золота, которые тот давал за погребение брата.

Сравнение человека с колосом — мотив, встречающийся и в переводной, и в оригинальной древнерусской литературе. Например, в романе об Александре Македонском — "Александрии": "И самъ Даріи пожинаше многы народы прѣскы а якоже на нивѣ класы"⁷. В Христианской космографии Козмы Индикоплова: "Аще бо не оумру яко зерно пшенично и встану якоже класъ красенъ, бестлѣнъ и бесмѣтенъ". В Повести об осаде Пскова Стефаном Баторием: "И бе видети христьянскы главы яко пшеничныя класы от земли востерзающыя"⁸.

Хлеб отождествляется с богатством, счастьем, жизнью; как зерно, так и печеный, он имел широкое обрядовое употребление: на свадьбах, в первый день новоселья, при первом выгоне скота в поле, во время пожара (в Малороссии хлеб обносят вокруг горящего строения), на именинах, при сборе зелья, посадке капусты и во многих других случаях. Гаданием по хлебу определяли выбор места для постройки дома. Для этого три хлеба спускали из-за пазухи на землю⁹.

В восточнославянских народных поверьях обнаруживается параллелизм жизни и жита, зерна. В толковании сновидений созревшее жито — завершившаяся жизнь, поэтому увидеть его во сне — знак скорой смерти. Напротив, неспелое жито — знак долгой жизни.

Сон о колосьях — достаточно распространенный сюжет в мировой литературе. В "Книге Бытия" (41, 5—7) фараону снится сон о семи колосьях тучных и хороших и семи колосьях тощих и иссушенных восточным ветром. "И пожрали тощие колосья семь колосьев тучных и полных". Приведенный к фараону Иосиф объяснил это как семь лет изобилия и семь лет голода. В другой главе той же книги (37,6—7) сон о снопах, который он рассказывает братьям, видит Иосиф: "Вот, мы вяжем снопы посреди поля; и вот, мой сноп встал и стал прямо; и вот, ваши снопы стали кругом и поклонились моему снопу".

По мнению Н.А. Мещерского, "дополнение" с описанием сна Ирода обусловлено вещим сном сына Ирода Архелая, которому приснились девять колосьев на ниве, съеденные потом волами. "Вероятно, переводчик для большей кон-

кретизации рассказа распространяет текст греческого оригинала... воспользовавшись в основном материалом из другого места того же текста"¹⁰. Действительно, во 2-й книге (VII, 3) еще в греческом тексте есть изложение этого сна, который приглашенный толкователь сновидений объяснил так: колосья — годы, волны — изменение. Ты будешь править столько лет, сколько было колосьев, а потом, после перемен и несчастий, умрешь.

Принадлежность "дополнения" о вещем сне Ирода определить трудно. Ее автором мог быть и сам Иосиф, и позднейший переписчик, и древнерусский переводчик. Как бы то ни было, переводчик-христианин считает возможным и, видимо, даже необходимым присутствие этого описания в "Истории".

С христианской точки зрения, согласно русским памятникам письменности, вера в сновидения являлась одним из духовных ("душевных") грехов наряду с хвалой чужой веры, хулой, завистью, клеветой, изучением астрологии, верой во встречу, злые дни и часы, птичьи голоса и др. (рукописи XV—XVI вв. и XVI—XVII вв.)¹¹. Осуждение веры "во встречу" и "в чох" содержится в "Повести временных лет" уже под 1068 годом. Тяжелыми грехами, чинившими препятствия при восхождении души на небо после смерти, были "чародеянья" и "потворы" (колдовство, отравление). К "еретическим делам" относились также вера в то, что после захода солнца нельзя ничего давать из своего дома, будь то огонь или сосуды, вера в приметы, связанные с солнцем, луной, звездами, скотом¹². Многие из этих грехов упоминаются в целом ряде русских источников.

В более позднее время, в XVIII столетии, перечень греховных суеверий в русских памятниках письменности становится более обширным. В него включены хиромантия, поиски и собирание травы и корней в Иванову ночь, подвязывание березки и сплетание ветвей, стрижка первых волос ребенка, черная кошка на новоселье, втыкание в стену вербы, чтобы не умереть в течение года, мытье постели и платья до восхода солнца в Великий четверг и др. Осуждались и многочисленные приметы: много тараканов и сверчков — к богатству; болят кости и чешутся "подколенки" — к дороге; мышь в живье высоко гнездо совет — к большому снегу и непогоде; потрескивает изба, гудит огонь, летят искры и дым в избе находится высоко — к хорошей погоде и др.¹³

Вера в сновидения, их толкование, а также предсказание будущего, в том числе голода и мора, согласно 36 правилу 10-й главы Лаодикийского собора каралось "запрещением" (епитимией) на 6 лет.

В той же 2-й книге "Истории иудейской войны" есть эпизод, в котором речь идет о знамении и предсказании будущего. В отличие от описания вещего сна Ирода он есть и в греческом тексте. Знамение заключалось в следующем: сразу же после окончания пира и ухода принимавших в нем участие сановников рухнул дом, где все они, в том числе и Ирод, находились во время трапезы. Заметим, что дом и его части в истории материальной культуры уподобляются человеческому телу и его частям.

Древнерусский перевод, как уже было сказано, отличается известной свободой. Эпизод со знамением имеет в нем некоторые отличия от соответствующего места общеизвестного греческого текста. Согласно последнему, Ирод сам рассудил о значении предзнаменования, что это одновременно знак опасности и спасения в будущей войне. В древнерусском варианте Ирод призывает волхвов ("чудосудцев") и спрашивает о том, что это значит. Они отвечают: "Тебе будет

угрожать опасность, но избежнешь ее и спасешься". С точки зрения христианина, обращение к волхвам, которые, согласно древнерусским памятникам письменности, направленным против язычества, были "врагами божими", являлось тяжелым грехом. Еще Иоанн Златоуст в шестом слове писал о недопустимости обращения для лечения к человеку вообще, а тем более к волхвам и чародеям.

Знамение с рухнувшим домом в "Истории иудейской войны" предвещало события, изложение которых в греческом и древнерусском текстах более или менее одинаково: вражеские воины еще до прихода Ирода в баню вбежали туда и затаились, но когда он вошел, никто не смог поднять на него руку, и все убежали. Далее в древнерусском следует фраза, отсутствующая в общеизвестном греческом тексте: "тѣ ж проавилаѣ баше храминѣаа знаменѣа"¹⁴. Это маленькое дополнение, учитывая особенности перевода, могло принадлежать древнерусскому переводчику.

Н.А. Мещерский, считая автором всех без исключения "добавлений" древнерусского переводчика (однако, он упоминает аналогичные нашему "дополнению" о распятом чудотворце Иисусе рассуждения на полях одного из греческих списков), полагает, что "... они проникнуты одной идеей: доказать, что разорение Иерусалима и захват Иудеи римлянами является божественным возмездием за грехи и за отступничество иудейского народа, за отвержение ими Христа. Эта христианская тенденция, обычная для средневековой идеологии, вполне соответствует эпохе и социальному заданию той среды, в которой создавался перевод"¹⁵. Разумеется, такую идею нельзя считать невозможной, но соответствие с ней ряда вставок кажется искусственным. Некоторые из них, например, можно причислить к некоему воинскому морально-нравственному кодексу. Дополнения и изменения, касающиеся знамения и сна, рассмотренных выше, могут быть обусловлены самим нехристианским миром, о котором идет речь в "Истории". Но они могут быть обусловлены также сосуществованием христианства и элементов язычества на Руси, которое было не только в реальной жизни, но находило отражение и в литературе, в том числе в народной поэзии, характеризуемой как "последний приют язычества".

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. 2-е изд. Л., 1926. Вып. 1, л. 50 об., 55, 55 об.

² Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 71.

³ См. подробнее: Мещерский Н.А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 5—34.

⁴ Архив АН СССР, ф. 332, оп. 1, № 7. Из тринадцати глав сохранилось пять, в том числе "Добавления нехристологического содержания в славянском переводе "Истории"" (168—193).

⁵ Мещерский Н.А. Указ. соч. С. 33.

⁶ Виленский Хронограф, л. 530а, 6—12.

⁷ Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1893. С. 65.

⁸ Русские повести. М.; Л., 1958. С. 147.

⁹ См.: Суицов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881. Он же. Обрядовое употребление хлеба. Харьков, 1885.

- ¹⁰ Мещерский Н.А. Указ. соч. С. 51.
- ¹¹ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Зап. Моск. археол. ин-та. М., 1913. Т. 18. С. 271, 305.
- ¹² Там же. С. 277—284, 99.
- ¹³ Там же. С. 92.
- ¹⁴ Виленский Хронограф. л. 530б, 18—19.
- ¹⁵ Мещерский Н.А. Значение древнеславянских переводов для восстановления их архетипов (На материале древнерусского перевода "Истории иудейской войны" Иосифа Флавия) // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Докл. сов. ученых на IV Междунар. съезде славистов. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 71.

СУЕВЕРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ: РУССКИЕ ПРИМЕТЫ В СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДСКОГО ЖИТЕЛЯ

Т. Ройтер (Австрия)

В настоящей статье мы рассмотрим класс языковых выражений, часть которых непосредственно связана с интересом человека к своей судьбе, — приметы. При этом нас будут интересовать только такие приметы, которые известны современному носителю русского языка, горожанину средних лет. Тем самым мы отграничим область нашего рассмотрения от более широкой области суеверных представлений старшего поколения и деревенских жителей. Материал — около ста употребительных, "живых" примет — был собран за последние два с половиной года и проверен на двух десятках людей. Перечень примет, числовые данные и комментарии уже были опубликованы¹. В настоящем изложении мы преследуем четыре конкретные цели:

проверка обычного определения приметы как языкового выражения прогностического характера;

разграничение типов примет, непосредственно относящихся к судьбе человека;

рассмотрение тех событий, которыми вызваны соответствующие суеверные представления;

рассмотрение тех аспектов судьбы, которые отражены в наиболее употребительных приметах.

1. Начнем проверку определения примет с некоторых примеров: *Соль сыпал — к ссоре*; *Черная кошка перебежала дорогу — к несчастью*; *Нельзя здороваться через порог*; *Икается — кто-то вспоминает*. В научной литературе эти в большой степени фиксированные языковые выражения объединяются по следующему принципу: "Приметой мы называем паремию с доминантной прогностической функцией <...>. Своим функциональным признаком — прогнозом — она отличается от всех других непрогностических фольклорных паремий"².

В непосредственной связи с функциональной характеристикой основная структурная особенность приметы заключается в том, что она в идеале состоит из двух пропозиций: данное (наблюдаемое) положение дел А соотносится с более или менее конкретным и значительным положением дел Б в будущем. Обращая внимание на широко известную примету *Нельзя здороваться через порог* / "*Только не через порог!*" (а говорится именно так), мы, однако, замечаем, что она как бы потеряла свою вторую часть (Б), и точно восстановить ее путем опроса оказалось невозможным: лишь после обдумывания в некоторых ответах прозвучала интерпретация 'к неприятностям (в отношениях между здоровающимися)'. Таким образом, прогностическая сила события А 'здороваться через порог' заметно ослабла, осталось лишь ощущение какого-то нехорошего последствия. По-видимому, справедливо считать, что выражение *Нельзя здороваться через порог* находится на пути перехода в разряд этикетных правил поведения носителей

русского языка, а тем самым вторая пропозиция (Б) была заменена простой предикацией *нельзя*, т.е. смыслом 'запрещение': ср. отличие примет-правил от примет — собственно прогнозов в упомянутой выше книге Е.Г. Павловой³.

Отметим, что переход примет в правила поведения — явление типичное: следующий, и, видимо, последний этап на этом пути — шутливое, цитатное употребление примет, ее переход в чисто "литературную" категорию.

Далее, легко заметить, что из приведенных выше примеров один вообще не вписывается в определение приметы через прогноз, а именно: *Икается — кто-то вспоминает*. Дело в том, что речь здесь идет о двух одновременных событиях — 'икоте' и 'акте чьего-то вспоминания о человеке, которому икается'. Поэтому представляется целесообразным внести в классификацию примет следующий корректив. Различаются два типа примет по временному плану:

такие, которые относятся к будущему положению дел, типа *Соль просыпал — к ссоре*; и

такие, которые описывают синхронное положение дел, типа *Икается — кто-то вспоминает*.

Другие примеры второго типа: *Правое ухо горит — хвалят, левое ухо горит — ругают*; *Чихнул — значит правда*; *Кто щекотлив, тот и ревнив*. В связи с последним примером обратим внимание на то, что здесь соотносятся не события, а качества, и это привносит в определение приметы еще одну дополнительную тонкость: общая vs. актуальная характеристика.

Предложенное разграничение для русского понятия 'примета' интересно в сопоставительном плане, так как, например, немецкое понятие 'Omen' (или 'Vorzeichen') включает только выражения прогностического характера, а для примет синхронного типа нет специального немецкого термина.

2. Обратимся теперь ко второму вопросу: Какие приметы имеют непосредственное отношение к судьбе человека? Здесь следует рассмотреть тематическую соотнесенность компонентов А и Б. Возможна следующая классификация комбинаций А и Б:

А	Б	Природа	Человек
Природа		Если зима морозная, то лето будет жаркое.	Черная кошка перебежала дорогу — к несчастью.
Человек		Пальцы ломит — к плохой погоде.	Нос чешется — к выпивке.

Когда речь идет о судьбе, нас, естественно, должны интересовать комбинации "природа—человек" и "человек—человек". События, происходящие в самой природе (тип "природа—природа") — это прежде всего многочисленные приметы о погоде. В связи с этим четырехтомный академический словарь русского языка⁴ выделяет даже особое значение слова "примета" 3: обычно мн. ч. (приметы, -мет). 'Сохраняющиеся в народе и передаваемые из поколения в поколение различные признаки, указывающие на предстоящие явления погоды'⁵. В немецком языке в этом случае употребляется термин *bauerliche Wetterregel*. Что же касается примет типа "человек—природа", то они немногочисленны и в силу соотнесенности компонента Б с природой также ничего не сообщают о человеческой судьбе.

3. Обратимся теперь к тем событиям, которыми вызваны зафиксированные в приметах суеверные представления.

Разграничение типов "природа—человек" и "человек—человек", на самом деле недостаточно. Если приведенные в таблице примеры чисты, то выражение *Встретить попа* — дурная примета, по содержанию аналогичное примете *Черная кошка перебежала дорогу* — к несчастью, как бы с трудом соотносится с собственно природным событием (устное замечание Ю.И. Левина). Далее, выражение *Встретить женщину с пустыми ведрами* к несчастью, вводит в игру еще один момент: сообщение о созданном и используемом человеком предмете. Поэтому для компонента А целесообразнее различать несколько случаев:

а) "собственно природные события" (типа *Собачий вой* — на вечный покой; *Кошка гостей замывает*);

б) "события в отношениях с другими людьми" (типа *Встретить попа* — дурная примета);

в) "события с созданными и/или используемыми человеком предметами или веществами" (типа *Посуда бьется* — к счастью; *Зеркало разбилось* — к смерти; *Соль просыпал* — к ссоре; *Нож упал* — мужчина идет, *вилка упала* — женщина идет);

г) "события с самим человеком / в самом человеке" (*Икается* — кто-то вспоминает; *Нос чешется* — к выпивке; *Родился в воскресенье* — для веселья);

д) комбинации из случаев а) — г) (*Птица залетела* (а) в комнату (в) — к смерти. *Встретить женщину* (б) с пустыми ведрами (в) — к несчастью).

Остановимся теперь на одном общем для всех событий А вопросе — их контролируемости / неконтролируемости.

Если исходить из концепций, что, во-первых, судьба неподвластна человеку, не подчинена его волеизъявлению, и, во-вторых, примета, если в нее верить, сообщает определяющую судьбу закономерность в отношении между событиями А и Б, то само событие А должно содержать элемент неконтролируемости. Это действительно так: собачий вой, бег черной кошки, встреча с попом или с женщиной, икота, чесание или горение части тела, чихание, рождение — это события, случающиеся всегда независимо от воли человека. Что же касается просыпания соли, разбивания посуды и рукопожатия/объятия именно над порогом, то эти события также имеют интерпретацию как неконтролируемые⁶.

Примечательно, однако, что имеется и другое представление о судьбе, а именно: "Человек — кузнец своей судьбы". В связи с этим возможна трансформация части неконтролируемых событий А в сознательно совершаемые магические действия, ср. преднамеренное разбивание на пиру посуды с целью обеспечить счастье хозяину⁷.

4. Перечислим в заключение те аспекты судьбы, которые выражены в компоненте Б широко известных примет и являются тем самым областями сохранившихся суеверных представлений о судьбе. Это:

смерть: *Птица залетела в комнату* — к смерти; *Зеркало разбилось* — к смерти; *Собачий вой* — на вечный покой;

любовные дела: *Нельзя садиться за угол стола: семь лет без взаимности*;

имущественное положение: *На ночь не выносят мусор* — к бедности; *Свист*

деньгу выживает; *Правая рука чешется — получать, левая — отдавать*;
приход гостя: *Кошка гостей замыкает*; *Нож упал — мужчина идет, вилка
упала — женщина идет*;
ссора: *Соль просыпал — к ссоре*; *Нельзя есть с ножа — к ссоре*;
путешествие: *Подожва чешется — к дороге*; *Хорошо уезжать в дождь*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Reuther T. Vom Sitzen am Eck eines Tisches: ein linguistischer Beitrag zur Untersuchung der russischen "primety/Omina" in der modernen Alltagskultur // Slavistische Linguistik, 1990. Referate des XVI Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens. Bochum/Lödinghausen, 19—21. IX. 1990 / Hrsg. K. Hartenstein, H. Jachnow. München, 1991.

² Павлова Е.Г. Опыт классификации народных примет // Паремнологические исследования / Под ред. Г.Л. Пермякова. М., 1984. С. 294.

³ См. Там же. Для сравнения, проясняющего суеверное происхождение запрета *Нельзя здороваться через порог*, приведем три других типа запретов: *Нельзя входить в комнату в шляпе* (чисто этикетное правило для мужчин в европейских культурах); *Нельзя лгать родителям* (моральное правило); *Нельзя тайком уносить с собой чужое имущество* (общественно-юридическое правило).

⁴ Словарь русского языка: в 4 т., 2-е изд. М., 1983. Т. 3.

⁵ См. также толкование лексемы "примета" 2: 'Признак, по суеверным представлениям, предвещающий что-л., предвестие чего-л.'.

⁶ В последнем случае с рукопожатием/объятием и порогом нет контроля над связью самого действия с его местом, эта связь возникает спонтанно; подобное верно и для приметы *Нельзя садиться за угол стола: семь лет без взаимности*. Ср. также приметы: *На ночь не выносят мусор — к бедности* и *Хорошо уезжать в дождь* (нет контроля над действием и временем/обстоятельством его совершения).

⁷ Павлова Е.Г. Указ. соч. С. 298.

ОРАКУЛЫ В РАННЕКЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Е.В. Приходько

Мантическое искусство, или дивинация, играло важную роль в жизни античного общества. Ремесло (τέχνη) предсказателя было столь же распространенным и привычным, как ремесло кормчего, гончара, полководца и скульптора. Божественный совет, или благословение, были необходимы для решения вопросов, касающихся государственного правления и суеверий обыденной жизни, войны и мира и вывода колоний, избавления от разных несчастий и бедствий и воздвижения новых святилищ богов. Поэтому и виды мантического искусства, т.е. способы, при помощи которых люди пытались узнать волю божества и получить часть божественного, нередко запретного знания, были самыми разнообразными.

В трактате "О дивинации" Цицерон предлагает классификацию видов мантического искусства, оказывающуюся актуальной и при современном подходе. Он утверждает, что существуют два основных рода дивинации: искусственная (artificiosa) дивинация (всевозможные виды гаданий: по птицам, по внутренностям жертвенных животных, по дыму сжигаемой жертвы, по воде, по ситу, по огню и др.) и естественная (naturalis) дивинация (сновидения, прорицания оракулов и изречения пророков). Однако более детального описания каждого вида мантического искусства в соответствии со свойственными лишь ему особенностями и закономерностями Цицерон не дает.

Проводимое нами исследование посвящено не всем видам мантического искусства, а лишь прорицаниям оракулов и предсказаниям пророков, которые, уже в рамках естественной дивинации, должны быть выделены в отдельную группу, называемую "словесной дивинацией". Анализ нескольких сотен контекстов, содержащих оракулы и пророчества, выявляет серьезные различия между этими частями словесной дивинации и закономерности построения подобных контекстов. А если давать уже более глубокое обобщение и осмысление полученных результатов, то можно говорить об отношении древних греков к процессу богообщения и получения откровения, к тому, каким образом человек может вступить в общение с божеством, и какими могут быть последствия неразумного поведения смертного, как представляли себе эллины сам дар пророчества.

В данном сообщении нами будет затронут лишь один конкретный вопрос: античный оракул, какими были его прорицания и в чем неповторимость именно этого вида мантического искусства? В работе над этой проблемой были рассмотрены оракульные контексты из Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Пиндара, Эсхила, Софокла и Еврипида; в основном же мы будем опираться на материал "Истории" Геродота, ибо в этом произведении содержится наибольшее количество оракульных контекстов, и, кроме того, оракульные контексты из произведений других авторов лишь подтверждают результаты, полученные при анализе "Истории" Геродота.

В настоящее время широко распространено суждение о двусмысленности античных оракулов. Эпитеты "темный" и "двусмысленный" стали настолько привычными определениями для прорицаний Пифии, что постоянно употребляются

при слове "оракул", причем без всякой на то необходимости. Возникает вопрос: "Были ли изречения Дельфийского и других оракулов темными и непонятными в действительности?" — Материал "Истории" Геродота убеждает нас в обратном: лишь 7 из более чем 80 оракулов, изложенных или упомянутых Геродотом, являются темными или двусмысленными. Тогда попытаемся понять, от чего зависела степень ясности и однозначности прорицаний оракула.

При подобном рассмотрении оракульных контекстов из "Истории" Геродота было установлено, что существовала вполне определенная взаимосвязь и взаимозависимость между формой и смыслом вопроса, с которым обращались в святилище, и содержанием ответа. Вопрос мог быть общим или альтернативным типа "Что делать?" или "Делать это или нет?". В корпусе Геродота насчитывается 66 оракульных контекстов, где подробно изложена вся ситуация и, следовательно, известно, был ли задан вопрос, и если был, то о чем спрашивали божество. (Остальных оракульных контекстов, где лишь упоминается некое прорицание, мы в этой статье касаться не будем.)

Как правило, вопрос затрагивал лишь настоящее положение дел, т.е. встревоженные какой-либо проблемой или нуждающиеся в божественном благословении люди приходили в святилище посоветоваться, как им поступить, или узнать, какой из двух, на их взгляд, возможных вариантов действия кажется богу более предпочтительным. Например, в Эпидавре земля не давала плодов, и когда эпидаврийцы спросили оракул об этой беде, Пифия повелела им воздвигнуть кумиры Далии и Авксении и добавила, что это послужит им ко благу. Таким образом, на конкретный общий вопрос о настоящих событиях (а подобных контекстов в корпусе Геродота насчитывается 28)¹ дается ясный и вполне понятный ответ.

Если же спрашивающий, уже зная, что ему хочется или нужно сделать, обращался в святилище с альтернативным вопросом, то божество, поставленное перед выбором из двух определенных людьми вариантов, отвечало "да" или "нет", не выходя за рамки вопроса, но, как правило, поясняя, чем вызвано такое решение (12 случаев)². Так, после того как Мильтиад снял осаду с Пароса, жители острова отправили послов в Дельфы спросить оракул, казнить ли служку богинь по имени Тимо за то, что она открыла врагам способ захватить родной город и показала Мильтиаду священные предметы, которые не подобает видеть ни одному мужчине, Пифия же не позволила им это сделать, сказав, что Тимо невиновна, а поскольку Мильтиаду суждена плохая кончина, то ему явился призрак служки и склонил его на путь бедствий [VI, 135].

Однако если человек обращался в святилище с глупым вопросом или просил благословения на нечестивый поступок, то уже за один только этот вопрос он неминуемо был наказан. Так, спартанец Главк, желая оставить себе вверенные ему на хранение деньги, спросил оракула в Дельфах, присвоить ли ему деньги ложной клятвой, и получил в ответ следующее прорицание:

Сын Эпикида, о Главк: сейчас тебе больше корысти
Клятвою верх одержать, вероломной, и деньги присвоить.
Ну же, клянись, ибо смерть ожидает и верного клятве.
Впрочем, у клятвы есть сын, хотя безымянный, безрукий,
Он и безногий, но быстро настигнет тебя, покуда не вырвет
С корнем весь дом твой и род не погубит,
А доброклятвенный муж и потомство оставит благое [VI, 86]³.

Как бы разрешая дать ложную клятву, Аполлон угрожал Главку гибелью всего его рода, что было для древнего грека одним из самых страшных несчастий, причем, несомненно, Главк узнал в последней строфе полученного прорицания ('Ανδρὸς δ' εὐδῶκου γένεθ' μετόπισθεν ἄσπετον) стих из поэмы Гесиода "Труды и дни" и вспомнил смысл всего контекста, где находится этот стих:

Κτο ж в показаньях с намереньем лжет и неправо клянется,

Тот, справедливость разя, самого себя ранит жестоко.

Жалким, ничтожным у мужа такого бывает потомство;

А доброклятый муж и потомство оставит хороших [282—285]⁴.

В результате этого страшная угроза с новой силой повторилась в сознании Главка. Испуганный, он стал просить у бога прощения за свою дерзость, но Пифия ответила ему, что испытывать бога и совершить то, каковое он собирался сделать (т.е. принести ложную клятву), имеет равную силу. И хотя Главк сразу же по возвращению из святилища отдал милетцам их деньги, он был наказан за свой нечестивый вопрос. Геродот сообщает, что уже в его время не осталось ни потомства Главка, ни его дома, все было вырвано с корнем.

Таким образом, из 66 рассматриваемых контекстов 40 оракулов были даны в ответ на вопросы о настоящем. Подобные же вопросы встречаются и в эпиграфических памятниках. В монографии "Оракул как литературный прием у Геродота" Р. Крайе пишет, что, хотя вопросы в святилище задавали устно, сохранилось несколько надписей на камнях эллинистического времени: 7 сообщают вопрос и 10 содержат ответы, написанные гекзаметром, а 11 — прозой. Но при этом среди них нет ни одного вопроса о будущем⁵.

Геродот рассказывает о 10 случаях, когда пришедшие в святилище люди хотели получить предсказание о своем будущем. Три из этих прорицаний можно назвать оракулами городов [VI, 19, 77; VII, 141; 220]. Испуганные надвигающимися врагами (будь то персы или воинственные соседи), жители города обращаются в святилище. Понимая, что знание будущего является запретным божественным знанием, что лишь сам бог по своей воле открывает людям частицы этого знания, что, спрашивая о будущем, можно навлечь на себя огромные беды, люди, перед лицом нависающей опасности, прося бога о помощи, вынужденные затрагивать вопрос о будущем, стараются сделать это как можно мягче, даже не пользуясь формой вопроса. "Владыка! Изреки нам нечто лучшее о нашей родине ради этих оливковых ветвей, которые мы принесли. Иначе мы не уйдем из святилища, но пребудем здесь до конца наших дней" [VII, 141], — так строят свою речь афиняне, чтобы наиболее корректно спросить о том, что ждет их город. Но как бы скромно ни был поставлен вопрос о будущем, полной ясности в ответе не будет. Здесь следует ввести термин "оракул-намеки". Отвечая афинянам, Пифия произносит знаменитый оракул о деревянной стене: "Не может Паллада умиловить Олимпийцев Зевса, хотя и умоляет его многими речами и мудрыми советами. А тебе я снова изреку это несокрушимое слово. Ибо хотя будет взято все остальное, сколько простирается между горой Кекропа и сокровенными ущельями божественного Киферона, деревянную стену дает широкогремящий Зевс Тритогаея, единственную, неразрушимую, которая поможет и тебе, и твоим детям. И ты, спокойный, не жди ни конницы, ни огромного пешего войска, идущего с материка, но отступай, повернувшись спиной; поистине, некогда ты еще встретишься с врагом в битве. О божественный Сала-

мин, ты погубишь детей, женщин, вероятно, или во время посева Деметры, или во время жатвы". Во всех рассматриваемых случаях оракул-наек всегда понимается правильно, так и афиняне после долгих раздумий приходят к правильному решению: деревянная стена — это корабли, и противостоять персам они должны в морском сражении возле Саламина.

Как уже было отмечено, альтернативный вопрос всегда конкретнее, чем общий, и поэтому, используя его в качестве формы вопроса о будущем, спрашивающий неминуемо вторгается в область запретного. В корпусе Геродота насчитывается 7 подобных вопросов о будущем, но ни один из них не был вызван необходимостью или тяжестью сложившейся ситуации, все они заданы фактически из праздного любопытства, и поэтому оракулы-наеки, полученные в ответ, ввергают спрашивающего в различные несчастья и даже приводят его к смерти. Три оракула из названных семи, будучи двусмысленными из-за омонимии одного или нескольких слов, показались спрашивающим вполне ясными и не вызвали и тени раздумий о том, правильно ли был понят смысл прорицания [VI, 76, I, 53, 66]. Так, на вопрос спартанцев, могут ли они завоевать всю Аркадскую землю, Пифия ответила:

Просишь Аркадию всю? Но 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,
Чтобы плясать и поля ее тучные мерить веревкой [I, 66].

Ὁ σχοῖνος (веревка) обозначает как веревку, которой отмеривали вновь порокоренную землю для раздачи гражданам, так и веревку, которой отмеривали землю, назначенную рабам для обработки. Спартанцы, уверенные в своей победе, пошли войной на Тегею, взяв с собой оковы, так как твердо рассчитывали обратить тегейцев в рабство, но потерпели поражение, и на попавших в плен были наложены те самые оковы, которые они принесли с собой.

Три других оракула изначально были расценены как темные и не поддающиеся истолкованию [III, 57, IV, 163, V, 92—2]. Интересно, что если смысл такого прорицания все же, в силу разных причин, становился понятным, то предотвратить предопределенного роком никому не удавалось. В изречениях рассматриваемого типа обычно дается совет остерегаться того-то и того-то, но приравнявший себя к богу человек, хотя и получил частицу высшего запретного знания, не в состоянии воспользоваться полученным оракулом и, понимая или не понимая, что он делает, попадает именно в ту ситуацию, которая была ему предсказана, как это было, например, с сифнийцами, спросившими Аполлона, долго ли продлится их благоденствие, и получившими следующий ответ:

Лишь когда белизной пританей засияет сифнийский
И когда белой оградой оденется рынок, тогда-то
Благоразумный, засады древесной, багряного вестника бойся [III, 57].

В то время у сифнийцев рыночная площадь и пританей уже были украшены паросским мрамором, однако они не поняли изречения и тогда, когда паросцы на деревянных кораблях, окрашенных суриком в красный цвет, встали на якорь у их острова и отправили послов с требованием судить им 10 талантов. Сифнийцы отказались, и их остров был опустошен, войско разбито, а в качестве выкупа уплачено 100 талантов.

Интересным подтверждением того, что существует прямая зависимость между формой и смыслом вопроса и содержанием ответа, являются оракулы-загадки, которых, правда, в корпусе Геродота всего два. В противоположность простой загадке, которая описывает всех лиц определенного рода (человек в загадке Сфинкса), оракул-загадка всегда обозначает отдельное лицо или группу лиц; в отличие от оракула-намёка загадка имеет всего одно решение и была настолько сложна, что если решение забыто, восстановить его невозможно. Оскорбленный одиннадцатью царями Псамметих спрашивает оракул Латоны в городе Буто, как ему отомстить (общий вопрос о настоящем), и получает ответ, что отмщение придет с моря, когда появятся медные мужи [II, 152]. А Крезу, спросившему, будет ли продолжительной его власть (альтернативный вопрос о будущем), Пифия возвестила следующее:

Коль над мидянами мул царем когда-либо станет,
Ты, нежноногий лидиец, к обильному галькою Герму
Тут-то бежать торопись, не стыдясь малодушным казаться [I, 55].

И Псамметих, и Крез считают, что изреченное оракулом не исполнимо, так как медные люди не существуют, а мул не может быть царем у людей, и поэтому не особенно задумываются над смыслом прорицания. Когда же предреченное сбывается, Псамметих получает возможность наказать своих гонителей, а Крез теряет царство и лишь благодаря помощи Аполлона остается в живых. Таким образом, сравнивая два контекста, мы видим, что тип вопроса и его содержание определяют не только степень ясности ответа, но и то, насколько важно для спрашивающего отгадать загадку божества, что сделать, как правило, не под силу смертному. Псамметих мог и не отгадывать загадку, а люди в медных доспехах все равно пришли; Крез же, невольно приравняв себя к богу, не смог понять изреченного и был наказан за свою дерзость.

Конечно, было бы неверно думать, что все несчастья, выпавшие на долю Креза, были вызваны двумя его конкретными вопросами о будущем, заданными без всякой необходимости (рассмотренный оракул-загадка и знаменитое прорицание: "Крез, перейдя Галис, разрушит великое царство", — которое было дано Крезу в ответ на вопрос, выступать ли ему в поход на персов и искать ли для этого союзников [I, 53]). Крез был пятым потомком Гигеса, овладевшего царством после убийства Кандавла. Дельфийский оракул возвестил лидийцам, что Гигес может царствовать безнаказанно, а возмездие падет на его пятого потомка, тем самым Крез должен был искупить преступление предка, ведь predetermined судьбы, как впоследствии объяснил Крезу сам Аполлон, не может избежать даже бог (*τὴν περὶ μὲν τὴν μοῖραν ἄδύνατα ἔστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ* [I, 91]). Однако если бы Крез правильно понял полученные оракулы, т.е. то, что, перейдя Галис, он разрушит свое собственное царство и что мулом Аполлон назвал Кира, мать которого была дочерью мидийского царя Астиага, а отец — подвластный мидянам перс, то, возможно, предреченное возмездие не имело бы для него столь страшного и мучительного размаха.

Таким образом, темное или двусмысленное прорицание давалось лишь в ответ на вопрос о будущем, заданный без всякой на то необходимости, а подобные вопросы были крайне редкими в античной оракульной практике.

Однако прорицание божества не всегда строго следовало за вопросом и могло выйти за его рамки. В 13 оракулах из геродотовского корпуса Пифия или иг-

норирует, по крайней мере внешне, заданный вопрос и дает такое прорицание, какое в этот момент важнее для божества⁶, или опережает вошедшего в святилище и прорицает без всякого вопроса, а такой оракул, данный по воле и инициативе самого Аполлона, мог возвещать будущее без всяких намеков, двусмысленностей и загадок⁷. Так, Батта, вопросившего оракул о своей заикающейся речи, Пифия посылает основать колонию в Ливию [IV, 155]. Следуя Геродоту, более ничего не сообщающему о речи Батта, можно предположить, что Аполлон оставил без внимания его просьбу о помощи. Но у Пиндара сказано: "И от него (т.е. от Батта) в страхе бежали тяжело рычащие львы, когда он обратился к ним с заморским словом, ибо архагет Аполлон предал зверей ужасному страху, чтобы исполнить свои пророчества повелителю Кирены" [Pyth., V, 57—62]. А Павсаний пишет, что когда Батт-заика основал Кирену, он исцелился там от своего недостатка голоса следующим образом: обходя Киренайскую область в ее отдаленных местах, он увидел льва, и страх при его виде заставил его закричать громко и ясно [X, 15, 6]. Тем самым, повелевая Батту основать колонию в Ливии, Аполлон отправил его в те места, где ему было суждено исцелиться от своего недуга, хотя сам Батт пытался возразить богу, говоря, что он пришел спросить о своей речи, а бог, приказывая отправиться в Ливию, возвещает невозможное. В ответ на этот довод Пифия повторила данное прорицание.

К этой же группе оракулов следует отнести и прорицание Кипселу:

Счастлив сей муж, что ныне в чертог мой вступает,
Этинов Кипсел, царь славного града Коринфа,
Будет все же он сам и дети его, но не внуки [V, 92—3].

Геродот пишет, что Кипсел спросил оракул в Дельфах и получил в ответ "двусмысленное", как переводит Г.А. Стратановский⁸ прорицание. Действительно, даже словарь Лидделла и Скотта⁹ дает для прилагательного ἀμφιδέξιος значение "двусмысленный", но ссылаясь при этом только на разбираемое нами место. Однако перед нами вполне ясное и конкретное прорицание о будущем, которое исполнилось, и Кипсел стал правителем Коринфа. Основное же значение прилагательного ἀμφιδέξιος — "хорошо владеющий обеими руками, ловкий; обоюдоострый", поэтому Кипселу скорее было дано именно обоюдоострое прорицание, ибо, предсказывая власть ему и его детям, оно не сообщало ничего утешительного о его внуках, а для грека не было ничего более страшного, чем прекращение его рода.

В заключение хочется отметить и тот факт, что риторическая организация вопроса совершенно теряет свое значение в тех трех случаях, когда от божества требуют разъяснения уже изреченных ранее прорицаний, т.е. бог должен сам себя защитить [I, 90—91, 159—2, II, 133—2]. Самый длинный оракул в корпусе Геродота — оракул-апология Крезу, хотя посланники бывшего лидийского царя, положив его оковы на пороге святилища, задали Аполлону два альтернативных вопроса: не стыдно ли было богу прорицаниями побуждать Креза отправиться войной на персов, чтобы сокрушить мощь Кира, от чего получились такие победные дары, и в обычае ли у эллинских богов проявлять неблагодарность [I, 90—91].

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ 1, 19, 47, 67—1, 67—2, 158, 167, 174, II, 152; IV, 15, 149, 151, 156, 157, 161, V, 1, 79, 82—1, 89, 92—4, 92—5, 114, VI, 34, 52, 139, VII, 148, 178, 189, IX, 93—2.
- ² I, 13, 159—1, II, 18, 52, V, 43, 67, VI, 35—36, 66, 86, 135, VII, 169, VIII, 122.
- ³ Стихотворный перевод оракулов принадлежит Г.А. Стратановскому.
- ⁴ Пер. В.В. Вересаева.
- ⁵ *Crahay R.* La littérature oraculaire chez Hérodote // Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. P., 1956. CXXXVIII. P. 8.
- ⁶ Общий вопрос: I, 85, IV, 150, 155, V, 92—3, IX, 33. Альтернативный вопрос: V, 82—2, VIII, 36.
- ⁷ I, 65, V, 92—1, VII, 140, IV, 159, 179, VIII, 134.
- ⁸ *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972.
- ⁹ *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1890.

СУДЬБА В ЗЕРКАЛЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ



СУДЬБА И МУДРОСТЬ

В.Г. Гак

Мудрость определяется как суждение, основанное на знании жизни, глубоком понимании вещей, на опыте. Она отражается в речевых произведениях двоякого рода: коллективная мудрость представлена в пословицах, поговорках, "индивидуальная" — в крылатых словах, изречениях, максимах, в художественных и философских произведениях. Невозможно провести четкую границу между этими двумя типами речевых произведений. С одной стороны, многие крылатые слова и цитаты из произведений, распространяясь, приобретают статус пословиц, с другой стороны, нередко авторы в своих высказываниях перефразируют народные пословицы, откликаются на анонимную народную мудрость. Поэтому ниже мы не будем проводить различие между двумя типами высказываний.

Анализ пословиц, афоризмов и т.п., касающихся судьбы, позволяет выявить, что думают люди о таком понятии, как судьба, как они относятся к ней, какое место уделяют они ей в своем бытии. Это дает возможность, в свою очередь, проанализировать понятие судьбы в онтологическом и функциональном аспектах. Онтологический аспект касается природы самого понятия "судьба", функциональный — ее роли в жизни людей.

Нами было проанализировано несколько десятков высказываний о судьбе, взятых из разнообразных сборников пословиц, афоризмов, цитат на разных языках. Мы воздержимся от подробных библиографических ссылок, ограничившись указанием на авторство высказывания, тем более что нередко в разных источниках представлены одни и те же изречения. Исследовались различные слова-понятия, относящиеся к лексическому полю судьбы: *судьба, рок, участь, доля, предназначение, провидение, фортуна, случай* и др.

С самого начала следует оговорить, что, быть может, высшая мудрость людей заключается именно в том, что о предмете высказываются нередко противоположные, взаимоисключающие суждения, которые применяются в качестве рекомендаций в зависимости от конкретных жизненных ситуаций. Поэтому не следует удивляться тому, что мы подчас будем сталкиваться с изречениями противоположного содержания.

Прежде чем перейти к анализу изречений, рассмотрим общую структуру понятия "судьба".

Судьба есть движение жизни, изменение в положениях человека. Это изменение может быть зависимо или независимо от чьей-либо воли (соответственно — несвободно или свободно). В свою очередь, носителем (источником) воли, определяющей путь и его изменения, может быть сам человек или нечто, постороннее ему. Источником изменений, находящимся вне человека, может быть божество или иной распорядитель судеб, либо ни от кого не зависимый рок, пред-

назначение, куда даже боги не смеют вмешиваться. Пересечение этих двух факторов (свобода и воля) представлено таблицей.

Свобода	Источник воли	
	сам человек	вне человека
Свобода (возможность выбора)	(1) "Человек — хозяин своей судьбы"	(2) "Все от бога"
Несвобода (отсутствие выбора)	(3) "Лови случай" (случайность)	(4) "Судьбу не изменишь" (фатум)

Схема показывает четыре варианта соотношения свободы и воли в сфере судьбы.

(1) Полная свобода человека, полная зависимость его судьбы от его воли.

(2) Зависимость судьбы человека от предначертаний божества. Здесь бог делает выбор, от которого зависит судьба человека. Однако в этом случае человек может частично влиять на свою судьбу, так как он своим поведением, своими заслугами или мольбой может повлиять на решения бога. Судьба библейского Иова — пример такой частичной зависимости судьбы человека от него самого.

(3) Возможность изменения не зависит ни от человека, ни от божества, это — случай. Однако и здесь судьба частично зависит от самого человека, так как в его власти — воспользоваться случаем или упустить его.

(4) Полная несвобода человека, абсолютная детерминированность его судьбы, которая не зависит ни от кого, целиком представляя собой предустановление, над которым и боги не властны. Это близко к понятиям "фатум", "рок".

Таким образом, в представлении людей, судьба может быть полностью зависимой от человека (1), частично зависимой (2), (3) и абсолютно независимой (4).

Анализ высказываний, касающихся судьбы, позволяет выявить как общие представления о судьбе, так и различные ее аспекты, которые могут быть представлены в виде оппозиций. Среди последних отметим следующие: 1) судьба и воля; 2) постоянство/изменчивость судьбы; 3) счастливая/несчастливая судьба; 4) справедливая/несправедливая судьба; 5) отношение человека к судьбе: исправимость/неисправимость ее; 6) способы изменения судьбы: активный/пассивный.

Что касается общей характеристики судьбы, то отмечается прежде всего в сеобщаявера людей в судьбу, чувство судьбы свойственно всякому человеку: *Фортуна — божество, которое никогда не знало неверующих* (Сенак).

Судьба представляется как обязательный компонент переживаемых событий. Это особенно свойственно религиозному сознанию. В сказках "1001 ночи" постоянны ссылки на судьбу. В комедии Теренция "Евнух" Херея, подстроивший с помощью раба Парменона интригу, после ее благополучного завершения восклицает: *С кого начать? Кого хвалить? Того ли, кто совет мне дал? Себя ли за решительность? Судьбу ли, что направила все к лучшему и кстати нам? Отца ли за снисходительность?...* Характерно, что успех дела он приписывает не только непосредственно протагонистам, но и судьбе.

Человек ощущает судьбу, как проявление произвола высших сил. Древние часто сравнивали судьбу с игрой богов: *Боги нами играют, как люди мячом* (Плавт); *Людскими делами играет власть богов* (Овидий); *О Фортуна! Кто из*

бессмертных и смертных жесточе тебя! Ты рада играть человеком (Гораций).

В связи с этим возникает вопрос о постижимости судьбы. Суждения здесь противоречивы. С одной стороны, философ Грасиан говорит: *Знай свою судьбу, вопрощай Минерву*, т.е. учитывай возможности, поступай мудро. Но чаще подчеркивается непостижимость судьбы для человека: *Судьба — закон, значение которого нам неизвестно, так как от нас ускользает огромное количество данных* (Галиени). Вследствие своей непостижимости судьба представляется как результат действия слепых и враждебных сил: *Тайный враг путает нашу судьбу, не щадя ни хороших, ни дурных* (Кохановский). Рассмотрим теперь указанные оппозиции.

1. Судьба и воля, желания человека. Это — основной вопрос, мы не раз вернемся к нему. Здесь отражаются те стороны судьбы, которые представлены в приведенной выше схеме. Отметим следующие аспекты:

а) Подчеркивается *р а с х о ж д е н и е* между судьбой и волей (желаниями) человека. Еще древнеримский автор Сирус сказал: *У человека и судьбы разные планы. Наша судьба и наши желания почти никогда не действуют согласованно* (Моруа).

б) Судьба часто интерпретируется как *н е и з б е ж н о с т ь*, против которой бесполезно бороться, судьба неотделима от самого человека. *Веснушки неотделимы от кожи, как судьба от человека* (мальгашская пословица); *Иди куда хочешь, но умри там, где должен* (французская пословица); *Встречаешь часто свою судьбу на дороге, по которой пошел, чтобы избежать ее* (Лафонтен).

в) Подчеркивается *з а в и с и м о с т ь* человека, невозможность для него управлять своей судьбой: *Звезды управляют человеком, а звездами управляет бог* (Латинское изречение); *Твое дело — хорошо играть роль, которую тебе доверили. Выбор же этой роли — дело другого* (Эпиктет).

Более того, сами желания человека определяются как независимые от него самого, как предначертанные теми силами, от которых зависит его судьба: *Влечение сердца — это голос рока* (Шиллер). Тут мы видим крайнее представление о всесиили судьбы: если судьба совпадает с желаниями человека, то это потому что сами желания навязаны судьбой.

2. *П о с т о я н с т в о / и з м е н ч и в о с т ь* судьбы. Многие высказывания подчеркивают постоянство, неизменность судьбы, невозможность переделать ее. *Нельзя ничего изменить в своей судьбе* (Эзоп). *Продолжительность жизни, дела, богатство, знания, смерть, — все предопределено уже в утробе матери* (древнеиндийская мудрость). *Человек несет свою судьбу, привязанной к шее* (Коран).

Судьба относится к людям *н е р а в н о м е р н о*: одни получают счастливую судьбу, другие — несчастливую. *Иному судьба — мать, иному — мачеха* (русская пословица); *Одному крест судьба нести дает, другому — диадему* (Ювенал).

Эта неравномерность — также постоянна. Люди со счастливой судьбой — всегда счастливы, с несчастливой — всегда несчастливы. Иногда это постоянство судьбы объясняется характером самого человека (который, впрочем, дается ему тоже от Бога): *Небо, создавая людей, дает каждому согласно его склонностям. Оно добавляет тому, кто уже имеет, и опрокидывает то, что и*

так наклонено (Конфуций). Однако, чаще это различие представлено как произвол высших сил: Обычно счастье приходит к счастливому, несчастье — к несчастному (Ларошфуко). Фортуна обращает все к пользе того, кому она благоприятствует (Он же). Эта мысль отражается в пословицах разных народов: Брось везучего человека в Нил, и он выплывет с рыбой во рту (египетская пословица); Для счастливчиков и сам петух несется (греческая пословица).

Но человек не мог бы жить и действовать в условиях строгой детерминированности, не оставляющей места для его инициативы. Отсюда — вера в изменчивость судьбы. Для обозначения неизменности судьбы употребляют часто термины *Рок, предназначение*, для обозначения ее изменчивости — *Фортуна, удача, случай*.

Отмечается два вида изменения судьбы: случай, как единичное отступление от хода судьбы, и перемена — перелом.

Английский писатель XIX в. Рассел, говоря о судьбе, отмечает: *Кое-какое место следует оставить и для случая*. Но более существенной является вера в общую переменчивость судьбы. *Колесо Фортуны вертится быстрее, чем мельничное (Сервантес); Фортуна обладает блеском стекла, но и такой же хрупкостью (Жорж Санд); Фортуна обладает блеском стекла, но и такой же хрупкостью (Жорж Санд). Переменчивость судьбы касается отдельного человека: Кого судьба одевает, того она и раздевает (арабская пословица); Фортуна устаёт нести на своей спине все время одного и того же человека (Грасиан). Отсюда — важный вывод: если у человека счастливая судьба, он не должен успокаиваться: В момент благосклонности Фортуны, готовься к ее ударам (Монтень).*

3. *Счастливая/несчастливая судьба*. Выше уже говорилось о неодинаковости судьбы, которая может быть хорошей и плохой. Обычно люди вспоминают о судьбе, когда они считают ее несчастливой: *Всякий плачется на свою судьбу (Цицерон); Никто не доволен своей судьбой (французская пословица)*. Однако Силу судьбы признают только несчастные, ибо счастливые все свои успехи приписывают своему благоразумию или своим заслугам (Свифт). Неодинаковое распределение благ судьбой обычно объясняют тем, что судьба "слепа". Но здесь сразу возникает уточнение: *Судьба кажется слепой лишь тем, к кому она неблагоприятна (Ларошфуко).*

4. *Справедливая/несправедливая судьба*. Судьба связывается с качествами человека. Часто высказывается мнение, что, поскольку судьба слепа, — хорошая судьба достается недостойным. *Я знаю много людей разного рода, которые не соответствуют своей судьбе (Аполлинер)*. Но если в этом высказывании утверждается, что судьба может не соответствовать любым по своим качествам людям, то нередко подчеркивается, что хорошая судьба достается недостойным людям либо людям, которые не нуждаются в ее благодеяниях: *Жребий всегда падает на того, кто его не ждет (Цвейг); Человечество всегда предоставляет наилучшие шансы дуракам (Сю); Судьба и женщины благосклонны к дуракам (немецкая пословица); Судьба улыбается дуракам (французская пословица); Скольких бодрых жизнь поблекла, скольких низких рок щадит (Шиллер)*. Правда, иногда допускается и торжество справедливости: *Хотя Фортуна и бесстыдна, иногда она краснеет при виде достоинств (Оксенперн).*

Следовательно, все же признается, что судьба может зависеть от качеств человека, от его собственных действий. Среди этих качеств — условия рождения человека, его характер, его ум. В данном случае речь идет не о том, что человек — строитель своей судьбы, но лишь о том, что его качества могут быть объективными предпосылками его судьбы: *Мудрый человек сам творит свою судьбу* (Плавт); *Судьба человека — чаще всего в его характере* (Непот). Постоянно подчеркивается зависимость судьбы от действий самого человека: *Каждый — сын своих дел* (Сервантес). *Все хорошее и плохое, что вы делаете, вы делаете самому себе* (Коран); *Человек сам дает розги, которыми его высекут* (французская пословица); *Шипы, которые мне достаются, идут от куста, который я посадил* (Байрон); *На укоризну мы Фортуне тароваты, а поглядишь, так сами виноваты* (Крылов). Итак, судьба может быть и справедливой, и несправедливой.

5. Отношение человека к судьбе: исправимость/неисправимость судьбы; смирение/противоборство. Разумеется, основной проблемой судьбы является отношение человека к своей судьбе. Здесь также можно выделить ряд аспектов.

Прежде всего возникает вопрос, следует ли человеку вообще задумываться над своей судьбой. По этому вопросу высказывались противоположные суждения. Во-первых, мысль о своей судьбе для человека мучительна. *На свою судьбу смотреть в упор так же невозможно, как на солнце, хотя она — серая* (Барбюс). С другой стороны, человека упрекают в том, что он излишне размышляет над своей судьбой: *Люди больше размышляют над своей судьбой, чем распрощаются с ней* (Терив). Во всяком случае, человек наиболее счастлив тогда, когда ему можно не думать о своей судьбе: *Только те дни сладостны, когда можно не думать о своей судьбе* (Сиоран).

Человек не мог бы нормально жить без оптимизма, без уверенности, что можно преодолеть и неприятные стороны судьбы. Эта вера породила понятие провидения, которое заботится о человеке, устраняя отрицательные эффекты судьбы. Таким образом, для преодоления трудностей судьба дает и средства: *Когда Бог дает черствый хлеб, он дает и крепкие зубы* (немецкая пословица). Та же мысль, но в противоположной форме выражена в персидской пословице: *Кто дал мне зубы, даст мне и хлеб*. И вообще: *Когда одна дверь закрывается, то открывается другая* (Сервантес).

Однако человек не должен полностью уповать на провидение, он сам должен действовать разумно: *Всякий пьяный икипер уповает на провидение, но провидение иногда направляет корабли пьяных икиперов на скалы* (Шоу); *Если вы сами прыгаете в колодезь, провидение не обязано вас вытаскивать оттуда* (персидская пословица), и, вообще, если с человеком случается что-либо неприятное, то ему прежде всего нужно подумать, правильно ли он поступил сам: *Мудрец спрашивает с себя за свои ошибки, глупец — с других* (китайская пословица).

Человеческая мудрость указывает на два отношения к судьбе, которые можно определить как *резионацию*, покорность судьбе и противостояние, *противоборство* с судьбой. Особенно много — у разных народов и в разных

эпохах — высказываний, отражающих обреченность, невозможность исправить или изменить судьбу. *Что написано на лбу, то не может быть стерто рукой человека* (арабская пословица); *Напрасно человек сопротивляется своей судьбе* (Ренье); *Судьба кладет два пальца на глаза человека, два — на уши и пятый — на язык, говоря: "Молчи!"* (арабская пословица); *Судьба всемогуща, и никто в этом мире не является хозяином жизни* (Акций); *Всякий человек, считающий себя свободным, есть игрушка темных и жестоких сил, которым невозможно сопротивляться; нужно лишь смиренно подчиняться тому, что судьба решила нам навязать* (Гофман).

Ввиду этой силы и непреодолимости судьбы бесполезно бороться с ней. Самое мудрое — проявлять пассивность, ожидая свою судьбу: *Незачем вставать утром, если тебе не сопутствует удача* (баскская пословица); *Фортуна приходит во время сна* (Тимотей); *Человеку, которому суждено счастье, незачем торопиться быть счастливым* (французская пословица); *К судьбе нужно относиться как к здоровью: пользоваться, пока она благоприятна, терпеть — когда она неблагоприятна* (Ларошфуко).

Всякое сопротивление судьбе — бессмысленно. Эта мысль в классической форме была высказана еще Сенекой: *Согласного судьба ведет, несогласного тащит насильно*. Ту же идею повторил Наполеон: *Мудростью и хорошей политикой является делать то, что повелевает судьба, и идти туда, куда увлекает нас неодолимый ход событий*.

Бессмысленно уклоняться от судьбы или пытаться изменить ее: *Если Фортуна не идет вам навстречу, то вы не догоните ее и галопом* (сербская пословица); *Пойдешь быстро, схватишь беду, пойдешь медленно, беда тебя сватит* (русская пословица). Судьбу можно нейтрализовать именно тем, что ей не сопротивляешься: *Протянуть руку навстречу судьбе — лучший способ смягчить ее суровость* (Оксеншперн).

Как же следует относиться к резигнации, к покорности судьбе? Какие хорошие стороны находят в ней, если ее так упорно пропагандируют?

Во-первых, покорность судьбе изображается как дело, достойное человека, ибо она представляет собой исполнение воли высших сил, проявление веры в бога и благочестия человека.

Во-вторых, покорность судьбе, способность переносить ее удары свидетельствует о стойкости характера, которая также является добродетелью. В любом случае следует вести себя ровно, не радуясь счастью, ни печалься при невзгодах. Не следует искушать судьбу: *Если Фортуна тебе улыбнулась, бойся гордости, если она отвернулась от тебя, бойся уныния* (Периандр); *Стойкость характера нужна не в меньшей степени и при благоприятной судьбе: Нужна большая добродетель, чтобы перенести счастливую судьбу, чем несчастную* (Ларошфуко). *Хорошей судьбе следовать труднее, чем несчастливой. Если феи украсили вашу колыбель, будьте осторожны* (Ален). Разумеется, покорность судьбе приятна, если она благоприятна: *Хорошая пища делает сладостной покорность судьбе* (Ромен).

Из многих приведенных выше цитат можно сделать вывод, что покорность

судьбе приводит к бездействию. Но это не всегда так. Знание судьбы, упование на нее может, напротив, стимулировать смелое поведение человека. Известная половица гласит: *Кому суждено быть повешенным, тот не потонет*. И если, предположим, человек знает или предполагает это, то он может смело вести себя на море. Поэтому фатализм не обязательно обрекает человека на бездействие, напротив, он может побуждать его к отважным поступкам. Египетский писатель Абдух замечает: *Фатализм, лишенный досадного оттенка произвола, побуждает человека к бесстрашию, отваге, храбрости и доблести*.

В противоположность смирению, во все эпохи человеческой истории высказывалась мысль об активном вмешательстве человека в свою судьбу. Отношению к судьбе — принимать ее как она есть или же сопротивляться ей — посвящен и знаменитый монолог Гамлета: *Быть или не быть — таков вопрос; Что благородней духом — покоряться Працам и стрелам яростной судьбы / Иль, ополчась на море смут, сразить их Противоборством?* (перев. М. Лозинского). Пунктуация в эпоху Шекспира не была очень точной, и, быть может, возможно такое чтение: *Быть или не быть... Вопрос таков: что благородней духом* и т.д. В этом случае окажется, что основной вопрос, волнующий Гамлета, заключается не в выборе между жизнью и смертью, но также и в том, следует ли принять судьбу такой, как она есть, или же пытаться изменить ее. Здесь возникает снова вопрос, которого мы касались выше: почему смирение перед судьбой должно рассматриваться как "благородство духа"? Видимо, Гамлет усматривал в этом проявление стойкости и мужества человека. Такая точка зрения все шире распространялась в эпоху Возрождения, о чем свидетельствует и изречение английского историка XVII в. Фуллера: *Превратности судьбы — пробный камень для мужественного человека*.

6. Способы изменения судьбы. Противоположное резигнации отношение к судьбе — вера в возможность переделать ее, влиять на нее. Эта возможность, проявляется в двух формах: 1) судьба человека зависит одновременно и от высших сил и от него самого; Макиавелли говорил, что человеческая судьба наполовину определяется богом и наполовину — самим человеком; 2) судьба зависит от самого человека, только он должен воздействовать на свою судьбу.

Это воздействие может иметь двоякий характер:

а) пассивный, который состоит в изменении мнения о судьбе, и, следовательно, в обретении счастья; часто подчеркивается (вспомним знаменитую сказку о рубашке), что счастье заключается не в реальном обладании объектами, а в отношении человека к своей судьбе;

б) активный, который состоит в том, что человек берет судьбу в свои руки, активно воздействуя на нее.

Многие высказывания подчеркивают первый путь воздействия на судьбу. Известны слова Марка Аврелия: *Если хочешь, чтобы предметы изменились, измени свое мнение о них. Гораздо важнее не судьба человека, а то, как он сам ее воспринимает* (Гумбольдт). Как крайний способ преодоления неблагоприятной судьбы предлагают подвергнуть ее презрению и осмеянию и тем самым устранить ее из сферы своего сознания: *Нет такой судьбы, которую нельзя было бы преодолеть с помощью презрения* (Камю); *Когда еще делать каламбуры, как не перед лицом фатальности* (Жироу).

Что касается активного воздействия человека на свою судьбу, то здесь выявляется ряд вариантов.

Во-первых, вмешательство человека в свою судьбу выражается в том, чтобы не упустить благоприятный случай. Инициатива человека здесь состоит не в том, чтобы создавать обстоятельства, а в том, чтобы воспользоваться ими: *Фортуна, так же как и любовь, имеет свой благоприятный час* (Сент-Эвремон); *Если Фортуна стучится в дверь, открывайте, не мешкая* (английская пословица); *Фортуна является с улыбкой на устах, с обнаженной грудью, но является она только один раз* (Боккаччо).

Во-вторых, поскольку, как отмечалось выше, судьба может зависеть от характера человека, человек может притягивать благоприятную судьбу своим веселым, добрым нравом: *Счастье приходит в дом, где слышится смех* (Японская пословица); *Смею думать, что внутренняя радость обладает некоей тайной силой, позволяющей судьбу сделать более благоприятной для человека* (Декарт).

В-третьих, человек может строить свою судьбу непосредственно своими активными действиями. Важнейшим качеством при этом оказывается смелость: *Смелость — половина счастья* (башкирская пословица); *Счастье всегда на стороне отважных* (русская пословица); *Фортуна улыбается отважным* (французская пословица).

В активном воздействии человека на судьбу различается два оттенка. В первом случае деятельность человека интерпретируется как содействие тому, что предустановлено свыше. Человек должен помогать своей судьбе, разделяя ответственность с богом: *Не судьба нам помогает, а мы сами помогаем ей* (Хосров); *Не только судьба поворачивается к нам спиной, но и мы к ней* (Пети-Сенн); *У Фортуны руки не длинные, она берет только тех, кто привязывается к ней* (Монтень); *Когда люди тянутся к жизни, судьба вынуждена им ответить* (Аш-Шаби); *Победа достается от бога, но воин должен сражаться из всех сил* (индусская пословица); *Проси у бога хорошего урожая, но не переставай пахать* (словенская пословица); *Бог помогает тому, кто сам себе помогает* (Варрон); *Бог хороший мастер, но он любит, чтобы ему помогли* (баскская пословица); *Бог помогает моряку в буре, но рулевой должен стоять за рулем* (немецкая пословица). Во всех этих высказываниях мы видим макиавеллиевский принцип разделения ответственности за судьбу между богом и человеком.

Человек может исправлять свою судьбу. Еще у древних римлян было в ходу выражение "исправлять искусством судьбу". Например, у Горация: *...Искусством готов победить он Фортуну* или у Теренция: *Людская жизнь, что в кости все равно играть. Чего желаешь больше, то не выпадет, что выпало — исправь, да искуснее*. Во французском языке выражение "поправлять фортуну" приобрело значение "плутовать в игре".

В пределах своей судьбы человек может варьировать: *Мы не выбираем формы нашей судьбы, но можем придать ей определенное содержание. Тот, кто ищет приключений, найдет их в меру своей храбрости, тот же, кто ищет ответственности, будет принесен в жертву в меру его чистоты* (Хаммаршельд);

Человек, что бы об этом ни говорилось, хозяин своей судьбы. Из того, что ему дано, он всегда может сделать кое-что (Гренье).

Во втором случае участию внешних сил в судьбе человека придается меньшее значение либо оно совсем отрицается, все ставится в зависимость от самого человека. Эта точка зрения отложилась в таких высказываниях: *Каждый человек — творец своей судьбы (Саллюстий); Люди — часто хозяева своей судьбы; в том, что мы рабы, виноваты, милый Брут, не звезды, а мы сами (Шекспир).* Эта мысль все больше утверждается в XIX—XX вв.: *Судьба не случайность, а предмет выбора, ее не ожидают, а завоевывают (Брайан); Свободный выбор, который человек осуществляет относительно самого себя, полностью совпадает с тем, что называется его судьбой (Сартр); Мы будем иметь ту судьбу, которую мы заслужим (Эйнштейн); Судьбу человека определяет, точнее, на нее указывает его собственная самооценка (Торо).*

Если судьба во многом зависит от человека, то решающим фактором является выбор решений. В этом выборе и проявляется человеческая мудрость, однако она приходит к человеку лишь с опытом жизни. Поэтому *Нужно было бы родиться стариком и начинать с мудрости, чтобы решать свою судьбу (Бландиана).* Но поскольку это невозможно, судьба человека становится ясной для него самого лишь под конец жизни, когда его будущее превращается в прошлое: *Трагедия смерти заключается в том, что она превращает жизнь в судьбу (Мальро).*

СУДЬБА КАК КЛЮЧЕВОЕ СЛОВО КУЛЬТУРЫ И ЕГО ТОЛКОВАНИЕ А.Ф. ЛОСЕВЫМ (фрагмент типологии миропониманий)

В.И. Постовалова

"В имени, в слове впервые фиксируется сущность изначальной интуиции. Слово — первое выявление скрытой интуитивной сущности... Слово не звук и не знак просто. Слово есть орган оформления самой мысли, следовательно, и самого предмета, открывшегося в мысли. Слово и есть орган всенародного самосознания".

(А.Ф. Лосев)¹

Судьба относится к числу древнейших ключевых слов нашей культуры, которые, несмотря на смену представлений человека о мире, а также изменений в самом мире и в самом человеке, упорно не хотят исчезать из языка и смыслового пространства культуры. Историческая стойкость и внутренняя защищенность от влияния времени — характерная черта ключевых слов культуры вообще. На это обращает внимание в сборнике памяти А.Ф. Лосева А.В. Михайлов: "Есть такая древняя сфера, которая хранит себя от человека; она в отличие от овеянных зданий, книг, всяких прочих культурных достояний не дается до конца в руки человеку... и эта сфера есть Слово... Сберегая свою духовность, мы можем с надеждой воззреть на Слово, являющее нам пример крепости. Именно ключевым словам культуры принадлежит прежде всего такая способность сохранять себя в неприступности и неприкосновенности"².

Эта черта ключевых слов объясняется их непосредственной связанностью с миропониманием человека, с системой его наиболее общих миропредставлений, в которых находит свое выражение его толкование мира и своего места в нем, т.е. с его картиной мира. Ключевые слова фиксируют, творчески формируют и осмысливают базисные концепты миропредставлений человека (идеи, понятия, эйдосы-образы, мифологемы³), которые отличаются большой устойчивостью в человеческой культуре по сравнению с концептами другого ранга. Историческая стойкость ключевых слов культуры есть следствие высокой стабильности самой картины мира человека, воспринимаемой ее носителями как онтологически безусловная реальность.

Но базисные ключевые слова могут оказаться долговечней и даже самой конкретной картины мира человека, объективируемой, "кодируемой" с помощью таких слов. Претерпев известные семантические модификации, они могут остаться в языке даже в случае смены глобальных миропредставлений человека. Ведь язык не есть пассивная объективация какого-либо одного определенного — первого или последнего по времени — миропонимания народа. В нем как духовной памяти народа запечатлены следы практически всех значимых сменявших друг друга в истории толкований мира человеком. Охраняя свои ключевые слова, язык тем самым как бы отмечает пункты наиболее напряженной активности человеческой мысли по выработке адекватного миропонимания. Ключевые слова

в этом плане — это одновременно и русло, по которому привычно движется бес- сознательная активность всенародного сознания, и дискуссионное поле, творче- ская лаборатория по созиданию образа мира у человека.

Слово "судьба" несомненно может быть отнесено к таким тщательно обере- гаемым культурой словам. В нем запечатлен опыт всенародного осмысления категорий свободы и необходимости применительно к человеческому бытию, попытка человеческого разума отыскать последние основания жизни — силы, которые управляют мировым порядком и человеческим поведением.

Исходная бытийственная ситуация свободы-необходимости, давшая толчок для формирования концепта судьбы, а затем и к отвержению его в некоторых типах миропониманий, универсальна для разных эпох и народов. Эта ситуация и логика ее осмысления человеческим разумом может быть сведена к следу- ющему. Жизнь человека (как отдельного индивидуума, так и социального кол- лектива в целом) не является абсолютно свободной. Она подчинена действию неких сил, которые обуславливают — "детерминируют" — протекание жизнен- ных событий. Действие этих сил во всей их масштабности человеку не известны (не открыты), и он не может в абсолютном смысле предсказать ход жизненных событий. Человеческая свобода воли ограничена неумолимой необходимостью, природу и формы проявления которой в мире и пытается разгадать человеческий разум, формируя концепт судьбы.

Хотя исходная бытийственная ситуация свободы-необходимости универсальна для разных эпох и народов, сами категории свободы и необходимости в разных культурах преломляются по-своему. Разные традиции миропонимания и разные личности в пределах одной и той же культуры видят эту ситуацию неодинаково и в соответствии с этим видением вырабатывают специфические нормы пове- дения и ориентации человека в условиях относительной несвободы существо- вания (разные модели мироотношения).

С формальной точки зрения такие интерпретации бытийственной ситуации свободы-необходимости могут различаться выбором исходной точки видения (внутренняя, внешняя), фокусировкой внимания на разных моментах ситуации, общими принципами структуризации ситуации и соответственно числом и типами выделяемых фрагментов и единиц. В ходе рационализации отдельные моменты бытийственной ситуации могут осмысливаться как самостоятельные начала или явления квалифицироваться как отдельные реалии, ("онтологемы") или же рас- ссматриваться как элементы других начал и явлений.

В содержательном плане видения ситуации могут различаться тем, делается ли в них акцент на моменте свободы, моменте необходимости или же оба мо- мента рассматриваются в их диалектическом единстве, а также тем, как дости- гается в них равновесие этих начал. Все историческое многообразие пред- ложенных в культурах решений проблемы свободы-необходимости, по-видимому, различается тем, трактуется ли каждое событие и каждый поступок человека как неотвратимая реализация изначального предопределения, исключаяющего свободный выбор и случайность, или же допускается такой выбор и случайность, и идея неотвратимости подвергается сомнению.

Первая позиция, именуемая ф а т а л и з м о м, реализуется в трех разно- видностях⁴ — м и ф о л о г и ч е с к о м ф а т а л и з м е, а позднее бытовом, понимающем предопределение как действие иррационального, темного начала,

рационалистическом (сливающимся с механическим детерминизмом), трактующего предопределение как неумолимое сцепление причин и следствий в рамках замкнутой каузальной системы⁵, и теологическом — учении об абсолютном предопределении, отождествляющем предопределение с волей всемогущего божества и полагающем, что Бог еще до сотворения мира предопределил участь людей — к "спасению" или к "погибели" и что приговор этот не подлежит отмене (кальвинизм, ислам). Вторая, антифаталистическая позиция, развиваемая ортодоксальной христианской теологией (православие, католицизм), — провиденциализм — предполагает свободу воли человека как личности и рассматривает исторические события как свободное сотрудничество человеческой воли и Божественной благодати.

Исторически фатализм возник как форма рационализации древней мифологической концепции судьбы. В настоящее время идея судьбы сохраняется лишь в мифологическом фатализме и отвергается в двух других формах фатализма — рационалистической и теологической, а также и в провиденциализме ("Библия представляет мировой процесс как скрытый диалог творца и творения, в котором нет места судьбе. Там, где торжествовал теизм, судьба должна была уйти из сферы мифа и философских умозрений в мир житейских понятий и народных суеверий"⁶). С точки зрения отношения к идее судьбы существующие миропонимания могут быть разделены на несколько типов: 1) миропонимания, признающие судьбу в качестве самостоятельного начала мира, 2) миропонимания, призывающие судьбу, но не в качестве самостоятельного начала мира, а в качестве момента других начал, 3) миропонимания, отказывающие судьбе в статусе реальности и исключающие возможность самого существования понятия судьбы, но допускающие употребление слова "судьба" в переносном (метафорическом) значении.

Концепт судьбы формируется народным сознанием в плане видения бытийственной ситуации свободы-необходимости с позиции погруженного в жизненный поток человека, испытывающего действие сил, детерминирующих его жизнь. Концепт судьбы в инвариантном и в самом общем его понимании констатирует прежде всего сам факт существования детерминирующих сил и зависимость от их действий жизненного пути человека. На языке философии, судьба есть "понятие-мифологема, выражающее идею детерминации как несвободы", понятие, акцентирующее внимание на моменте несвободы⁷. Далее в концепте судьбы также подчеркивается момент принципиальной непознаваемости детерминирующих сил для человека. По сочетанию этих двух признаков — наличия сил, детерминирующих нечто, и непознаваемости этих сил, закрытости их для человеческого разума — и опознают судьбу. По афористическому выражению А.Ф. Лосева, "но раз есть нечто такое, что движет всем и в то же время непознаваемое, это есть судьба"⁸.

Отмеченные признаки передают в самом общем виде лишь основную идею судьбы и общий рисунок структуризации бытийственной ситуации свободы-необходимости с позиции претерпевающего несвободу человека. Но описанное инвариантное начало в человеческом мироотношении, фиксируемое в слове "судьба", дополняется обязательно другими признаками, уточняющими и конкретизирующими общий облик судьбы. Иногда в инвариантное ядро концепта судьбы добавляется также признак неразумности. В "Философском энциклопедическом

словаре" термин "судьба" сопровождается следующим определением: "В мифологии и иррационалистических философских системах, а также в обывательском сознании неразумная и непостижимая предопределенность событий и поступков человека"⁹.

Если судьбу категориально определять как вид детерминации с акцентированием момента несвободы, то облики судьбы в разных миропониманиях можно будет сопоставлять, опираясь на схематизацию и развертывание понятия детерминации. В самом общем виде в детерминации могут быть выделены четыре момента: 1) детерминирующее начало D_1 , 2) детерминируемое начало D_2 , 3) поле проявления детерминации D_3 , 4) отношения $D_1—D_2$ (в плане познаваемости D_1 и поведенческой реакции D_2 на ситуацию детерминации в целом). С учетом этой схематизации в ситуации судьбы (т.е. в бытийственной ситуации свободы-необходимости с выделением в качестве особого ее момента — судьбы) могут быть выделены и осмыслены следующие моменты:

1) субъекты судьбы — детерминируемое D_2 , претерпевающие судьбу в прямом или переносном смысле слова: человек (индивид, общество), мир (вещи в нем);

2) область проявления действия судьбы — поле детерминации D_3 , т.е. путь субъекта судьбы во времени: жизнь в целом, моменты жизни — поступки, события, процессы;

3) детерминирующее начало — D_1 — неимманентные силы — отдельные космические, трансцендентные силы; в случае оспаривания идеи судьбы в качестве детерминантов учитываются социальные силы и свободы воли личности;

4) характеристики D_1 в видении (версии) D_2 : детерминирующие силы могут представляться как слепые, безличные, бездушные или же как разумное личностное начало; спонтанные в своей деятельности или же имеющие цель, ясные, по крайней мере, для себя; темные или светлые и т.д.;

5) открытость или закрытость действий и замыслов D_1 для D_2 (т.е. возможность познавания D_1 для D_2): невозможность познания, возможность полного познания, возможность частичного познания;

6) пути познания;

7) жизненная ситуация D_2 в плане отношения к ситуации детерминации, или реакция на внешнюю обусловленность своего жизненного пути; рекомендуемые культурой типы реагирования касаются того, следует ли стремиться к освобождению от детерминации, нужно ли испытывать судьбу, быть ли пассивным ее восприимчиком или же активно реагировать на ее действия;

8) общая тональность в обрисовке ситуации: минорная тональность или же мажорная, делается ли акцент на трагичности или нет;

9) пути достижения равновесия свободы и необходимости в бытийственной ситуации — по версии данного миропонимания;

10) что именуется судьбой в бытийственной ситуации: D_3 , D_1 , закономерность, принцип объяснения и т.д.¹⁰

Тема судьбы как власти неотвратимой необходимости, непостижимой предопределенности событий и поступков человека, некоей могущественной силы, управляющей человеческой жизнью, сопровождала А.Ф. Лосева на протяжении всей его жизни. Без преувеличения можно сказать, что его поистине мучила

загадка судьбы. Она занимала его не меньше, чем тема свободы — центральная тема русской культуры. С феноменом судьбы Лосев сталкивался как историк культуры, изучая античный тип культуры (он считал судьбу одним из необходимых принципов этой культуры), как философ "жизненных явлений бытия"¹¹, осмысливая сущность жизни, и, наконец, а точнее сказать, прежде всего он ощущал власть судьбы-необходимости опытно, экзистенциально, из недр самой жизни.

Трудность для Лосева в решении проблемы судьбы состояла в необходимости снять противоречие между фактом данности феномена судьбы как жизненного явления в опытном переживании человека и отвержении идеи судьбы наукой, философией (за исключением иррационалистической) и религией, прежде всего православным вероучением, которое исповедовал А.Ф. Лосев. Пытаясь осмыслить феномен судьбы, он стремился отыскать ему место в системе православного миропонимания. Выполняя эту задачу, Лосев должен был обосновать реальность судьбы как жизненной категории, снять аргументы, выдвигаемые наукой и религиозными вероучениями против существования судьбы, показать специфику "христианской" судьбы в отличие, например, от античной, которую он изучал, занимаясь историей эстетических учений античности. Остановимся на этих моментах подробнее.

В понимании Лосева, судьба есть абсолютно жизненная и совершенно реальная категория, а не выдумка и не фикция. С судьбой люди сталкиваются постоянно и ежедневно пользуются этим понятием и этим термином. Судьба — самое реальное, что можно наблюдать в своей и чужой жизни. Она — "жестокый лик самой жизни", "жесточайшие клещи, в которые зажата наша жизнь"¹². Сама наша жизнь фактически и есть судьба, "сама буквальная и настоящая, самая мрачная, бессмысленная, безжалостная, всепоглощающая и неотвратимая судьба"¹³. Ведь судьба "там, где непонятное и сильное, необозримое и могущественное врывается по неизвестным причинам в понятное, сознательно построенное, любимое и вообще человечески обозримое"¹⁴. И жизнь действительно такова: мы не можем поручиться ни за секунду своего существования, будущее для нас неизвестно и темно, оно — как мгла сумерек, уходящая в бесконечную даль. Судьба представляется какой-то страшной, безличной, внешней силой, которая управляет нашей жизнью, "слепо терзая ее в разных направлениях" и "не давая о себе никакого знания"¹⁵. И смерть лишь завершает положенный судьбой удел.

А.Ф. Лосев не может согласиться с теми учеными и философами, которые "забросили" понятие судьбы и заменили его понятием причинности. Он считает, что "никакая самая точная наука, даже математика, не может избежать понятия судьбы"¹⁶. Причинность новейшего математического естествознания, по Лосеву, есть "не более как плохое язычество"; это — лишенное мистических и мифологических моментов учение язычников о судьбе¹⁷. Как и древние, ученые Нового времени не могут выйти за пределы Необходимости. Они не в состоянии в абсолютном смысле предсказать то или иное конкретное явление в конкретный момент времени. С помощью законов науки невозможно представить себе наступление какого-либо конкретного события, и всякое конкретное явление всегда содержит в себе для человека момент неожиданности.

Лосев считал, что в абсолютном смысле не может себе предсказать то или

иное явление человек, не только находясь на "высоте" математики, но и также на "высоте религиозной". И с этой высоты всякое явление в смысле неожиданности содержит в себе "момент судьбы"¹⁸. Характеризуя мировоззрение священника Павла Флоренского в плане его отношения к идее судьбы, А.Ф. Лосев говорил: "Для отца Павла судьбы как самостоятельного начала, конечно, не существует. Судьба есть момент в самом Боге. Судьба есть Воля Божия. Один из моментов Божества есть Воля Божия. Вот что такое судьба по Флоренскому"¹⁹. Фактически к сходному пониманию приходит и Лосев²⁰, синтезируя экзистенциальное толкование судьбы как ощущения человеком власти непостижимой для него во всей своей полноте предопределенности жизненных событий и православное учение о провиденциализме и пытаясь вывести диалектически идею судьбы с помощью неоплатонической техники мышления и учения о целостности как исходной созидающей силе мира (Первоединстве).

Судьба для Лосева не самостоятельное начало мира. Она, как и для Флоренского (в интерпретации Лосева), есть момент Воли Божьей, момент Самого Бога; ведь Воля Божья и есть Сам Бог. "Бог и есть, в конце концов, Судьба для каждого человека и для каждой вещи", — приходит к своему окончательному для себя решению проблемы судьбы А.Ф. Лосев²¹. Ведь для христианского сознания все, что происходит в мире, что допускается в мире, есть Воля Божья. Воля Божья как созидательное начало и есть то, что "движет миром" (а это и был, по Лосеву, первый признак концепта судьбы). Но Воля Божья познаваема лишь отчасти и до конца человеку не открыта (второй признак концепта судьбы — непознаваемость движущего начала), она относится ко всей бесконечности, которую человек при современном уровне развития не в состоянии понять в ясной форме. Судьба, в понимании Лосева, и есть тот момент в мироздании и жизни, когда человек отвлекается от самой структуры мироздания и ее актуальной деятельности, поскольку он эту структуру себе не очень хорошо представляет. Судьба есть некий принцип мироуправления, напостижимый для человека. Его формирование в человеческом сознании Лосев описывает так: "Теперь, если забыть, что такое Бог и что такое Воля Божия и что она творит, тогда действительно получается какой-то принцип, который все создает, но который в то же время никак не познаваем, о котором ничего нельзя сказать, ни подумать, который не доступен даже переживаниям, т.е. судьба"²².

В чем же неповторимость лика "христианской" судьбы, в понимании Лосева, по сравнению с образом судьбы в других культурах и в чем сходство ее с другими образами судьбы, и прежде всего с "античной" судьбой? О возможной нетождественности содержания понятий судьбы в разных культурах говорил и сам Лосев. Называя судьбу в античности "типично рабовладельческим понятием", он замечал, что если судьба постулируется в каких-либо других не античных культурах, то там она будет иметь другой смысл и для нее там должно существовать "другое объяснение (как, например, проблема судьбы и свободы воли в христианстве)"²³.

В философской реконструкции Лосева, и христианская и античная судьба представляют собой момент высшего Первоединства, охватывающего все в единой неделимой точке²⁴. Первоединство и есть, в конце концов, судьба для всякой отдельной точки. Различия в трактовке судьбы в античности и христианстве связаны с толкованием Первоединства, моментом которого объявляется

судьба. Первоеди́нство античности — безличный космос, Первоеди́нство христианства — Абсолютная Личность, Бог. Для античности с ее безличностным пантеизмом судьба есть "тот принцип, который внелично́стно, т.е. бессознательно и стихийно, одинаково творит все целесообразное и нецелесообразное"²⁵. Для христианства с его идеей абсолютного персонализма действие провидения осмыслено внутри себя и направлено целесообразно на спасение человека и мира в вечности. Спасение человека всегда индивидуально, и христианство "знает только одну совершенно неповторимую судьбу человека"²⁶. Для античности с ее идеей метемпсихоза (круговорота душ) и представлением, что спасутся все души, хотя и не сразу (Платон), не может идти речи о единичности и неповторимости человеческой судьбы, там не может быть такого трагического переживания уникальности момента времени, уникальности судьбы.

Всякая культура, осмысливая идею свободы — необходимости, сталкивается с проблемой снятия дуализма судьбы как необходимости и свободы воли человека. Античный человек, по Лосеву, "одинаково охотно повинуетя и богам, носителям космического закона, и судьбе как вполне естественной причине всякого безобразия"²⁷. Эдип у Софокла примиряется со всеми преступлениями, которые он совершил не по своей воле, но по воле судьбы. Сознание невинности приносит душе Эдипа успокоение. Совсем другое отношение к судьбе у христианина с его жадой спасения и искупления и с ощущением своей виновности. Он расценивает свою судьбу и жизненные испытания как проявление Божественной любви, реально осуществляемое по отношению к нему, как "результат Воли Божией, которая в бездне своей непознаваема"²⁸.

При таком понимании судьбы тональность в ее оценке меняется. И если в восприятии судьбы из глубины жизненного потока она представляется как *внешняя, страшная, безличная, бессмысленная сила, несокрушимая, неотвратимая, безжалостная, мрачная и непознаваемая*, которая по неизвестным для человека причинам *врывается в человечески обозримое, любимое, понятное, сознательно построенное и начинает управлять жизнью, слепо терзая ее в разных направлениях и не давая человеку о себе никакого знания*, то при оценке судьбы как результата Воли Божьей она даже при всей своей трагичности для верующего предстает не только как *горестная и тяжелая*, но и как *удивительная, тайная, глубокая, многозначительная*²⁹. Именно такой виделась А.Ф. Лосеву своя судьба.

Для диалектики абсолютная свобода и абсолютная необходимость тождественны. Признавая власть судьбы, Лосев вместе с тем и утверждал, что для него "даже не только вся жизнь, но и всякое отдельное мгновение человеческой жизни невозможно без ощущения свободы"³⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 88.

² Михайлов А.В. Терминологические исследования А.Ф. Лосева и историоризация нашего знания // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 58.

³ В интерпретации Лосева, мифологемы "не обладают логическим характером, а покоятся исключительно на вере или вероучении" и выводятся не логически, а путем мифологического обоснования. См.: Лосев А.Ф. Комментарий // Платон. Сочинения. М., 1970. 490. Т. 2.

⁴ Аверинцев С.С. Фатализм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 713—714.

- ⁵ О соотношении фатализма и современного детерминизма см.: *Лосский Н.О.* Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 503.
- ⁶ *Аверинцев С.С.* Судьба // *Философская энциклопедия.* М., 1970. Т. 5. С. 159.
- ⁷ Там же. С. 158.
- ⁸ *Лосев А.* Признавая абсолютную истину // *Студенческий меридиан.* 1991. № 10. С. 28.
- ⁹ *Аверинцев С.С.* Судьба // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 663.
- ¹⁰ Так, по Плотину, судьба есть "непреложный внутренний закон становления". См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. М., 1980. С. 521. Т. 6.
- ¹¹ Три письма А.Ф. Лосева // *Вопр. философии.* 1989. № 7. С. 157.
- ¹² *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1930. С. 148.
- ¹³ *Лосев Алексей.* Родина // *Лит. газ.* 1990. № 4. С. 6.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Лосев А.* Признавая абсолютную истину. С. 29.
- ¹⁷ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 118.
- ¹⁸ *Лосев А.* Признавая абсолютную истину. С. 29.
- ¹⁹ Там же. С. 28—29.
- ²⁰ В "Диалектике мифа", изданной в 1930 г., Лосев еще не производил такого отождествления. См.: "Время есть подлинно алогическая стихия бытия, — в подлинном смысле судьба, или, в другой опытной системе, воля Божья" (с. 198).
- ²¹ *Лосев А.* Признавая абсолютную истину. С. 30.
- ²² Там же. С. 29.
- ²³ *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М., 1988. С. 229.
- ²⁴ Динамика (ступени) античного представления о судьбе от архаических пластов эпоса вплоть до Плотина в интерпретации Лосева описана А.А. Тахо-Годи в статье "Судьба как эстетическая категория (Об одной идее А.Ф. Лосева)" (*Античная культура и современная наука.* М., 1985). Резюмируя понимание Лосевым античного представления о судьбе в качестве эстетической категории, А.А. Тахо-Годи пишет: "...судьба в качестве эстетической идеи организует весь героический мир, создавая, в конце концов, стилистически устойчивую целостную его картину ...Судьба, которая не подвластна разуму и чувству древнего человека, не имеет ни определенного собственного имени, ни определенного образа, хотя сама придает окончательный рисунок жизни каждому человеку, творит его по каким-то своим умным замыслам, эстетически его оформляет" (с. 327).
- ²⁵ *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 15.
- ²⁶ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 74.
- ²⁷ *Лосев А.Ф.* Что читать по античной культуре // *Студенческий меридиан.* М., 1987. № 7. С. 46.
- ²⁸ *Античная культура и современная наука.* С. 169.
- ²⁹ Не бывает же тяжесть не по силам // *Дружба народов.* 1989. № 7. С. 268.
- ³⁰ От века до века: (Вместо предисловия) [К публикации статьи А.Ф. Лосева "Русская философия"] // Бюл. "Век XX и мир". 1988. № 3. С. 48.

"ПИСЬМО О СУДЬБЕ" АЛЕКСАНДРА РОММА

М.Л. Гаспаров

Предмет этого сообщения скромнен. Он интересен, главным образом, как попытка, сделанная 64 года назад, подойти в точности к теме нынешней конференции* — на совсем другом, конечно, уровне, но, во всяком случае, не дилетантски.

"Письмо о судьбе" — небольшая незаконченная рукопись, хранящаяся в РГАЛИ (ф. 1495, оп. 1, ед. 49), в архиве Александра Ильича Ромма (1898—1943). Это имя полузабытое. Брат известного в будущем режиссера, сам он был небольшой поэт, переводчик, теоретик, работал в Московском лингвистическом кружке и в ГАХН. Первым в России он переводил Ф. де Соссюра — об этом есть подробная статья М.О. Чудаковой и Е.А. Тоддеса в "Федоровских чтениях, 1978" (М., 1981. С. 229—249). (Это был замечательный эпизод. В пору, когда нэповский книжный рынок только и жил пиратской переводной литературой, Ромм и его друзья со всей интеллигентской щепетильностью обращаются за разрешением к Ш. Балли и А. Сеше, получают отказ, и тогда Кружок останавливает уже на четверть выполненную и превосходно выполненную работу; и Соссюр приходит к русскому читателю только через 10 лет). Как теоретик перевода, именно Ромм сформулировал положение: "перевод есть знак подлинника". Как практик, он зарабатывал переводческой поденщиной от Джона Рида и "Мадам Бовари" до Антала Гидаша, Эми Сяо и инструкций по бухгалтерскому учету. В 1927 г. вышла книжечка его стихов "Ночной смотр" в издательстве "Узел" под маркой В. Фаворского (библиофилы знают эту серию), но он ее стеснялся и старался не пускать в продажу: из 700 экземпляров не меньше 50 я еще видел в оставшейся после него библиотеке.

И в том же 1927 г., 3 декабря, в неполные 30 лет он начинает свое "Письмо о судьбе": может быть, для доклада в узком кругу (самое большее — в секции ГАХН), а может быть, просто для того, чтобы что-то уяснить самому себе: в тексте есть намеки и на то, и на это.

Прежде всего, скажу прямо, что письмо это не философское. Философскому рассуждению полагается — и справедливо полагается — быть диалектическим, я же не хочу связывать себя никаким методом. Я хочу говорить о судьбе то, что я знаю о ней, знаю же я о ней немного и очень неясно, а потому должен говорить длинно и путано, в особенности же подробно, мелочно, без сокращений изложить все, что я знаю и что могу узнать в ходе изложения, — а в ходе изложения мы узнаем много, хотя и непорочно, — углубиться во всю эту грудку мелких и по большей части словесных соображений: это, пожалуй, единственный для меня способ войти в забытый воздух понятия судьбы, почувствовать и дать почувствовать его мощные корни и широкие пределы. Только после этого безоглядного, с головой, погружения в предмет я мог бы, если бы решился, заняться его анализом и систематизацией.

* Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1991.

Я сказал: забытый воздух. Да, воздух судьбы прочно забыт еще не нами, а нашими отцами. Я не стану много говорить здесь о позитивизме, подменившем инобытие видоизменением, развитие — влиянием, рок — обстановкой ("среда заела"), судьбу человечества и культуры — прогрессом, судьбу человека — приспособляемостью, и все вместе — борьбой за существование. Все это общеизвестно, и всякому понятно, что в атмосфере этих идей понятию судьбы нет места. И действительно, судьба, участь, доля — все это уже давно выражения простонародного словаря. Интеллигент вспоминает их тогда, когда ощутит над собой дыхание большого горя, такого горя, которое выводит человека из искусственного мира начитанных вещей и насильно пригибает его к земле, так что он поневоле слышит ее телесный и немного, быть может, противный запах. В обычное же время интеллигент настолько не думает о судьбе, настолько безразличен к ней, что позволяет себе переносно обозначать ее именем всякую научную дрянь: "судьба носовых гласных в славянских языках" — или снисходительно говорить о поэтичном, но негуманном роке в греческой трагедии, которая для большей красоты слога именуется в этих случаях эллинской.

И я думаю, что нам надо тоже пригнуться головой к земле, к той самой, в которую мы упираемся ногами, и что тогда в ее телесном и сложном запахе мы *услышим* судьбу, если обладаем слухом. А анализировать ее, если захотим, будем потом.

Земля, из которой мы — все люди — растем, — это народ. Земля, из которой растет наша мысль, — это язык. И я думаю, что именно в языке народа мы можем найти воздух судьбы.

I. Судьба — от *судить*, как борьба — от "бороть", как женитьба, свадьба от "женить", "сватать". Судьба — то, что суждено. "Суженый", "суженая" — любимый (муж), любимая (жена). "Раба моя, судьба моя", — обращается жених к невесте в свадебном обряде. И я прошу заметить, что значение этого корня — суд двоякое. Суд по-русски — это не то, что *iudicium* по-латыни. *Iudicium* — от *ius* "право" и *dicere* "говорить" — прямо и исключительно обращается к праву, к справедливости, к осуждению или оправданию. Другого значения в этом слове нет. Русское "судить" — иное дело. Это не только *iudicare*, это еще и *cogitare*. И не только потому, что от этого корня наше семинарское слово "суждение", но, главным образом, потому что говорится: "сам посуди", т.е. подумай; "судить да рядить" — вообще разговаривать, обдумывать вместе. Напомню о словах *обсуждать*, *рассуждать*, имеющих такое же широкое хождение, как *присуждать*, *осуждать*. Я хочу сказать всем этим, что самое русское слово *судьба* существенно связано не только с назначенным, предугазанным, но и с обдуманым, осознанным. Тут — как в слове "правда": правда-справедливость и правда-истина. Ничего подобного мы не находим ни в немецком *Schicksal*, ни во французском *destin*, явно связанных с *внешней* и только внешней стороной дела. *Destinare*, откуда *destinatio*, *destinatus* — значит по-латыни "определять", "постанавливать" в смысле решения. *Schicken* в первом значении — значит *посылать*: судьба — это посланное, то, что послано человеку извне (ср.: *Gott hat es so geschickt*, *Gott schicke es zum besten*). Только русское слово *судьба* имеет в себе элемент мысли, смысла, понимания, сознания.

Мне кажется, это обстоятельство очень помогает нам, русским, понять судь-

бу. Не то, чтобы я думал, будто бы отношение русских к судьбе осмысленной отношения других народов. Языковое значение слова определяется не внутренней его формой, а употреблением; употребление же у слова "судьба" то же самое, что и у *destin*, *Schicksal*, *moira*, *fatum*, хотя, собственно говоря, слову *moira* (от *meigomai*) точно соответствует наше *доля*, *участь*, *удел*, слову *fatum* (от *fari*) — наше *рок* (от "реку"), слову *destin* — наше "назначение". Но каково бы ни было ходовое применение слова, в своей внутренней форме оно несет *возможность* дальнейших, сверх употребительного, смыслов. Эта смысловая потенция остается в слове, и как бы ни урезывался его охват употреблением, она вскрывается перед пристальным вниманием. Недаром же и в слове *правда* мы сталкиваемся с двойственностью тех же значений; недаром и наше "суждение" не отвечает чисто формальному, количественному, локальному ("логика объема") смыслу греч. *thesis* (от *tithēmi*), нем. *Satz*. А самая подробность, специализированность нашей лексики в пункте *судьба* — *судьба*, *доля* (*участь*), *рок* (*назначение*) — все разные вещи — позволяет и прямо думать о какой-то особенной чуткости языка и его носителей в этом пункте. Вряд ли случайно, что у нас есть и греч. *moira* — *доля*, *участь*, и лат. *fatum* — *рок*, и лат. *pars* — опять *доля*, *участь*, и франц. *destin*, *destinée* *назначение* или, как мы увидим ниже, *талант*. Немецкому *Schicksal* прямого соответствия, *правда*, нет, но нет только во внутренней форме; по смыслу оно вполне покрывается уже перечисленными русскими словами. И понадобилось же, кроме того, особенное, только наше слово *судьба* с его самым глубоким из всех сказанных смыслов. Это не случайность. Но ведь и не нарочно, могут ответить мне. Да, не нарочно. Но прошу не забывать, что не для всех между преднамеренным устройством и случайностью, игрою внешних (или рассматриваемых как внешние) сил, *tertium non datur*. *Datur tertium*, и это *tertium* есть *судьба*.

II. Теперь попробуем разграничить наши почти синонимы. Думаю, что такая работа не будет излишней. Она позволит резче выставить значение того слова, которое интересует нас особенно. Итак,

1). *Назначение* — явно переводной термин с лат. *destinatio* или фр. *destination*, *destin*, *destinée*. Переводность его выступит перед нами еще яснее, если мы вспомним о слове *предназначение* — *prédestination*, *praedestinatio*. *Назначение* — по самой сути дела приходит извне. Человеку *назначается* быть чем-то, сделать или пережить то-то. Он может это *назначение* понимать или не понимать, может даже выполнять или не выполнять его. В последнем случае ему будет плохо — от совести ли, от тоски ли, от внешнего ли наказания, — но не забудем, что никто не помешал ленивому рабу зарыть талант свой в землю. Талант в том первом переносном смысле, в каком это слово взято в Евангелии, это и есть *назначение*, даваемое человеку, по Евангелию — Богом, по другим — природой, в народном языке — судьбой. Это — внешняя сторона жизни, то, что определяется человеком вовне, а не определяет его изнутри.

"Талань моя таланиста, /Талань—участь—горе горькое", — начинается песня про женщину, чей муж оказался на ее горе разбойником. Подходя к этому от самой женщины, изнутри, мы можем видеть здесь только злую случайность, случайность внешнего. Чтобы *понять* эту случайность уже не как бессмысленную талань, не как исходящее от кого-то *назначение* в несчастные женщины, в

разбойничьи жены, мы должны внести внеположный самой женщине момент: бога ли, фатум ли, социальную ли необходимость, — это все равно.

Замечательно, что это внешнее самим словом "назначение", или "талан", никак не специфицируется. Мы можем понимать его как угодно, в зависимости от мировоззрения. Мы говорим: "Назначение Наполеона было в том, чтобы покончить с внутренним развитием французской революции и, сведя ее к пределам умеренно-буржуазного переворота, разнести эту умеренную буржуазность по всей Западной Европе" или вроде того — я не историк. Верно это или неверно, но такое назначение может быть дано человеку не изнутри его самого, а только из диалектики *социальной*, т.е. хотя бы захватывающей *и* его, но все же *вне* его обоснованной действительности. "Назначения" быть несчастным, или много радоваться в жизни, или любить такую-то женщину — быть не может. Это судьба.

Итак, назначение не только приходит извне (откуда — неизвестно), но и касается лишь внешнего, лишь активного воздействия человека на мир, его роли в мире. Ни его внутренней жизни, ни его личной характеристики оно не захватывает или захватывает лишь в той мере, в какой это было необходимо для собственных его, назначения, целей. Так, человек, назначение которого подвиги великого полководца (например, Суворов), не может быть щепетил и чрезмерно добросердечен, не может слишком глубоко переживать тех чувств симпатии к слабому, к обреченному, к побежденному, которые характеризуются как "*perversité naturelle*". Если бы он был таков, если бы чувствовал так или если бы самая линия его судьбы была подчиняющаяся или неудачливая, он не получил бы такого назначения. Но не забудем, что, кроме назначения, у человека есть и доля, и судьба, а у иных и рок. Назначение же исполняет свою специальную миссию — приходит извне и ведет нас по внешним путям.

Возвращаясь к иноязычному источнику этого слова, напомним о речении *destinée* — оно имеет форму *participe passé*. *Une part destinée* — назначенная доля. Даже минимальное чувство языка не позволит нам понять эту долю иначе как назначенную *извне*, кем-то другим.

Все это может показаться несущественным для рассматриваемого вопроса; но во-первых, я предупреждал, что не собираюсь заниматься строгой философией, а во-вторых, позволю себе спросить: зачем тот неведомый переводчик, которому мы обязаны словом *назначение*, создал это слово, а не воспользовался каким-нибудь из имеющихся в народном языке? Почему он не перевел: судьба, доля, участь? А потому, думаю я, что эти слова *не передают* точного смысла слова *destinatio*: они берут вопрос в другой плоскости. Стало быть, различие это существенно. Думаю, что не ошибусь, если, не вдаваясь в научное обследование исторической стороны дела, предположу, что переводчик этот переводил (или писал) *богословский* текст и должен был передать сам смысл назначения, таланта как даваемого Богом. *Destinatio Dei*, назначение от Бога — сразу ставит нас в самое сердце смысла нашего слова.

Еще оговорка. Я обещал обратиться к языку народа, а сам ввожу в суждение явно не народное слово. Но, во-первых, вряд ли прав в *культурном смысле* "аптекарь, нето патриот" из Алексея Толстого. Слово, акцентированное культурой, есть слово полноправное, тем более что теперь без него и обойтись нельзя. Возвращаясь к народным корням культуры, нельзя и не нужно отбрасы-

вать ее антитетические приобретения. А во-вторых, ведь пока я говорю именно не о судьбе. "Назначение" мне нужно для дистинкции, и не о нем основная речь, которая впереди, а о том, что должно быть от него отграничено. Назначение — это и есть *другое*.

2. *Рок*. Соответствует по внутренней форме латинскому *fatum* (сказанное, реченное). Это слово по крайней мере подозрительно в смысле славянского, а не русского происхождения. В народных песнях, сказках, пословицах я его что-то не припомню. Во всяком случае, если оно там и употребляется, то редко. К тому же, в русском языке образования от "*реци*" без префиксов очень редки: только существительное "*речь*".

По внутренней форме *рок*, тесно связанный с речением, со словом, мог бы указывать на большую осмысленность. Однако если мы вспомним его употребление — употребление большею частью литературное, причем в возвышенном стиле, — то окажется, что основными его эпитетами будут: бессмысленный, непонятный, неожиданный, загадочный, — и только во вторую голову — жестокий, злобный, враждебный, беспощадный. Рок берется как нечто максимально внешнее, его образ — кирпич, сваливающийся на голову. Рок уже потому имеет характер чисто внешний, что никогда им не обозначается целая предопределенная линия жизни, цельный жизненный образ: это слово всегда относится к единичному событию. Преступление Эдипа или Ореста, смерть Олега от укуса змеи, смерть Скрябина от ничтожного прыщика — вот что мы называем роком. Рок всегда "*вступает*" в жизнь; человек *вдруг становится* отмечен роком: значит, до тех пор он не был им отмечен. Рок неожиданно "*постигает*" его, прежде свободного. Даже когда мы говорим: "его *постоянно* преследует рок" — и тут, если вдуматься, это преследование представляет собою не непрерывную линию, а ряд отдельных ударов, отдельных подножек, подбивающих человека, когда он уже близок к цели. В линию эти удары рока связываются уже понятием судьбы или участи. Рок *постигает* человека извне. Таков он и в греческой трагедии, где его имя — с другой внутренней формой — звучит: Мойра. Я думаю, что переводя его "роком", мы совершенно правы, когда пренебрегаем внутренней формой и основываемся на употреблении. Эдипа постиг рок, постиг в особый, отдельный — "роковой" момент его жизни. Но общая линия Эдипа, его доля, его участь — не злая, а счастливая. Он был мудрый царь, счастливый отец, и, умирая, был взыскан особою милостью богов. Внеположность рока относительно человека особенно подчеркивается таким словоупотреблением: человека мы можем назвать *носителем* своей судьбы, но не своего рока. Носителем моего рока может быть только *другой* человек, а не я. Носитель рока Эдипа — старик, ходивший в Дельфы, раб, свидетельствовавший о рождении царя, а не сам Эдип. Носителем рока может быть и неодушевленный предмет. Для Олега им будут конские кости и змея, также кудесник. Олег же — носитель не своего враждебного рока, а своей счастливой судьбы.

Рок, в отличие от назначения, даже участи и судьбы, не бывает благоприятным. Он всегда враждебен человеку. Это — злая посторонняя сила, нарушающая линию судьбы. По судьбе, по доле, по основному образу Васье Буслаеву свойственно безнаказанно перепрыгивать не только камни, но и города. Но рок губит его, подставляет ему ножку на дурацком черепе.

Еще одно замечание. Мы видели, что назначение исходит от *кого-то*. Рок не исходит ни от кого. Он сам персонифицируется как *источник* несчастья: "но рок судил иначе", "si fata sinant". Он "посылает" Олегу змею и Эдипу — неведомого старика, который оказывается его отцом. За ними не стоит уже никто.

Итак, три основные характеристики рока: он внешен, он единичен в своих проявлениях (постигает в особый момент, который так и называется роковым), он враждебен человеку.

3. *Доля, участь, удел*. Соответствует латинскому *pars*. Эти слова объединены мною на том основании, что они совпадают и по употреблению, и по внутренней форме, несмотря на различие формы внешней. Начну с употребления.

Слова "доля, участь", подобно словам "рок, назначение", обозначает нечто внешнее. Если рок *постигает* человека, то доля или участь *выпадают* ему. Они не вытекают из его характеристики с внутренней необходимостью. Примечательно выражение "искать свою долю": "Доля моя, доля, где ж ты, моя доля, запропала?" В поэзии, по крайней мере, доля, как видим, может существовать и отдельно от человека, что невозможно даже для назначения.

Но зато, в отличие от рока, доля выпадает не на один какой-то момент, а *ab origine*, прежде всех век, и проходит — хотя бы своим отсутствием — через всю жизнь. Она образует линию. Счастливая, несчастная, скромная, тяжелая, горькая доля или участь — это характеристика всей биографии, а не "роковой минуты". Проходит через всю жизнь и назначение, но, как уже говорено выше, оно проходит через нее только по одной линии, и именно по линии внешней. Назначение проходит только *вдоль* всей жизни; доля охватывает ее не только во всю длину, но и во всю глубину. Только что перечисленные элементы доли имеют характер совершенно всеобъемлющий. И назначение тоже входит в долю. Вместо "Ленин имел своим назначением произвести глубокий переворот в России", мы всегда можем сказать: "Ленину выпало на долю" и т.д. Но вместо "Ленину выпало на долю (или "Участью Ленина было) доведя революцию до победы над всеми внешними врагами, сойти со сцены", — мы не можем сказать, что таково было его назначение. Точно так же участью, долей, но никак не назначением Пушкина было — много и страстно любить в своей жизни. Назначение — это часть доли.

Поэтому отношение между характером и долей будет совсем не то, что между характером и назначением. Конкретное назначение требует известных черт личности; доля, конкретная доля из этих черт складывается. Назначение только невозможно без соответствующих свойств: они конститутивны для него. Доля же есть отношение, в котором один термин — внешние события, другой — внутренние свойства: эти свойства для нее конструктивны, входят в ее структуру и состав. Ведь доля Катутла была не только в том, что Лесбия изменяла ему, но и в том, что сердце его было не таково, чтобы сносить эти измены. Доля Тютчева была не только в том, чтобы быть одним из величайших русских поэтов (это — только назначение), но и в том, чтобы не мочь, да и не уметь сделать себе из этого хоть какую-нибудь опору в жизни: Тютчев недаром не написал "Памятника".

Таково употребление слова "доля" или, что то же, "участь". Значение этого слова охватывает, как мы видели из анализа его употребления, всю биографию *вдоль* и *вглубь* — все факты, все личные черты, всю нить жизни. Оно ох-

ватывает, включает в себя не только назначение, но и рок, ибо мы всегда можем сказать, что невинное убийство выпало Эдипу *на долю*, как и Олегу выпала на долю смерть от любимого коня. Но исток доли остается внеположным ее носителю. Она выпадает ему извне. Чтобы точнее взять это "вне", нам следует обратиться теперь к внутренней форме. И анализ ее покажет нам новое значение, стремящееся от случая к смыслу.

Если слово "рок" мы признали заимствованным, а слово "назначение" переводным, то слова "доля, участь" стоят в этом смысле вне всяких подозрений. Самое их стилистическое качество, не говоря уже о том, как часто встречаются они в народных песнях, пословицах, сказках и т.д. — ручается нам за их глубоко русский, оригинальный источник. Однако они вполне совпадают и по употреблению и по внутренней форме с греч. *μοῖρα*, с лат. *pars*, с франц. *part*, с нем. *Teil*. В чем дело? Почему во всех этих языках слова, обозначающие часть, приобретают специфический смысл судьбы? За этой неизбежностью переносного значения, безусловно, должна скрываться какая-то идея. Вылущить ее не так трудно.

Понятие части есть по самому существу понятие не абсолютное, а относительное. Коррелятами своими часть имеет: целое и другие части. Без них никакая "часть" невозможна. Таким образом, судьба, вся жизнь и смерть и личность человека оказываются *частью* чего-то целого, частью среди других частей. Я изживаю свою долю, свой удел; ты изживаешь свою, он — свою. Каждый идет своей дорогой, но многосложная сеть этих путей и перепутий образует нечто цельное, хотя, может быть, и необъятное для нашего взгляда: жизнь, мир, действительность. Это целое должно быть цельным, внутренне соотнесенным во всех своих частях — иначе они и не назывались бы этим словом, были бы просто вещами, а не частями. Удел — доля в отцовском наследстве. Это наследство — во все ли времена сообща или даже в каждый данный момент — должно быть распределено полностью. "Не всем быть умными — кому-нибудь и в дураках жить", — эта поговорка прямо вытекает из такого взгляда. Участь, доля, удел — все это речения, за которыми стоит идея мира, идея надличного единства. Каждый человек, каждое дерево, каждый камень восполняют, осуществляют свою часть в общем деле и в общей структуре. И только эта структура оправдывает все то, что может в этой части быть тяжелым и обидным для ее носителя. Система должна быть заполнена — и раз в ней есть тяжелое и злое, оно неизбежно выпадет на чью-то долю: почему же не на твою? От сумы да от тюрьмы не отказывайся. Дело мирское.

Так проступает в избитых словах смысл — пока неличный, мирской, общий. На какую бы то ни было внутреннюю, сущностную, т.е. свободную (внутренняя необходимость) связь этой доли с лицом — внутренняя форма никаких указаний не дает. Да оно и немудрено. Тяжкий ход времени и мира не считается ни со мной, ни с тобой. Доля, участь выпадает каждому извне.

Этот внешний характер особенно подчеркивается словом *жребий* (*lachos, sors, der Los, le sort*), по употреблению аналогичным *доле*. (Русское слово *жребий* (в смысле судьбы) переводное, но моя мысль достаточно иллюстрируется иноязычными соответствиями). Из трех мойр, о которых мы читаем у Гесиода, средняя носит имя *Lachesis*, что значит "бросающая жребий". Жребии распределяются между людьми случайностью — но ведь совокупность того, что стоит за этими

жребиями (например, все останутся здесь, а кто-то один поедет туда-то) — это уже не случайность, это уже осмысленно или целесообразно или, во всяком случае, целю.

На этом мне, кажется, и придется закончить интерпретацию почти-синонимов Судьбы по нескольким языкам, — интерпретацию чисто научную, филологическую. Позволю себе кратко резюмировать итоги.

1. По *источнику* все, что скрывалось за всеми интерпретированными словами, оказалось *внеположным* человеку. Однако: а) источник назначения остается совершенно неопределенным; б) источник рока лежит, по-видимому, в самом роке (или: рок и есть источник событий: "но рок судил иначе"); в) источник доли (участи, удела) есть мир как совокупность частей, как целое.

2. По *сфере проявления*: а) рок выступает лишь в специфический момент; б) назначение и доля распространяются по всей жизненной линии, причем (аа) назначение линейно: оно касается лишь внешней роли своего носителя; (бб) доля (с синонимами) объемна: она охватывает и внешнее, и внутреннее, и самый характер.

Рассматривая получившуюся таблицу, мы убеждаемся, что *все* интерпретируемые понятия имеют один совершенно общий признак. Этот признак — внешний источник, внеположный человеку. В разных случаях источник этот специфицируется по-разному, но всегда остается внешним. Так филологическая интерпретация подвела нас к основному понятию, лежащему в корне всех идей о доле, роке, назначении и т.д. Это понятие — *случайность*. В самом деле, чем, если не случайностью, может человек характеризовать то, что приходит к нему извне? Объединяясь вне пределов его зрения в целый мир, доля обращается к нему именно случайной стороной: он может, вдумываясь, усматривать за этой случайностью какой-то мировой смысл, но основное, первое впечатление всегда остается в силе. Выражаясь в терминах диалектики, случай, счастье, "везет—не везет", есть первая, непосредственная ступень осознания судьбы. И как бы далеко ни зашли мы в ее осмыслении, этот момент останется не только неустранимым, но и необходимым для наших характеристик. Носителем специально этой стороны будет слово "жребий": *lachos, Los, sors, sort*.

Из сказанного ясно, что задача наша далеко не может считаться разрешенной. *Нельзя* и не следует удовлетворяться совершенно внешним человеку предопределением (слово, мною не интерпретированное за полным его совпадением с долей при некоторых элементах назначения, вернее, предназначения, и за его полной бессмысленностью вне религии). Это неизбежно привело бы нас к бессмысленному фатализму, к непонятному и неинтеллигибельному "кисмет", а я обещал показать хотя бы воздух судьбы и думаю, что в этом воздухе пахнет далеко не бессмыслицей. В дальнейшем мне придется нарушить единство метода, от филологической интерпретации перейти к почти философской и, во всяком случае, умоглядной. Это потому, что из филологии я уже высосал все, что в моих силах. Ведь я с самого начала выговорил себе свободу от метода.

Но прежде чем вооружаться новым орудием, я позволю себе еще один, последний, экскурс в сторону если не филологии, то, во всяком случае, мифологии.

В сущности, я оклеветал греков, интерпретируя Мойру только как рок. Так,

действительно, дело обстоит в трагедии, но и только в трагедии. В языке же слово *moira* (от *meigomai*) недаром имеет внутреннюю форму "доли". Она имеет и соответствующее употребление со всей его широтой и глубиной. И если трагедия греков показывает нам, как тонко и глубоко они понимали *рок*, то их поэзия показывает, что они умели понимать и долю.

Вот что говорит Гесиод о трех мойрах: "Клото держит прялку, Лахесис прядет, Атропос режет нить". Мне представляются здесь особо интересными две первых мойры. Ведь третья, Атропос, что значит "неотвратимая", есть только рок со *всеми* его признаками, перечисленными выше. Так вот, имя первой, *Clôthô*, означает "пряха". Вторая, по имени "бросающая жребий", прядет нити наших жизней. В сущности, имя второй Мойры, *Lachesis*, *implicite* уже включает в себя все, что говорилось выше о доле, т.е. всю максимальную ширину и глубину смысла, до какой мы можем дойти, не обращаясь к удивительному русскому слову "судьба". Но занятие этой Мойры, а также имя первой вносят новый и очень важный момент.

Этот момент, не отмеченный ни в одном из интерпретированных слов, есть *связь*. Пусть это связь событий, объединяющихся в единую жизненную нить, в цельный биографический облик или склад, — пусть она выпрядается той, чье имя "бросающая жребий". То, что с точки зрения единичного носителя представляется рядом случайностей, — оказывается уже не только долей в жизни мира, но и внутренним единством, которое не перестает быть единством, не перестает быть нитью, даже и не будучи воткано в мировую ткань. Как ни трудно уловить это единство, как ни легко потерять его среди составляющих его случайностей, — но именно оно и есть второй основной элемент *судьбы*: оно есть принцип единого склада, облика, т.е. того самого, чем личность, имеющая биографию, отличается от индивида, имеющего лишь смену физиологических периодов да "поток ощущений".

Цель случайностей (жребий) — Лахесис; единство образа-склада (нить) — Клото-Лахесис; соотношенность всему миру (доля) — Мойра: вот три момента в структуре судьбы, даваемые нам интерпретацией ее квазисинонимов. Все это мы находим в греч. *μοιρα*.

Рок — только бессмысленное (Скрябин, Эдип). Судьба — понятное вместе с непонятным. Многое, что казалось роком, оказывается судьбой. Уже поэтому в судьбе нет ничего мистического. Она просто констатирует, что всего не осмыслишь. Человеческое несовершенство.

Судьба осмыслена до конца; и если не в каждом случае мы можем ухватить этот смысл — тем хуже для нас. Случайность — кажущееся, но кажущееся *необходимо* (т.е. не может не казаться).

Поэтому судьба *не ведет* к пассивному фатализму: ведь мы надеемся на случайность. Что это значит? Что свою судьбу нельзя понять (Кассандра, Солон). Человек — кузнец своего счастья: судьба — соотношение внутреннего и внешнего. Каждый мой шаг *делает* мою судьбу, остальная половина делается извне меня, но только мной и изнутри осуществляется как *судьба*, а уже не как случайность. Предопределение — пустяки. Судьба, очевидно, развивается ди-

алектически. Да, она заложена *ab origine* во мне — но не вся. Диалектические возможности осуществляются. Ей можно помогать *художественной* отгадкой, чутьем и вытекающим действием. Больше и меньшее осуществление.

Ручка может иметь назначение и участь, но не судьбу: она не может быть осмыслена изнутри. Она не может быть образом, так как она неподвижна, мысль, лежащая в ее основе, примитивна (разработать). *Образ* безусловно связан со смыслом особого рода. Есть ли он в "черной кошке"? Единство в ней есть, но не образное, — поскольку мы знаем¹.

Кстати: говорить об эмпирическом без эмпирического изучения нельзя. Философия обречена либо на общность, либо на зависимость от науки. Сократ говорит: *добродетель*. Но эмпирически нет добродетели, а есть много их: 1) храбрость, правдивость, ум, скромность и т.д.; 2) моя, твоя, его добродетель.

Использование случайности:

Судьба — это бытие определяет сознание. Но, конечно, не в причинном порядке.

Когда бог создал небо и землю и все живое и мертвое, он не уничтожил хаоса. Воды бесформенной и тьмы над нею хватило на весь мир и еще осталось. — Богу надо было превратить хаос в природу, и он превратился, но не весь: в человеке, тем же богом оформленном, остался хаос, не-природное, противоположное, подвижное, не покрываемое формами, хотя и покрывающееся ими начало.

[Бог — творец, но — бессловесной природы, но не творец слова. Человек и только человек —] Во-первых, в человеке осталось словесное начало, несвойственное богу-делателю, инженеру: "И образовал Господь Бог из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, а как назовет человек всякую душу живую, так и имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным, и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, соответственного ему" (Бытие, 2,19—20).

Ничто в природе не соотвечствует человеку, потому что он словесен, и еще потому что он свободен от природной покорности богу, и эту свою свободную волю направляет не на мелочь и не на сладость, не на лакомство разрешенными плодами, не на угождение *природе* в себе, т.е. тому, что в нем от бога, а на *познание* добра и зла: на еще большее отличие от твари. Он не довольствуется словом-названием, а берет себе понимание. Это в нем действует *не-тварь*, не то, что сотворено богом, а то, что никем не сотворено: хаос. Взяв плод запретный, человек пошел против природы, а не угождал ей. Неизвестно, был ли сладок этот плод. Полагаю, что для него он слишком противен природе.

Хаос дает человеку свободу не кончаться своими раз установленными формами, а идти к пониманию смысла. За пользование этой волей бог обрекает его двойной природе: труду для жизни и женщине для скотского продолжения рода. Но хаос не успокаивается. Трудом человек не только питается, но и создает культуру — идет к новому пониманию смысла, не врожденному, а заработанному. Из скотского влечения к самке он создал любовь, ту самую, которой не

¹ *Вариант продолжения:* Мы уже колеблемся на грани. Единство склада — но какого? — Судьба! — Осмысленный склад. Но это и есть: *образ*. Судьба — (диалектический) образ, складывающийся в событиях, как характер — образ, складывающийся в свойствах.

понимает ни Ветхий, ни Новый Завет; любить женщину любовью Бог не велел, он велел только тиранить ее ("и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою") [и делать ей детей] с церковного разрешения. "И Адам познал Еву, жену свою, и она зачала, и родила Каина и сказала: приобрела я человека от Господа".

Бог опоздал: "И сказал человек: вот теперь это кость от —

Выписка на отдельном листке: "...вода, составляющая волну, не бежит, а только на месте колеблется, нам это кажется только, будто волна бежит: на самом деле бежит только форма волны. — Половое чувство, — говорил влюбленный доктор, — это вода, а сама любовь — это перебегающая форма. Как врач, я имею дело с водой любви, как личность я творец формы своей единственной в мире волны... — Сколько угодно пишите, и все будут читать (о любви, хотя вода одна, и многие писатели писали). Из волн складывается лицо океана, из ваших поэм лицо человека, и этому нет и не будет конца, пока будет жизнь на земле" (Пришвин, "Кашеева цепь", кн. II, звено VIII, "Брачный полет", § "Рождение волны"). — Очень пошло по выражению, особенно из-за врача (мудрец по Золя) — но образ полезный.

С того места, где мы поставили знак отбивки, почерк рукописи делается все более торопливым и небрежным, а изложение, как мы видим, все более конспективным. Но общий ход мысли ясен. Судьба, как было выяснено, — это осязаемая носителем связь событий его жизни. Осязаемая не понятийно: структура мирового целого заведомо не охватывается сколько-нибудь адекватно разумом человека. Стало быть, осязаемая образно: "художественной отгадкой", чутьем и вытекающим действием. "Судьба — образ, складывающийся в событиях, как характер-образ, складывающийся в свойствах". Начинаясь художественной отгадкой, судьба кончается осознанным действием. Судьба есть творчество, и к этому творчеству способен только человек. Такое понимание можно вписать уже в библейский рассказ об Адаме (Ромм был неверующий). Соскользнув таким образом на тему творческой воли, Ромм соскальзывает далее на тему любви, и на этом рукопись обрывается.

Остается коротко досказать, как в свете всего сказанного делал свою судьбу сам Ромм. Это грустная судьба. Вспомним: "Интеллигент вспоминает о судьбе, когда большое горе пригибает его к земле... Земля, из которой мы растем, есть народ... Если в системе есть тяжелое и злое, оно неизбежно выпадет на чью-то долю: почему же не на твою? От сумы и тюрьмы не отказывайся". Он становится кузнецом собственного несчастья, хотя ни до сумы, ни до тюрьмы ему не пришлось дойти. После "Ночного смотра" он пишет еще полтора десятка стихотворений, все лучше; все — не изданы. Последнее из них — на нашу тему:

Судьба неумна, и жизнь долга,
Упорства во мне ни крохи.
Научили меня одному — не лгать
И писать тугие стихи.

Я это умею, но я не горжусь,
Умею — но что с того?
Не лгать, а резать — нужно ножу,
А тугие стихи — баловство.

Я выйти в дорогу еще не успел,
Я прошел половину судьбы.
Тугую песню я туго пел,
И голос мой хрипом был.

Я эту песню напрасно пишу
Ходом былых баллад.
Кто найдет — прочтет, а я не прошу,
Чтоб жизнь моя песней была.

(Всякий представит, каково, сидя в архиве, открыть папку и увидеть в ней слова к тебе: "кто найдет — прочтет").

Это написано через полгода после "Письма о судьбе", и здесь Ромм перелаживает свою жизнь и песню, хороших стихов больше не пишет, а только ужасающе плохие — такие, каких, по его ощущению, требовала эпоха, система, народ: требовало "целое" от "доли". Он пишет по всем красным прописям, о Ленине, о Сталине, о стройках, об армии и флоте, газетные агитки и большие поэмы, но в печать пробивается нечасто: у системы было чуткое ухо, и она слышала, что голос его недостаточно чист. Объявлена дружба народов, он специализируется на Башкирии, издает в Уфе книгу "Дорога в Бикзян" (1939), много ездит, завязывает переводческие связи с башкирскими поэтами. Судя по его блокнотам, связи эти неминуемо требовали сильных выпивок, вспомним: "запах земли телесный и немного противный". У него опускаются руки, его предвоенный дневник — сплошные укоры себе за интеллигентскую мягкотелость. Тут, как рок, ударяет война. С первых дней он — в военных газетчиках, приписан к Черноморскому флоту, сочиняет очерки, агитстихи, проходит все отступление от границы до Новороссийска и Туапсе, пишет с фронта ободряющие письма, доживает до перелома войны, — но в октябре 1943 г., во время керченской катастрофы, душевные силы его кончились, и он застрелился на фронте: сам поставил точку в своей судьбе. Всякий знает, что для 1943 г. это — не совсем обычная смерть.

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА



МЕТАФОРА СУДЬБЫ: ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ ИЛИ СВОБОДА?

А.Д. Шмелев

...Иной связью, куда более сложной, чем я думал раньше, связаны жизнь и судьба. Эта связь непостижна нашему разуму. Судьбу не изменишь, ее рождает жизнь, а жизнь есть Бог.

(С. Липкин)

Один из распространенных приемов изучения абстрактных и, в частности, культурно значимых концептов — исследование относящихся к ним метафор. К концепту судьбы этот прием применим лишь с большими оговорками, так как сам концепт судьбы по существу метафоричен — он метафоризирует загадочное явление, состоящее в том, что из множества логически возможных линий событий выбирается одна, и создается впечатление, что изменить результат этого выбора, отклониться от него мы не в состоянии.

В данной статье концепт судьбы анализируется сквозь призму русского слова *судьба*. Представление о судьбе является универсальным, встречается во всех языках и культурах, но можно отметить его особую значимость именно для русского сознания: как указывает А. Вежицка¹, по данным частотных словарей, частота употребления слова *судьба* во много раз превышает частоту употребления его английских аналогов *fate* и *destiny*, вместе взятых.

Слово *судьба* в русском языке употребляется, по меньшей мере, в двух разных значениях, которые, очевидно, соответствуют двум разным концептам: оно может обозначать олицетворенную воображаемую силу, определяющую важные для человека, но не зависящие от него события (ср.: *Так решила судьба*), а может указывать на сами эти события или историю существования (ср.: *Такая ему выпала судьба; В его судьбе было много печального*). В первом случае *судьба* возглавляет синонимический ряд *рок, фатум, фортуна*, во втором — *доля, удел, участь, жребий*. Между указанными двумя значениями есть и формально-грамматические различия: *судьба* как таинственная внешняя сила всегда употребляется абсолютивно, *судьба* как то, что выпадает на чью-либо долю, имеет две синтаксические валентности — чья судьба и какая судьба. Эти два значения каламбурно сталкивает И. Губерман: *Не хочу судьбе мешать кроить судьбу мою*.

В то же время интуитивно очевидно, что два значения слова *судьба* связаны между собою, они могут рассматриваться как метонимически связанные аспекты некоей единой ситуации судьбы. В качестве попытки отразить эту связь можно рассматривать толкования "Толково-комбинаторного словаря"² (автор статьи "Судьба" — А.К. Жолковский): 1. Воображаемый деятель, назначение кото-

рого — судить Y -у важные для существования Y -а Z -ы и который обычно судит вопреки намерениям или ожиданиям Y -а; 2. Z -вая судьба Y -а — важное для существования Y -а Z , которое произошло / произойдет или должно произойти с Y -м и которое определяется X -м независимо от воли Y -а. Таким образом, речь идет о ситуациях, когда некий X определяет Y -у важные для него события Z ; при этом слово *судьба* может обозначать как события Z , так и определяющего эти события воображаемого деятеля X -а. Следует подчеркнуть, что о судьбе можно говорить и в тех случаях, когда в роли X -а выступает не воображаемая внешняя сила, а конкретное лицо (тогда речь идет о *судьбе* 2, обозначающей события Z); ср. приводимый А. Вежицкой пример: ...*председатель колхоза, он сила, власть, хозяин судьбы* (Рыбаков).

В значительной степени опираясь на данные "Толково-комбинаторного словаря", А. Вежицка предложила единую экспликацию концепта судьбы, лежащего в основе ситуаций, когда в русском языке употребляется слово *судьба*³. Однако представляется, что некоторые существенные элементы толкования А. Вежицкой (частично заимствованные из "Толково-комбинаторного словаря") не вполне соответствуют реальному употреблению слова *судьба* в русском языке.

Так, в соответствии с толкованием А. Вежицкой, важной характеристикой концепта судьбы является представление о том, что происходящие с Y -м события Z не зависят от воли Y -а (ср. в "Толково-комбинаторном словаре" компоненты толкований "вопреки намерениям или ожиданиям Y -а", "независимо от воли Y -а"). Но в повседневной русской речи слово *судьба* чаще всего употребляют, когда говорят, например, *о праве народов самостоятельно решать свою судьбу*, или в таких выражениях, как *устроить свою судьбу, изменить свою судьбу, наша судьба в наших руках, хозяин (творец) своей судьбы*. Последнее выражение напоминает нам о приводимой А. Вежицкой польской пословице *Każdy jest kowalem swojego losu* (буквально "каждый кузнец своей судьбы", ср. также: *кузнец своего счастья*), посредством которой А. Вежицка стремится иллюстрировать семантическое отличие польского *los* от русского *судьба*. На самом деле, используемая ею аргументация в некоторой степени основана на неточном представлении о том, что русское *судьба* якобы не может использоваться при обозначении событий, полностью зависящих от воли Y -а.

Можно упомянуть и о таких высказываниях, как: *Точным ударом Протасов решил судьбу матча; Судьбу матча решил один гол* и т.п. Что здесь является Y -м? Конечно, если, исходя из формально-грамматических соображений, считать, что Y — это матч, то ясно, что судьба Y -а не зависит от его воли, поскольку Y своей волей вообще не обладает. Но если в соответствии с общим пониманием ситуации считать, что Y — это игроки, то ясно, что именно они и определяют ("решают") судьбу матча. Таким образом, во многих случаях судьба Y -а непосредственно зависит от воли Y -а.

Другое замечание состоит в том, что употребление слова *судьба* в значении "события", "история существования" (т.е. *судьба* 2) вовсе не обязательно предполагает существование X -а, определяющего эти события. Из высказывания

В его судьбе было много печального вовсе не следует, что "печальное" определялось каким-то X-м, будь то другое лицо или таинственная внешняя сила. Высказывание *Я верю в судьбу* (т.е. в судьбу 1) означает, что говорящий верит в существование посторонней силы, определяющей нашу жизнь; но высказывание *Я верю в твою судьбу* (т.е. в судьбу 2) характеризует скорее оптимизм говорящего или желание подбодрить собеседника ("я верю, что у тебя все будет хорошо") и ничего не сообщает о том, находится ли "судьба" под чьим-то контролем.

Наконец, А. Вежбицка выделяет оценочный компонент в русском языковом концепте судьбы — намек на то, что человеческая жизнь непредсказуема и что в ней чаще случается дурное, чем хорошее. Действительно, высказывание *Такая уж у меня судьба* выражает скорее жалобу, чем похвалу; высказывание *не судьба...* представляет собою формулу "примирения с действительностью" — например, *не судьба была встретиться* предполагает, что встреча была желательна, но "ничего не поделаешь". Однако представляется, что такие коннотации судьбы определяются скорее общечеловеческой склонностью представлять хорошее не как дар судьбы, а как результат заслуг человека, плохое же "списывать" на судьбу. Сходные коннотации возникают и у слов *доля, участь, удел*. Но эта импликатура может погашаться: ср. *счастливая судьба, дар судьбы, удел немногих счастливых, искать свою судьбу* и т.п.

Сказанное побуждает пересмотреть общее представление о судьбе, лежащее в основе употреблений соответствующего русского слова. По-видимому, для всех случаев, когда используется слово *судьба*, чрезвычайно важно сознание того, что общий ход событий а priori не определен однозначно — имеются разные логически возможные линии развития событий; в какой-то момент выбирается одна из них (*решается судьба*). — выбор заранее не детерминирован, но после того, как он сделан, ход событий уже предопределен (хотя иногда появляется возможность пересмотреть решение — *изменить судьбу*). Когда народ *решает свою судьбу* (принимает "судьбоносное" решение), он определяет свою жизнь на какое-то время вперед. Если мы говорим, что *судьба распорядилась* так-то и так-то, это означает, что был определен именно такой дальнейший ход событий. Когда *гол решает судьбу матча*, это значит, что, после того, как гол был забит, результат матча был предопределен. Если выбор судьбы осуществляется неоднократно, раз за разом определяя последующее развитие событий, говорят, что *судьба складывается* тем или иным образом.

Сам момент выбора судьбы (т.е. судьбы 2) может осознаваться различным образом. Случай, когда судьба Y-а определяется самим Y-м, понимаются как свобода Y-а. Однако нередко человек понимает, что какие-то "судьбоносные решения" принимаются помимо его воли. Иногда это связано с зависимостью от других людей — *вершителей судьбы*. Но если определить лицо, непосредственно принимающее "судьбоносное решение", невозможно, момент выбора судьбы описывается метафорически. Существуют две основные метафоры "судьбоносных решений": метафора случая и метафора потусторонней мистической силы. Метафора случая объясняет использование таких выражений, как *выпала судьба, жребий* (в значении "судьба, участь"). Для обозначения потусторонней

силы, определяющей судьбу, используется то же слово *судьба*; таким образом, два значения слова *судьба* связаны не только метонимически, но и метафорически, а именно *судьба 1* является метафорой того, что определяет *судьбу 2*. Тем самым можно утверждать, что для современного русского языка *судьба 2* является в каком-то смысле более первичным, нежели *судьба 1*.

С указанным общим представлением о ситуации судьбы связаны и другие конвенциональные метафоры судьбы в русском языке. Так, разным людям выпадает различная судьба. Поэтому выбор судьбы может пониматься как распределение разных судеб между разными людьми: каждому *достается* та или иная *судьба*. Идея распределения связывает судьбу с делением на части; отсюда такие выражения, как *доля, участь, удел*. Существенно: что такое распределение судьбы производится только между людьми, поэтому не говорят **удел, доля, участь матча*. Метафора распределения предполагает статическое понимание судьбы, поэтому не говорят о **развитии удела, доли, участи*. Вообще, при таком распределении одна и та же судьба может достаться сразу нескольким людям; отсюда такие выражения, как *Его постигла судьба Джордано Бруно*.

Идея детерминированности судьбы, после того, как бы осуществлен выбор, приводит к пониманию судьбы как дороги, с которой нельзя свернуть — ср.: *судьба привела; По кружеву судьбы идет конвой* (Губерман); *Наши судьбы — две дороги, перекресток позади*. Внешние изменения судьбы при таком понимании связаны не с тем, что человек сворачивает с дороги, а с тем, что дорога (судьба) сама поворачивает, ср. *поворот судьбы*. Иногда судьба понимается как некое существо, идущее навстречу человеку по заранее заданной дороге (ср.: *идти навстречу судьбе*), подстерегающее человека (ср.: *судьбы не миновать*) или гонящееся за ним (ср.: *судьба настигла; от судьбы не уйдешь*).

Поскольку любое развитие событий может быть записано в виде некоторого текста, судьба может метафоризоваться как некоторый текст. Если этот текст написан заранее, до того как произошли события (*предначертана судьба*), то прочесть его — значит *предсказать судьбу*; если текст является записью уже происшедших событий (*судьба сложилась*), то прочесть этот текст — значит *рассказать судьбу*. При первом понимании акцент делается на детерминированности судьбы, при втором — на свободном (или случайном) выборе судьбы. Однако оба понимания не противоречат изложенному представлению, согласно которому выбор судьбы состоит в том, что из многих возможных линий развития событий выбирается одна, после чего ход событий предопределен.

Возможно и своеобразное преломление этого представления, при котором судьба определена человеку заранее, но сохраняется возможность избежать этой судьбы. Однако следование своей судьбе (которая понимается как божественный замысел о человеке) является нравственным долгом, и отклонение от судьбы рассматривается как уклонение от выполнения долга. Такое понимание может опираться на любую из приведенных метафор судьбы, однако дает им несколько иную интерпретацию. Так, в следующем высказывании Н.А. Струве переосмысляются ходячие изречения типа *От судьбы не уйдешь; Судьбы не миновать*: "В христианском преломлении, судьба не слепой рок, она предполагает высший смысл, таинственную синергию (сотрудничество) между велением Божиим и

волей человека, свободное исполнение человеком Божьего замысла". И далее: "Мандельштам не только не ушел от своей судьбы, он пошел ей навстречу, выбрал ее и овладел ею".

В четверостишии И. Губермана о том, как нелегко "свою судьбу — туманный текст — прочесть, нигде не переврав", отражено представление о судьбе как о божественном предначертании, причем человек должен жить в соответствии с этим предначертанием. *Переврать текст судьбы* не значит ошибиться, предсказывая судьбу, или наврать, рассказывая судьбу, а значит жить, отклоняясь от того, что предначертано судьбой.

Анализ культурно значимых (например, поэтических или философских) текстов показывает, что метафоричность языка судьбы не препятствует тому, чтобы каждый автор такого текста мог выразить свою концепцию. Хотя конвенциональные метафоры навязывают нам то или иное представление о судьбе, всякий волен их преломить в соответствии со своим пониманием. И в конце концов между всеми этими метафорами нет непреодолимых различий, все они могут говорить об одном и том же. В.А. Жуковский писал: "У одного умного человека спросили: что такое случай? Он отвечал: и н к о г н и т о П р о - в и д е н и я ". Так и все прочие метафоры судьбы могут рассматриваться как "инкогнито". Все они могут скрывать за собою представление о милосердном и правосудном Боге, принимающем деятельное участие в судьбах падшего и погибающего человека и направляющем его к спасению.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Wierzbicka A. *Duša* (= soul), *toska* (= yearning), *sud'ba* (= fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*. Białystok, 1990.

² Мельчук И.А., Жолковский А.К. Толково-комбинаторный словарь современного русского языка. Вена, 1984.

³ Wierzbicka A. Op. cit.

ПРЕВРАТНОСТИ ЛАХЕСИС

(доля—случай—рок)

В.И. Силецкий

В 1960 г. отечественному читателю приходилось довольствоваться рекордной по лаконичности суммой сведений: "Судьба — 1) Направление жизненного пути отдельного человека, народа, человечества. 2) Согласно идеалистическим и религиозным взглядам — слепая сила, стоящая над человеком и предопределяющая его жизненный путь" (МСЭ. 3-е изд. 1960. Т. 8. С. 1225). Лишь десятью годами позже в пятом томе "Философской энциклопедии" (М., 1970) появляется серьезная и обстоятельная статья С.С. Аверинцева, впоследствии с сокращениями перепечатывавшаяся в различных энциклопедических изданиях. В той части статьи, которая относится к эволюции античных воззрений на судьбу, предлагается следующая филиация (или, если угодно, смена парадигм).

Наиболее архаичное представление о судьбе выражается в Доле (Moira) общественного достояния, которой его наделяет та же Мойра (уже как активное начало) при рождении. Ср. славянские обозначения судьбы с той же внутренней формой. В ходе разрушения полисного уклада и в особенности с рождением эллинистических государств Мойру — судьбу жестко социально и локально связанного человека — сменяет Случай (Τύχῆ), отождествляемый римлянами с Фортуной (<fors "случайность"); он может благоприятствовать или быть враждебным человеку, но эта Судьба может непредсказуемо меняться, вследствие чего индивидуальной судьбе свойственна высокая мобильность. Наконец, в эпоху принципа и империи надындивидуальные интересы государства приравниваются к космическому порядку, что находит отражение в астрологической предпрещенности каждой конкретной судьбы (fatum).

Приведенная концепция имеет свои уязвимые стороны.

Во-первых, Фортуна сближается по функции с одной из мойр—Лакесис: в компетенцию обеих divinitates входит метание жребия". Lachesis буквально и означает «метание жребия», ср. также знаменитый рассказ Эра в "Государстве" Платона; о почитании Фортуны Примигении в Пренесте как распределительницы жребиев рассказывает Цицерон ["О дивинации", II, 85—87]. В краткой формулировке Петрония Арбитра — Iudice Fortuna cadit alea.

Во-вторых, в культуре новые парадигмы не упраздняют предшествующие, а скорее отодвигают их в тень. Термин MOIRA сохраняется и в современном греческом (MOIRA). Весьма живучей оказалась и Фортуна. У Цицерона Фортуна и Фатум противопоставлены друг другу как случайность и необходимость; в "Сатириконе" и в "Метаморфозах" Апулея героям докупает именно Фортуна со всем набором привычных эпитетов; в популярнейшем на много веков вперед "Утешении философией" Боэций подробно характеризует Фортуну; оппозиция Фортуна : Фатум сглажена, так как над обеими ипостасями главенствует Божественный промысел. Модифицированная бинарная оппозиция наследуется романскими языками, и хотя рефлексy fatum, а к нашему времени и fortuna, ушли на периферию словаря, сама семантическая матрица сохраняется. Fatum возобновляется в *destinum с христианизированным оттенком "предназначение", "предо-

пределение" — как в связи со спасением, и в этом смысле любопытно отметить лютеровскую симпатию к фатуму Вергилия ("О рабстве воли")¹, так и по эту сторону бытия. Заглавие трактата Цицерона "De fato" переводится как "Le destin", исп. "El destino"; как, впрочем, и "Die Bestimmung des Menschen" ("Назначение человека") Фихте: исп. "El destino del hombre". Обозначения судьбы-случая (*fortuna*→*sors*) пополняются из лексики азартных игр: фр. "chance" и ст.-франц. *chëance* "падение (игральных костей)", та же внутренняя форма у англ. *luck* и нем. *Glück*, в обоих случаях из нидерландского с тем же значением; исп. *azar* (как и *hazard*, название выигрышной грани кости по-арабски). Отметим, что *fortune* Монтеня в XXXIII главе первой книги "Опытов", специально посвященной Фортуне, передается в современном испанском переводе как *suerte* и *azar*, реже *fortuna*.

И наконец, Фортуна прекрасно сумела ужиться с астрологией. Вообще жесткая детерминистская (в духе Ибн-Рушда) сторона не являлась ни главной, ни преобладающей в астрологии; не вполне правомерно приравнивание фатума к астрологическому предсказанию, ибо, как справедливо замечает тот же Цицерон, "Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest?"; "Если все решает судьба, то какой мне прок от гадания?" ["О дивинации", II, 20]. Повседневный спрос на астрологию диктовался, как, увы, и в наше время, интересами практического свойства — выяснением благоприятных и неблагоприятных периодов для того или иного вида деятельности, имевших в Риме давнюю традицию. Собственно, в астрологии понятие благоприятных и неблагоприятных аспектов введено стоиками.

После распада Римской империи астрологическая традиция в Европе прерывается; оживление ее ощутимо в XIII в., когда едва ли не все схоласты высказываются на эту тему, не исключая борца против авероизма Фомы Аквинского, который все же допускает влияние светил на плотские вожделения человека. В "Божественной комедии" астрологическая тема занимает видное место, астрологически организованы сами перечни грехов и добродетелей. Подлинный астрологический бум приходится на XV — первую половину XVII в. (чему среди прочих факторов способствовало и развитие книгопечатания). Как говорит устами Дон-Кихота Сервантес, "нет той горничной, ни пажа, ни чеботаря, который бы ни мнил, что он так же легко может составить астрологическую фигуру, как поднять с земли упавшего карточного вала, губя своей ложью и невежеством изумительную истину науки..." Далее следует в тексте ["Дон-Кихот", II, XXV] дежурный анекдот XVII в. о легковерной жертве шарлатанов-астрологов. Впрочем, сама "изумительная истина науки" не подвергается сомнению. Интерес к астрологии был неподдельным и у серьезных мыслителей, которые из представлений об астральных симпатиях и антипатиях черпали убежденность в причастности микрокосма к макрокосму, и у практических дельцов. "Для истории культуры очень любопытно отметить, — писал крупнейший знаток эпохи Реформации Р.Ю. Виппер, — как трезвый деловой расчет спекулянтов переплетается с астрологическими выкладками и фантазиями, какую роль у биржевиков XVI в. играли "предсказания" и пророчества. Большой мастер этого дела Христофор Курц, торговый агент крупного нюрнбергского дома, писал своему принципалу, внимательно просматривавшему его отчеты и соображения, что "он встает ежедневно раньше четырех часов" и что он окружен работой, как водой в

море; "прежние астрологи писали много, но безосновательно, и я мало им верю; вот почему я сам добираюсь до своих законов и правил, а потом ищу подтверждения в историях". Курц углубляется и в политические предсказания: он вычерчивает гороскоп имперского принца, будущего Филиппа II, намечает его судьбу и затем приписывает прямо без красной строки: "На гвоздике может выйти большой барыш, не вредно попробовать с 8 или 10 мешков"². При определении экономической конъюнктуры (сам этот термин астрологического происхождения) звездное небо заменяло негоцианту индекс Доу-Джонса, именно благочестивая вера в непреклонность божественного предопределения заставляла его сверять свои планы с волей небес — в визуальном смысле.

В такт астрологии уходит и возвращается Фортуна. За вычетом средневековой латинской традиции, особенно в Италии, между Фортуной античной и гуманистической образуется долгая пауза, когда в сходном смысле использовалось обозначение (*ad*)*ventura*, а у Джотто иконографически оснащенная Фортуна названа *Inconstantia* и истолкована как один из семи смертных грехов. В "Божественной комедии" Фортуна реабилитирована: с ее оправданием, литературно восходящим к Бозэциу, выступает провожатый поэта ["Ад", I, VII]. Целиком Фортуне посвящены новеллы второго и третьего дня "Декамерона". В XV—XVI вв. Фортуна становится постоянным предметом обсуждения у гуманистов (Альберти, Фичино, Понтано — вплоть до знаменитой XXV главы "Государя" Макиавелли). Но при этом ныне хрестоматийная поэма Хуана де Мены "Лабиринт Фортуны" (XV в.), где используется образность Платона (Мойры, вращающие круги времени), вводит неизбежную ревизию: вместо Клото время подталкивает Фортуна.

В средневековой иконографии Фортуны место женщины с повязкой на глазах и рогом изобилия в руке вытесняется изображением фигуры, приводящей в движение колесо времени, одновременно символизирующее непостоянство судьбы. В "Carmina Burana" (список голиардской поэзии начала XIII в.) каждая четверть оборота комментирована словесно — *regnabo, regno, regnavi, sine regno*. Двенадцать спиц колеса соответствуют зодиакальному кругу, вознесение и низвержение подчинены цикличности времени. "Время, вращай колесо!" — повелевает Фортуна у Грасиана ("Критикон") после автоапологии, выдержанной в том же ключе, что и аналогичный пассаж в VII песни "Ада": сама изменчивость Фортуны свидетельствует о ее справедливости, у Фортуны нет постоянных фаворитов. Полоса успехов сменяется полосой бедствий; говоря словами Шута из "Лира", "Let go thy hold when a great WHEEL runs down a hill, lest it break thy neck with following; but the great one that goes upward, let him draw thee after" (Lear, II, 4). Кстати, к Фортуне, управляющей колесом времени, а не к Провидению ближе концепция Толстого, пишущего о движении народов с Запада на Восток, а после Бородине с Востока на Запад. О теодицее в любом ее варианте речи и не заходит, коль скоро недоумевающие люди уподоблены баранам, завидующим собрату, которого откармливают на убой, а затем потрясенным его плачевной участью.

Fortuna, наконец — астрологический термин. Ср. в Webster, 1986: FORTUNE 1) one of the benevolent planets (Jupiter, Venus) in a favourable aspect; VENUS 2) the lesser astronomical fortune. У Шекспира Фортуна и астрология всегда сопряжены, хотя, несомненно, эволюционирует соотношение свободной воли и предпре-

деления. Герои первой итальянской трагедии — *star-crossed lovers* (Prol.). Сами они воспринимают свои невзгоды как происки Фортуны — убив Тибальта, Ромео восклицает "Oh, I am Fortune's fool!" (III, 1, 146). Джульетта взывает к Фортуне в надежде на ее изменчивость ("O Fortune, Fortune! All men call thee fickle. (...) Be fickle, Fortune, / For then I hope thou will not keep him long / But send him back" — III, 5, 60—65); после поединка с Парисом Ромео замечает, что они "в книге бедствий на одной строке" (One writ with me in sour misfortune's book — V, 3, 82). В "Докторе Живаго" Пастернак исправляет свой перевод: "Мы в книге *рока* на одной строке" (XIII, 13). В самом деле, Фортуна здесь ближе к античному Року, но в астрологическом исполнении. За веронских любовников агон ведут их планеты — Юпитер и Меркурий, расположенные в диаметральной, самом опасном аспекте Рыбы: Дева, ср. Fish и Maid в диалоге слуг I, 1, подробнее см. в³. Свободная воля — фикция, а гордое решение сбросить "иго звезд зловещих" оказывается последней роковой ошибкой Ромео.

В гепталогии 1600-х годов, от "Гамлета" до "Тимона Афинского", ситуация иная. Конфликт по-прежнему строится на астральной символике, но, кроме того, каждая пьеса инсценирует один из семи смертных грехов, соотнесенных с космическими патронами персонажей⁴. В момент максимального влияния неблагоприятной звезды (это обычно середина пьесы) герой поддается искушению — каждый сообразно своему *humour'u* — и выбирает грех, а потому несет в финале заслуженную кару. В цитированном "Лире" таким грехом является Гнев, и в отличие от прочих трагедий грехопадение совершается в начале пьесы: в первой же сцене Лир в несправедном гневе лишает наследства Корделию и изгоняет Кента. Расплата начинается незамедлительно, и остальная часть пьесы во многом представляет собой крестный путь Лира от гордыни к смирению, говоря его собственными словами, он привязан к огненному КОЛЕСУ (*bound to the WHEEL of fire*). Мотив Колеса Фортуны возникает неоднократно. В начале II, I Эдмунд командует: "...Fortune, work: Brother, a word: Descend!" — "Спускайся!": именно качение Эдгара вниз означает подъем сводного брата, и наоборот. Закованный в колодки Кент произносит на сон грядущий: "FORTUNE, good night: smile once more; turn THY WHEEL" (II, 2, 168). Кульминация наступает в конце третьего акта (ослепление Глостера); незамедлительно следует монолог Эдгара, где отмечается и дно падения, и надежда на новый взлет ("The lowest and most dejected thing of FORTUNE / Stands still in esperance... / The lamentable change is from the best; / The worst returns to laughter" — IV, 1, 3—5). Новый поворот судьбы завершается для братьев поединком; и тот же Эдмунд, некогда призывавший Фортуну трудиться, а брата спускаться, констатирует: "The WHEEL is some full circle" (V, 3, 174).

Колесо Фортуны, оно же Времени, разделено в средневековой иконографии на 12 секторов соответственно 12 месяцам, 12 зодиакальным созвездиям и их "домам". Первым после равновесной точки (Овна) является знак Тельца, *gesp.* "дом богатства"; ему соответствует в "Лире" *деlež* государства (*commonwealth*) между дочерьми ("I tell you all her wealth" — I, 1, 208). Упрямство, проявленное Лиром, как и строптивость Корделии, входит в коннотацию Тельца и общего значения англ. Bull. Действие второй сцены происходит в замке Глостера, где состоялась первая встреча Эдмунда и Эдгара (знак Близнецов и "дом братьев"). Далее (1,2—5) Лир гостит у Гонерильи (он собирался пребывать *monthly*, по

месяцу, в доме каждой дочери;) там он с возмущением узнает о своем статусе частного лица и бедного родственника ("Who am I, sir? — My lady's father", — отвечает слуга Гонерилья — I, 4, 77—78). "Дому семьи" соответствует знак Рака — и действие завершается трехкратным упоминанием CRAB (1, 5). Затем следует "дом потомства"; место II действия — замок Глостера, где собираются все "дети" (Эдгар, Эдмунд, Гонерилья, Регана и зятя Лира). Тут же выясняется, что Эдгар — god SON (крестник) Лира. Знак "дома детей" — Солнце (SUN, омофоничное SON), связывался в астрологии эпохи с королевской властью. Корреляция SON—SUN — KING использована в примыкающем к "Лиру" "Макбете": о бегстве Банко, родоначальника Стюартов, говорится, что the "SON (-SUN) is fled" (Macbeth, III, 3, 20). Те же ассоциации справедливы для Эдгара, и это единственный в пьесе намек на то, что он станет преемником Лира на троне. Действие III акта распределяется между блужданием Лира в степи, где его находит горстка верных слуг (слуги — одна из функций шестого "дома"), и кровавыми событиями в замке Глостера; это восьмой дом — "дом смерти", знак Скорпиона, этическое значение — Гнев, WRATH, общая тема пьесы и в частности III акта; ср. зловещее обещание герцога Корнуэльского перед расправой над Глостером: "Our power / Shall do a court'sy to our WRATH". Сюжет о детях, восставших против отцов по неразумию последних, вполне согласуется с образом Скорпиона, жалящего себя хвостом в голову. Пропущен седьмой дом ("брака"), если не считать того, что палачами Глостера стала супружеская чета — Регана с мужем. Затем начинается исход всех героев в Дувр, где высадилась французская армия; странствиями ведает девятый дом (знак Стрельца). В конце IV действия Лир оказывается в стане Корделии ("дом дружбы"), после ее поражения — в плену; это "дом вражды" (и тюрьмы), он же последний в зодиакальном круге.

Пока Колесо Фортуны совершает свой оборот, Эдмунд и Эдгар дважды меняются местами; оба идут к трону ("*regnabo*"), и в уста триумфатора Эдгара вложена заключительная реплика.

Отход от средневекового реализма вытеснил *Фортуна* на периферию, а ее дистрибуция переходила к остальным членам ряда без явного предпочтения. Можно было бы предположить тот же процесс для русского языка, где Фортуна с ее атрибутикой — литературное заимствование, но эпитеты (слепая, изменчивая, коварная) чем дальше, тем чаще определяют судьбу (реже *счастье*). В четырнадцати русских переводах с 1828 по 1956 г. outrageous fortune из гамлетовского монолога переводится в хронологической последовательности как "враждующая фортуна", "оскорбительная судьба", "враждующая судьба", "рок", "злобствующая судьбина", "злополучье" и далее только как "судьба" (яростная, обидчица и т.п.)⁵. Ср. "разные судьбы" у Пушкина: "Кому судьбою *непрерывной* / Девичье сердце суждено....", "Чтоб день судьбины *неизбежной*, / Давно предвиденный восстал", но "В моей *изменчивой* судьбе", "Не признавая власти / Судьбы *коварной и слепой*"; в последних двух случаях мыслится саеса Fortuna; то же в стихах "Я пел — и забывал обиды *слепого* счастья и врагов", "И *счастья* баловень безродный / Полудержавный властелин".

Этимологически старосл. *судьба*, очень частотная в Псалтири, калькирует греч. имя действия KRISIS "судебное решение" и колеблется в диатезе: наряду с

более логичным "Отъемяются судьбы *Твоя* от лица его" [Пс., 9, 26], "Помянух судьбы *Твоя*" [Пс., 118, 52] встречается и согласование с объектом: "От лица Твоего судьба *моя* изыдет" [Пс., 16, 2; то же в Пс., 36, 6], что соответствует современному употреблению. О живучести первоначального значения свидетельствует то, что в отличие от доли, предназначения (романск. destino), рока судьба может решаться в переломный момент, ср. опять-таки KRISIS.

Судьба Гринева решается в двух инстанциях (глава "Суд"). После приговора казанского суда Мария Ивановна отправляется в Петербург: "вся будущая судьба ее зависит от этого путешествия"; перед аудиенцией она "предчувствовала решение нашей судьбы", решившейся, как известно, счастливо.

"Судьба Мастера и Маргариты определена" (заглавие 29-й главы) на небесах. Судьба Алексея Турбина определяется на земле врачами (18-я глава), но по апелляции его сестры (обращение к Матери-Заступнице) пересматривается на небе. "*Кризис*, Бродович", — говорит воскресший покойник.

"Доктор Живаго" — роман мистических совпадений, толкуемых Ларой как "поразительное, свыше ниспосланное стечение обстоятельств". Судьба героев решается в последний приезд Комаровского (часть XIV). Перед катастрофой, оказавшись "в темном дремучем лесу своей жизни", герой клял "бесталанную свою судьбу и молил Бога сохранить и уберечь жизнь красоты этой неписанной". Здесь не только реминисценция из Данте. Стихотворения Юрия Живаго начинаются и завершаются молением о чаше. Ср. еще одну аллюзию на этот новозаветный эпизод: в части XV, 7 Юрий Андреевич с неожиданным высокомерием думает о друзьях: "единственное живое и яркое в вас, это то, что вы жили в одно время со мной" — в XVII, 25 Христос укоряет учеников: "Вас Господь сподобил / Жить в дни мои, вы ж разлеглись, как пласт". Доктор Живаго ощущает себя Христом-Страстотерпцем. После недавней публикации И.В. Кондакова на эту тему⁶ я могу ограничиться приведенными параллелями. На гефсиманское моление Живаго последовал отказ — как и в Евангелии.

Судьбы решает и Бог, и царь (царица), и герой (нашего времени), во всяком случае, последний играет роль оракула, предсказывая смерть Вулича ("Фаталист"). Мысль Максима Максимыча по этому поводу вполне диалектична. Вины ваты дурно смазанные азиатские курки, разъясняет бывалый человек и, подумавши, добавляет: "Но и на роду было написано".

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мартин Лютер. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 311.

² Виппер Р.Ю. Общество, государство, культура на Западе в XVI в. // Мир Божий. 1900. С. 288.

³ Силецкий В.И. Терминология смертных грехов в культуре позднего средневековья и Возрождения // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.

⁴ Силецкий В.И. Семиотика языка этики и языка искусства // Res Philologica. Сб. ст. памяти Г.В. Степанова. Л., 1990.

⁵ Шекспир У. Гамлет: Избранные переводы. М., 1985.

⁶ Кондаков И.В. Роман "Доктор Живаго" в свете традиций русской культуры // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1990. Т. 49, вып. 6.

УРОКИ РОКА: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ "ЯЗЫКА СУДЬБЫ"

С.Л. Сахно

Все особенности в судьбах слова действительно есть не больше и не меньше, как судьба самой сущности.

(А.Ф. Лосев. Философия имени)

Нельзя не обратить внимание на тавтологичность таких распространенных сочетаний со словами, обозначающими судьбу, как *суждено судьбою*, *судьба судила*. Например: "*Разлука нам судьбою суждена*" (Пушкин. Русалка).

Подобные тавтологические или квазитавтологические сочетания обнаруживаются и в других языках. Ср. лат. *fata farī* 'предсказывать судьбу', где слово *fatum* 'судьба' является производным от глагола *farī* 'говорить, предрекать' (т.е. буквально "*предрекать предреченное*"). По-немецки можно сказать *die Fügung des Schicksals* 'веление судьбы' или *Das Schicksal hat es so gefügt* 'Так судьбе было угодно' — при этом оба слова *Schicksal* и *Fügung* обозначают судьбу (буквально первое выражение переводится как "*стечение обстоятельств судьбы*").

Случайны ли такие языковые факты? Не позволяют ли они в какой-то мере воссоздать прототипические "образы" судьбы в языке?

Приведенные примеры удивительно напоминают словосочетания, построенные по принципу *figura etymologica*, в индоевропейских языках. Ср.: *Ветер (ветром) веет* (буквально *Дующий дует*), *Гром гремит, служить службу*; лат. *pugnāt pugnare* 'дать бой'; лит. *Lietūs lŷja* 'Дождь льет' (буквально *Политое льет*). В протоиндоевропейском семантика таких сочетаний сводилась, видимо, к обозначению стихий, в том числе — "человеческих стихий" (служба, война, работа, сон)¹.

На этом основании можно предполагать, что между номинациями судьбы и сочетающимися с ними в обычных языковых контекстах словами существует согласование. Эта связь может быть прозрачной, как в случае *судьба судила*, но чаще всего она не столь очевидна и выявляется лишь в результате этимологического анализа. Например, в латинских текстах *fortuna* нередко встречается с глаголом *ferre* 'нести' (Нос *fert fortuna*). При этом *fortuna* восходит именно к *ferre*, через *fors* 'случай'. Ср. также в русском *судьбоносный* и в немецком *schicksalträchtig* (от *tragen* — 'нести').

Иначе говоря, некоторые особенности употребления слов типа *судьба*, *рок* могут быть объяснены. Например, почему по-русски говорят *Судьба их соединила (свела, связала)*, но не **Судьба их познакомила (подружила)*? Почему человек *связывает (соединяет)* свою судьбу с кем-либо или с чем-либо, но, скажем, не **отдает судьбу кому-либо*?

Сравнительно-историческое исследование семантического поля русских лексем *судьба* и *рок* и соответствующих слов в других индоевропейских языках, а также

просы. Слова типа *участь, доля* особо не рассматривались, поскольку мы ограничиваемся первым словарным значением лексемы *судьба* ('складывающийся независимо от воли человека ход событий, стечение обстоятельств; по суеверным представлениям — сила, которая предопределяет все, что происходит в жизни, рок'). Видимо, именно этот смысл (*судьба* как *рок*) является первоначальным, так как в наиболее архаичных контекстах *судьба* выступает в роли субъекта, а не объекта. Ср.: *Судьба судила (человеку его долю)*, но не **Кто-то судил человеку его судьбу*. Это подтверждается также невозможностью употребления слова *рок* в позиции объекта. Ср. *Так рок судил, Злой рок тяготеет над ним*, но не **Бог судил ему злой рок*. Кстати, при отсутствии слов *судьба, рок* позицию субъекта при предикате *судить* вполне естественным образом занимает *Бог*. Например: *На московских изогнутых улицах Умереть, знать, судил мне Бог* (Есенин. Да! Теперь решено.).

Разумеется, в более поздних контекстах стало возможным объектное употребление имени *судьба*. Так, *судьба избирает человека* (ср.: *избранник судьбы*), но и человек, в свою очередь, *выбирает свою судьбу*. Можно *предсказывать, предрекать судьбу*, однако все же нельзя **предрекать рок* (несмотря на этимологическую связь между *рок* и *пред-рек-ать*). Интересно, что в фольклоре сохраняются сочетания промежуточного характера, где корень *суд* — выступает одновременно как субъект и как внутренний объект типа *Судьба говорит суд*. Например: *Что судьба скажет, хоть правосуд, хоть кривосуд, а так и быть*.

На основании изученных нами языковых данных выделяются три основных "архетипических" контекста, которые условно можно обозначить так:

1. *Судьба связывает* (*судьба предстает как связь*);
2. *Судьба говорит, пророчит* (*судьба предстает как речь*);
3. *Судьба пишет, чертит свои знаки* (*судьба как текст*).

В каждом из этих случаев возможны субъектно-объектные перифразы. Так, если *судьба пишет свой текст*, то человек, конечно же, стремится *прочитать книгу судьбы* (кстати, аналогичные выражения реально существуют в языках, ср. англ. *to read the book of fate*). Кроме того, между этими типами устанавливаются отношения взаимозависимости, как это будет показано дальше.

1. СУДЬБА КАК СВЯЗЬ

В первом приближении русское слово *судьба* совершенно естественно осмысливается как соотносящееся с *суд, судить, присуждать, суждение*. Аналогичные смыслы совмещаются в англ. *doom* 'судьба, рок; закон, установление; решение, приговор; суд' (ср. *Doomsday* 'Страшный суд'). Этимология *doom* — от древнегерм. *dōmaz* 'положенный, установленный'.

В древнерусском языке *судьба* имело также значения 'суд, приговор, правосудие'. При этом в значении 'предопределение' оно употреблялось преимущественно во множественном числе (ср. с лат. *fata*): *Божия судьбы недовѣдомы суть*. Слово *судь* имело значения 'рассуждение; приговор; тяжба; постановление; закон; смерть'.

Однако при этимологическом анализе выявляется несколько иной смысл слов *суд, судьба*: 'связь, соединение; договор'. Суд возводится к индоевропейским корням **som* (ср. греч. σὺν 'вместе с') и **dhē* (ср. греч. τίθημι 'ставить' и рус. *деть, дело*). Таким образом, с исторической точки зрения судьба оказывается аналогичным греч. συνθήκη 'договор' и συντίθημι 'соединять, назначать по взаимному уговору, составлять текст'. Кстати, здесь обнаруживается интересная параллель с другим обозначением судьбы — словом *рок*: ср. *урочный час* и греч. χρόνος συντεθείς 'условленное время'. Ср. также русское слово *синтез* (от σύνθεσις 'связывание, соединение').

Кроме того, можно обратить внимание на другие индоевропейские соответствия: др.-инд. *samdhā* 'договор, связь', лит. *samdà* 'наем, аренда'.

Характерно, что это же значение обнаруживается в немецком наименовании судьбы, образованном от иного корня, — *Fügung* 'судьба, стечение обстоятельств; перст судьбы'. Как лингвистический термин *Fügung* означает 'сочетание' (калька лат. *constructio*). *Fügung* произошло от глагола *fügen* 'связывать, соединять' (ср. *sich fügen* 'складываться, случаться; покоряться, смиряться' — например, *Alles fügte sich aufs beste* 'Все сложилось лучшим образом'). Соответствующий корень можно найти в лат. *rangere* 'заклывать (договор); вколачивать; устанавливать; сочинять (стихи)'. Интересное отражение древнего сближения понятий "судьба как связь" и "суд, правосудие" содержится в немецком выражении *mit Fug und Recht* 'на законном основании'.

Одно из латинских обозначений судьбы, жребия — *sors* — происходит от глагола *serere* (супин *sertum*) 'связывать, сплетать, сцеплять'.

В греческом слово ἀνάγκη 'судьба; необходимость; принуждение' восходит к глаголу ἄρχω 'душить; давить; завязывать'. Последний родствен лат. *angere* 'сжимать, сдавливать', *angustus* 'узкий' и русским словам *узкий, узел, узы, вязать, связь* (ср. также греч. ἀκύλη 'ремень, петля'). Семасиологические параллели к понятийной цепочке "судьба—необходимость—связь" мы находим в лат. *necessitudo* 'необходимость, неизбежность'; тесная связь, зависимость; близкие отношения, родство' и *obligatio* 'обязательство' (от *ob-ligare* 'связывать').

Древнеанглийское слово *sid* 'судьба' (другое значение — 'время', что аналогично др.-рус. *рокъ* 'судьба; время, срок, год') соотносится с древнескандинавским *seidr* 'связь, путы'.

Любопытно отметить подобные соответствия в китайских названиях судьбы — *jīhuì*, *jīuán*. В *jīhuì* 'судьба, удобный случай, возможность' иероглиф *huì* совпадает с иероглифом *huì* 'собираться, встречаться; союз; случай, момент'. Возможно также сближение элемента *jī* в этих словах с *jī* 'собирать, накапливать; быть связанным, обремененным; узда' и с *jì* 'собирать(ся)'. Ср., кроме того: *huìjǐ* 'собирать, составлять'.

Как объяснить столь частое присутствие в обозначениях судьбы понятия "связь"? Мифологические данные свидетельствуют, что мотив судьбы в глубокой древности у многих народов соотносился с образом связывания, сковывания, с образом пут, оков, которые судьба или боги налагают на человека. Так, в "Одиссее" об одном из женихов Пенелопы говорится: *"Но не ушел от судьбы"*

(κῆρα) он; его сковала (πέδησε) Паллада, пасть от коня Телемахова вместе с другими назначив". В "Илиаде" мы читаем: "Гектор же в оное время, как скованный гибельным роком (ὀλοῖτ' μοῖρ' ἑλέδησεν), в поле остался один перед Троей и башнею Скейской".

Согласно древненорвежским верованиям, богини судьбы решают участь сражающихся, располагаясь над армиями и приготавливая пути для стороны, которой они не покровительствуют. Одна из них зовется *Hlokk* 'цепь', другая *Herfjot* 'вражеские пути'.

Подобные же представления о веревке, которая делается (прядется) судьбой, о путах, ткани или сети, набрасываемых богами на людей, а также о благотворной магической силе веревки-амулета, обвязываемой вокруг шеи, руки, поясницы, есть у других индоевропейских народов — в частности, у древних индоарийцев, у хеттов². Интересно отметить, что впоследствии такие веревки-амулеты продолжают существовать в виде особых поясов, браслетов, ожерелий, корон. Кроме того, у многих народов мира этнографы отмечают суеверия и обряды вокруг завязывания и развязывания узлов на веревках, одежде.

С этим же можно соотнести образ богинь судьбы как прях (греч. κλωθές, ср. *Клото* — имя Мойры, прядущей нить судьбы). Мотив прядения и нити широко распространен не только в индоевропейской мифологии. Так, эвенки представляли судьбу как невидимую нить, идущую от головы человека в верхний мир. В дагомейской мифологии богиня гадания и судьбы Фа была дочерью Миноны — Богини прях³. У хеттов существовал ритуал прядения хеттским царем нити из овечьей шерсти⁴.

С этой точки зрения возможно сближение греч. κλώθω 'прясти' с κληδών 'предзнаменование', κλέος 'весть', κλήρος 'жребий', а также с нем. *Los* 'жребий, судьба' (от древненижненемецкого *hlōt*, ср. англ. *lot*, фр. *lot*), латыш. *kļūtas* 'судьба', англ. *cloth* и *clout* 'ткань', нем. *kleiden* 'одевать'.

С другой стороны, в языках ясно прослеживается семантическая параллель "связь — суд, закон". Так, лат. *lex* 'закон' родственно *ligare* 'связывать', *jus* 'право, суд' находится в родстве с *jungere* 'связывать'. Характерно, что в латинском *lex* часто сочеталось с *fatum* (*lex fati* 'определение судьбы'). Глагол *con(n)ectere* 'связывать' мог употребляться в значении 'привлекать к суду'. Ср. также рус. *узы* и *узница*, *узник* (= 'осужденный на заключение').

Кроме того, отмеченная выше параллель "судьба—суд" подтверждается мифологией. Согласно "Теогонии" Гесиода, Мойры являются дочерьми Фемиды (греч. Θέμις 'установление, право, закон, суд, судебный приговор' — это слово возводится к уже упомянутому индоевропейскому корню **dhe* 'устанавливать').

Интересно, что выявленная закономерность позволяет объяснить не только обычность сочетаний типа *Судьба связала; связать судьбу*. Например, почему в высказываниях о судьбе языки отдают явное предпочтение предикатам со значением 'решать'? Действительно, по-русски обычно говорят *Так судьба решила*, но вряд ли скажут *Так судьба захотела* (несмотря на абсолютную нормальность выражений *воля судьбы, рока; произвол судьбы*). Сходным образом по-французски говорят гораздо чаще *Le destin en a décidé*, чем *Le destin l'a voulu*.

Для объяснения этого обстоятельства можно указать, с одной стороны, на

живую смысловую близость между рус. *судить* и *решать*, *суждение* и *решение* (например, современные словари определяют одно из значений слова *суждение* именно как 'решение'). В древнерусском слова *рокъ* и *урокъ* могли также означать 'решение, постановление', как и родственное им *рѣчь*.

С другой стороны, показательной оказывается этимология рус. *решить* — от др.-рус. *рѣшити* 'развязать'. Это слово соотносится с польск. диал. *rzeczyć* 'вязать', сербскохорв. *дријешити* 'решить', отвязать', лит. *raišyti* 'связывать, завязывать, развязывать', *ryšulys* 'узелок', лат. *rica* 'повязка на голову', англосакс. *wrīðan* 'завязывать'.

Аналогичным образом фр. *décider* 'решать' восходит к лат. *caedere* 'разрезать, разрывать'. Тот же этимологический смысл у типичного предиката судьбы в немецком: *So hat das Schicksal entschieden* (от *scheiden* 'разрывать узы (брака), разделять').

Следует подчеркнуть, что эти языковые факты находятся в полном соответствии с изложенными мифологическими представлениями о судьбе: Судьба при рождении человека *прядет* весь его жизненный путь, она *связывает* его своими нитями, путами. Но судьба может и освободить человека от пут, *развязать* их, тем самым меняя ход его жизни. Мотив разрывания прослеживается и в образе третьей из Мойр — Атропос. Она *отрезает* нить судьбы, спряденную Клото и отмеренную Лахесис (ср. обозначения судьбы как *доли*). Представление судьбы как связи, по данным языка и мифологии, может иметь двойной смысл: *судьба* не только *связывает*, но и *развязывает*⁵ (или сам человек *развязывает* свою судьбу). Здесь отражаются противоположные идеи судьбы, обнаруживающиеся в древнем сознании, — фатализм и вера в способность человека повлиять на свою судьбу⁶.

2. СУДЬБА КАК РЕЧЬ

Номинации судьбы, восходящие к корням со значением 'говорить, речь', довольно многочисленны. Ограничимся наиболее характерными примерами. Рус. *рок* соотносится с *речь*, *пред-рек-ать*, *про-роч-ествовать*, *про-рок*. Ср. также др.-рус. *урочище* 'указание судьбы'. Вместе с тем этот корень связан с понятием "суд", ср. др.-рус. *отречение* 'суд, осуждение' и рус. *об-рек-ать*. *Рок* родственен тохар. *A rake*, тохар. В *reki* 'речь, слово', др.-инд. *rasanam* 'упорядочение, расположение', гот. *ragin* 'совет, решение'. Среди семантических ответвлений соответствующего индоевропейского корня интересно отметить значение 'связь': ср. нем. *Rede* 'речь' (буквально 'нечто связанное'; слово в родстве с лат. *ratio* 'счет, порядок, взаимоотношение, система'). Ср. также др.-рус. *сѣреку* 'условливаюсь, договариваюсь'. С другой стороны, у *рок*, *срок* (ср. укр. *rik*, польск. *rok* 'год') вполне закономерно темпоральное значение ('назначенное, названное время'); ср. рус. диал. *прийти на уреченный рок*. с точки зрения сближения понятий "судьба—судить—речь" характерны также русские обозначения невесты или жениха — *суженый*, *нареченный*.

В латинском помимо *fatum* (от *fari* 'говорить') следует отметить образованное от того же корня слово *fas* 'веление неба, волей богов решенное; судьба; нечто

дозволенное' (ср. *Nec scire fas est omnia* 'Знать все нам не дано'). Интересно, что *fas* как 'божественный закон (суд)' часто соотносится с рассмотренным выше словом *jus* в смысле 'человеческий закон (суд)': *jus ac fas* 'законы человеческие и божеские'. Что касается различия между *fatum* и *fortuna*, то первое обычно указывает на неизбежную судьбу как причину всех событий, второе — на судьбу-случайность, ср.: *Hoc nisi fata darent, nunquam fortuna tulisset* 'Если бы не веление рока, это никогда не могло бы случиться'. Кроме того, уже упоминавшееся *sors* 'судьба, жребий' связано через глагол *serere* сплестать с *sermo* 'речь, язык; беседа; высказывание'.

В греческом родственные *fatum* корни со значением 'говорить' также встречались в контексте судьбы, ср.: θεῶ-φάτος 'возвещенный богом, сужденный свыше; прорицание, оракул'. Гомер в уста Зевса вкладывает выражение θεῶφατόν ἐστι 'так суждено есть'. С глаголом φημί 'говорить' соотносятся имена *Фемони* — дочери Аполлона, первой прорицательницы в Дельфах, и *Фемия* — вещего певца в "Одиссее". Показательно обозначение χρῆών 'необходимость, судьба', родственное глаголу χράω 'давать ответ, объявлять, пророчить' и χρῆώ 'необходимость, нужда' (ср. с отмеченной параллелью "судьба—необходимость—связь").

Подобные номинации судьбы объясняются представлениями о магической силе произнесенного слова, они связаны с ритуалами прорицания, гадания (ср. польск. *gadać* 'говорить'). Это отчетливо прослеживается в месопотамских и древнеегипетских образах судьбы. В Ветхом Завете упоминается гадание *бат-кол* ('дочь голоса'): оно состояло в истолковании случайного звука или эха как указания воли небес. В языках отражается живая связь между понятиями "судьбы" и "предсказания, колдовства". Ср. исп. *hado* 'судьба, рок' и *hadar* 'прорицать; околдовывать', рус. диал. *урок* 'колдовство', *урочить* (*изурочить*) 'околдовывать', *сурочить* 'освободить от колдовства'.

Любопытно, что в фольклорных текстах вера в магию слова может сочетаться с мотивом "связывания". Например, чукчи рассказывают: "Решили извести некоего Рынтэу порчей. А он не поддается: соберет в рукавицу все слова тех людей, которые пытались его испортить, в рукавицу *завяжет* и утром раздает их обратно"⁷.

Показательна также этимология англ. *spell* 'заклинание; чары, обаяние' — от др.-англ. *spell* 'речь, рассказ' (ср. гот. *spillon* 'говорить', нем. *Beispiel* 'пример'). Другие значения *spell*: 'произносить или писать слово по буквам' (фр. *épeler*) и вполне закономерное с семасиологической точки зрения (ср. рок—срок) 'короткий промежуток времени'. Кроме того, ср. нем. *Los* 'жребий' и *Losung* 'изречение, пароль'. Возможно, что в древности *spell* обозначало гадательную бирку, дощечку, лучину (ср. нем. *spalten* 'расщеплять', *Span* 'лучина', но также *Spanne* 'промежуток времени').

Рус. диал. *выть* 'судьба; участок земли, доля' соотносится с *обет*, *завет* (от праслав. **větъ* 'изречение') и с англ. *oath* 'клятва'⁸.

Вместе с тем в языке ощущается семантическое родство понятий "суд" и "речь", ср.: *суждение* в значении 'высказывание', нем. *Spruch* 'изречение; оракул; приговор', лат. *sententia* 'изречение; приговор'.

Таким образом, в свете приведенных данных судьба выступает не только как "нечто, сказанное кем-то", но и как само "сказывание", т.е. акт предсказания, вынесения приговора, проклятия. Характерно, что у греков Эринии (Богини мести, близкие к божествам судьбы) часто оказывались лишенными своей личной силы: они были просто олицетворениями проклятий, которые произносит человек (ср. ἔρινυς 'проклятие').

Поэтому не случайно в русском языке *пророчить* требует в качестве объекта имен конкретных событий (ср. *пророчить беду*, но странно звучит *пророчить судьбу, будущее*), или, подобно *пророчествовать*, может употребляться без дополнения. Воссоздаваемое прототипическое предложение можно представить условно как *Рок про-рочит какое-то событие* (ср. *Ветер раз-вевает облака*) или *Рок(про-)рочит* (Ср. *Ветер веет*).

3. СУДЬБА КАК ТЕКСТ

Представления о судьбе как о "чем-то написанном", как о книге которую нужно прочесть и истолковать, достаточно широко отражаются в языке и в мифологии. Судьба повсюду оставляет свои знаки, которые следует расшифровать. Ср. выражения *на роду написано*, фр. *c'était écrit* 'так было суждено' (букв. *написано*); *судьбой на-знач-ено*; ср. также сербско-хорв. *срок* 'знак', словен. *ròk* 'рок; предзнаменование', порт. *sina* 'судьба' и *sinal* 'знак' (исп. *sinario* 'предзнаменование', лат. *futura significare* 'предвещать будущее').

В месопотамских мифах упоминаются таблички судеб, запечатанные печатью. В Китае существовали представления о книгах судьбы, хранящихся в загробном мире (ср. также нем. выражение *Buch des Schicksals* 'книга судьбы'). В Риме со времен Тарквиния Гордого хранились "сивиллины книги" (*libri sibyllini* или *libri fatales* 'книги судеб'): в них содержались написанные на пальмовых листьях по-гречески указания, что в каких случаях (эпидемии, войны, знамения, и т.п.) следует делать для умиловления богов. Кроме того, применялись гадания по текстам — например, *sortes Vergilianae* — гадание по способу открывания текста "Энеиды" в произвольном месте (как известно, в средние века Вергилию приписывались слава пророка: считалось, что в "Буколиках" он предсказал рождение Христа). Характерен также мотив "книги за семью печатями" из "Апокалипсиса" Иоанна Богослова, по мере снятия печатей которой являются божественные знамения (причем в другом месте говорится о "раскрытой книжке", которую Иоанн съедает, чтобы обрести дар прорицания).

Уроки, указания судьбы (ср. др.-рус. *уроукъ* как 'указание' в одном из значений) требуют истолкования. Интересно, что греч. ἑρμηνεύω 'толковать, объяснять' (ср. имя *Гермеса*, вестника богов, и философский термин *герменевтика* 'теория истолкования текстов') этимологически соотносится с уже рассмотренным латинским словом *sermo* 'речь', родственным *sors* 'судьба'. Древним значением греч. προφήτης 'прорицатель' оказывается 'толкователь': в частности, так в Дельфах называли жреца, который не сам прорицал, а лишь записывал и истолковывал неясные звуки, издаваемые Пифией. Ср. также значения лат. *interpres* 'посредник' (*interpres deorum* — вестник богов Меркурий); 'толкователь; прорицатель'.

Любопытно сближение понятий "писать (текст)" и "суд" в греческом: ср. выражение $\upsilon\rho\alpha\phi\acute{\eta}\nu\ \upsilon\rho\alpha\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 'обвинять в преступлении' (букв. 'писать письменную жалобу').

Особенно показательна этимология лат. *sortilegus* 'прорицатель' (ср. исп. *sortilegio* 'гадание', фр. *sorcier* 'колдун') — от *sors* 'жребий; табличка с предсказанием; изречение оракула; судьба' и *legere* 'собирать; выбирать; читать' (ср. нем. *lesen* 'читать; собирать (плоды)' — возможно также родство с *Los* 'жребий'). Важно отметить соотношенность понятий "читать" и "связь" (видимо, значение 'читать' формировалось в контекстах типа *oculis scriptum legere*, связывать (написанные буквы) глазами), ср. греч. $\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ 'собирать, считать; говорить; излагать; иметь в виду'. С другой стороны, интересна этимология англ. *read* 'читать' — от др.-англ. *rāðdan* 'толковать; советовать; угадывать' (ср. аналогичные значения у нем. *raten*). В то же время следует указать на то, что само слово *текст* восходит к лат. *textus* 'связь, связанное изложение; сплетение; ткань' и *textum* 'связь; ткань; стиль (речи)', ср. также *texere* 'ткать; сплетать; строить; сочинять'.

С этой точки зрения представляет известный интерес тот факт, что в учении Гераклита *Логос* отождествлялся в определенной степени с судьбой и необходимостью. Космический *Логос* как всеобщий закон бытия "окликает" людей, но они, даже "услышав" его, неспособны его схватить и постичь. Слово $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, родственное $\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\omega$, имело значения 'слово, речь, высказывание; рассказ, письменное повествование; договор; счет; значение, смысл; разум'. Таким образом, одна из возможных интерпретаций *Логоса* в соотношении с судьбой заключается в том, что человек должен "читать", угадывать знаки "текста", который составляет и передается *Логосом*.

Другая тенденция, сохраняющаяся до нашего времени, — стремление прочесть знаки судьбы в языковых выражениях, в именах людей и географических названиях. Обычно для этого использовался принцип анаграммы. Так, в эпоху наполеоновских войн французские роялисты усматривали предзнаменование судьбы в словосочетании *Révolution française* 'Французская революция', из букв которого получался анаграмматический текст *Un veto corse la finira* 'Корсиканское вето покончит с ней' (имелось в виду, что Бонапарт, корсиканец по происхождению, станет могильщиком революции).

Характерно, что с точки зрения сочетаемости с некоторыми типами предикатов имена *судьба*, *рок* действительно сближаются со словами *текст*, *книга* и т.п. Например, нельзя сказать **Судьба (рок) знает*, хотя обычно судьба мыслится как некоторая сила, которая предопределяет все жизненные события, и соответствующим образом олицетворяется в мифологическом сознании. Казалось бы, совершенно естественным представлять судьбу как субъект всеобщего знания — ср. нормальное *(Один) Бог знает*. Но ведь и о книге не говорят **Книга знает*: предполагается, что ее текст становится знанием лишь в результате прочтения и истолкования (ср. также значения др.-рус. *знати*: 'объяснять, делать известным').

Итак, древний "язык судьбы" может быть — хотя бы частично — прочитан и объяснен.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Степанов Ю.С. Индоевропейское предложение. М., 1989. С. 57.

² Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 74.

³ Карев В.М. Судьба // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 472.

⁴ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 212.

⁵ В древнем Риме развязыванию узлов отводилась особая магическая функция (в частности, в обрядах очищения).

⁶ Горан В.П. Указ. соч. С. 187—218.

⁷ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 64.

⁸ Ср. также лат. *vates* 'прорицатель', *vaticinari* 'прорицать'.

"ИМПРОВИЗАЦИЯ СУДЬБЫ"

Т.Ю. Чубарян

Именно церковь сохранила латынь — язык, на котором говорили римские войны, те, что распяли Господа нашего. Такова ирония судьбы.

— А что это — ирония судьбы?

— Когда и больно, и радостно.

(Эйдан Мэтьюз. Рельсы)

(Пер. Ольги Варшавер)

Человек по-разному мыслит свои взаимоотношения с судьбой, и формы оязыковлениия ее "действий" многообразны. Данная статья посвящена одной из форм — той, которая обозначается в языке как ИГРА и определяет круг представлений и ассоциаций, стоящих за словоупотреблением *ирония судьбы, насмешка судьбы, игра случая [судьбы]*.

1

Тонкая насмешка — это шип, в котором осталось что-то от аромата цветка.

Сезар Удето

Шутка и насмешка как речевые акты юмора, "творцом" которых является человек, имеют отчетливо игровой характер: отправитель своим сообщением желает рассмешить, развлечь, позабавить адресата.

Для ШУТКИ форма ИГРЫ — обязательное условие осуществления акта: *шутки ради* — 'для забавы, с целью развлечения'; *не понимать/понимать буквально шутки* — 'игнорировать условный, игровой характер общения'. ШУТКА мыслится как речевое произведение, возникающее спонтанно под действием вдохновения, — ШУТКА—ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА: *оригинальная(+), вдохновенная(+), виртуозная(+), банальная(-), затасканная(-), тривиальная(-) шутки*. См.: "Шутка Мандельштама... — это домашнее озорство и дразнилка..., стишок—импровизация "на случай" или игра..." (Н.Я. Мандельштам. Вторая книга).

В акте шутки, объектом которой является лицо, предосудительно нанесение ему морального ущерба: *Так не шутят, неудивительно, что она обиделась на твои слова*. Для ШУТКИ в целом не характерно представление объекта-лица в виде пациенса действия: *шутить над к.-л.* возможно лишь в применении к акту розыгрыша, но не к речевому действию, где предпочтительнее *шутить по поводу чего-либо* с конкретным обозначением признака лица. *Его манера растягивать слова служила постоянным поводом для шуток*.

Последние два признака образуют оппозицию ШУТКИ и НАСМЕШКИ.

В акте насмешки отправитель желает достичь цели посредством "злого" смеха. Анализ метафорической производности позволяет считать базовой метафорой насмешки акцию, производимую над некоторым лицом и наносящую ему

ущерб. — НАСМЕШКА—ОРУЖИЕ, НАСМЕШКА—АТАКА, ОБЪЕКТ НАСМЕШКИ — ЖЕРТВА: *третировать, обижать к.-л. насмешками, обрушить град насмешек, давать отпор насмешкам, отбиваться от насмешек*; "под градом насмешек косым" (О. Мандельштам); "был неуязвим я для насмешек и был недосыгаем для хулы" (В. Высоцкий).

В картине мира НАСМЕШКА соотносена со СМЕХОМ-ОСМЕЯНИЕМ, и АКЦИЯ приобретает вид ГРАЖДАНСКОЙ КАЗНИ: *выставить на посмешище, поднять на смех, подвергнуть осмеянию*: «И лживый туман "патриотов" огнем / Казнит его едкий прозор... / В последнем сражении стоять одному, / Посмешищем челяди быть» (О. Мандельштам. Карл Либкнехт).

ИРОНИЯ синкретична в отношении признаков, разделяющих ШУТКУ и НАСМЕШКУ, она объединяет в себе оба начала — ИГРУ и АКТ НАНЕСЕНИЯ УЩЕРБА: *тонкая, виртуозная, пикантная ирония, владеть искусством иронии; убийственная, язвительная ирония*; "...жгучая ирония, которая более бесит, нежели смешит" (А.И. Герцен. Письмо Н.А. Захарьиной (СЭ)); "Насмешка, ирония, холодная, язвительная и полная презрения, — было орудие, которым он владел артистически (А.И. Герцен. Былое и думы).

Причина подобной амбивалентности кроется в сложной сущности иронии. Традиционно *ирония* определяется в словарях русского языка как 'тонкая, скрытая насмешка' (ср. с определением *irony* в словаре Hornby: "1. 'the act of expressing one's true opinion or intention by saying the opposite of one's thoughts in order to make one's remarks forceful, esp by praising and not blaming'", OSD).

Ирония — это разыгрываемая насмешка. Акт иронии напоминает спектакль: говорящий-ироник "по сценарию" присваивает себе роль отстраненного, скептически настроенного наблюдателя, зашифровывающего свой инстинктивный тезис от "простака". Слушающему, чтобы не оказаться этим "простакон" и "возвыситься" до позиции говорящего, надлежит проделать нетривиальную операцию выведения и обнаружить за косвенной формой тезиса (имеющей чаще всего вид антитезиса) его истинный смысл. Структура акта ИРОНИИ находит отражение в значениях естественно-языкового классификатора: *ирония* способна выступать как имя действия: *Ваша ирония здесь неуместна*; обозначать тип отношения субъекта-лица к некоторому объекту: *Она с иронией (скептически) отнеслась к восторгам по поводу новой премьеры*; служить средством обозначения жизненной позиции: *Он смотрел на происходящее с высоты своей иронии*.

Лицедейство иронии дало основание Х. Вайнриху¹ ввести понятие "скрытого сигнала" и рассматривать коммуникативную модель иронического сообщения как включающую не двух (в отличие от обычной модели), а трех участников: говорящего, слушающего и стороннего наблюдателя — "публики", — для которого ясен истинный смысл разыгрываемой "сцены". Акт иронии, таким образом, содержит два игровых момента: необходимость выведения тезиса из антитезиса (игра-загадка) и "сценичность" действия. Благодаря им ценность ИГРЫ в ряде случаев берет верх над ущербом ОСМЕЯНИЯ. В этом случае ирония может интерпретироваться как изысканная шутка, а не как хорошо закамуфлированная насмешка. Реакция адресата может быть различной в зависимости от ценностных установок социальной группы. В кругу интеллектуалов, где ценится изыск

игрового начала, ирония ценится именно как игра. В менее искушенной среде ее скорее примут за насмешку. Постоянное скольжение ИРОНИИ между ИГРОЙ и АКТОМ НАНЕСЕНИЯ УЩЕРБА образует своеобразный сплав удовольствия и ощущения опасности для адресата, имеющего шанс стать ее объектом. Поэтому иронического собеседника обычно побаиваются, несмотря на удовольствие от его речетворчества.

2

Судьба — так называются факты, еще не прошедшие через горнило мысли, и причины, еще не разгаданные человеком.

(Ральф Эмерсон)

Насмешка, шутка и ирония в их "естественном" виде творятся человеком посредством слов и обращены к миру людей. При переносе действий на судьбу для тех, "кто уважает резоны судьбы" (О. Мандельштам), она представляется "говорящей" с человеком "словами" событий, постичь "язык" и смысл которых человеку дано через проекцию события на ось жизни и истории.

В языковом сознании социума история отдельной человеческой жизни (ЖИЗНЬ) представляется образуемой цепью поступков самого человека, а поступательное развитие общества в целом (ИСТОРИЯ) как образуемое цепью событий. Последнее допускает идею предопределения, провидения, т.е. случайности развития событий для индивидуума. Проекция истории на течение отдельной человеческой жизни образует новый концепт жизни (СУДЬБА) как цепи обстоятельств, независимых от воли человека, логика развития которых ему неподвластна.

Поступок совершается лицом, и жизнь членился самим лицом на этапы, в основе которых лежат поступки: окончание школы, переезд в другой город, женитьба и т.д. Ср. *совершить нечто значительное в жизни, успеть за свою жизнь многое сделать* и т.д. Напротив, события не творятся, а случаются; нечто странное и неожиданное *происходит, случается по вине стечения обстоятельств, по воле случая*. При этом ничто не препятствует человеку трактовать одно и то же явление двояким образом. Ср.: *Я достал (купил) эту редкую книгу и Мне удалось (посчастливилось) достать эту редкую книгу*.

Жизнь как физическое существование является принадлежностью самого лица; ее можно устроить, ею можно распоряжаться, удлинять, сокращать, планировать. Ср. факт распространения аналогичных конструкций со словом *судьба* преимущественно в модальных контекстах: *Не унывай! Человек сам творец своей судьбы; Ты сама распорядилась своей судьбой, теперь не жалуйся!*

Если в ЖИЗНИ человек мотивирует странное, нежелательное развитие событий причинами, имеющими отношение к нему самому: *Мог тогда легко продолжить учебу, но по недомыслию (глупости, молодости) не стал*, — то в случае ЖИЗНИ-СУДЬБЫ он склонен объяснять "странность" волей обстоятельств: *по воле случая, по иронии судьбы*.

Жизнь представляется человеку своего рода вектором реализации намерений, замыслов, желаний, а провидение — вносящим хаос в эту последовательность,

заставляющим сворачивать с прямого пути (*странный поворот судьбы*), возвращаться обратно, теряя волю, нить ('смысл') поступков (*заколдованный, порочный круг, находиться в плену обстоятельств*), т.е. попадать в ловушки и западни. Поэтому *счастливая жизнь* — это жизнь, в которой удалось реализовать то, что должно быть реализовано в жизни, а *счастливая судьба* — более удачливо, чем продуктивно прожитая жизнь, полная благоприятных для человека стечений обстоятельств. Ср. *В тот период [жизни] судьба была к ней благосклонна; В его жизни встреча с этой женщиной была подарком судьбы*; "Та же благодатная судьба, которая баловала его всю жизнь, снова помогла ему" (А.И. Герцен. Былое и думы).

Ирония судьбы употребляется именно для обозначения явления несовпадения планов ЖИЗНИ и СУДЬБЫ, но для того, чтобы назвать некоторое стечение обстоятельств таким образом, необходимо, чтобы обе "линии" оказались в фокусе внимания говорящего: "Всеу есть свои границы, сама жизнь проводит эти границы, и если мы хотим перешагнуть их, мы тем самым вступаем в противоречие с жизнью, которая сильнее нас... В этом есть нечто от иронии судьбы" (Г. Гессе. Трагично... // ФСРЛЯ).

3

Перенос свойственного человеку действия на судьбу не меняет структуры акта иронии, насмешки и шутки, но общая форма взаимоотношений 'человек—судьба' оказывается безразличной для значения "переменных". Человек занимает место пациента действия, что, в частности, исключает существование номинации* *шутка судьбы*. Обозначение "действия" судьбы как шутки окказионально и близко по смыслу к насмешке: "Судьба позволяет себе иногда едкие, ядовитые шутки!" (А.П. Чехов. Драма на охоте).

Точка зрения "от пациента" отражена и в значении словосочетаний *ирония судьбы, насмешка судьбы, игра случая [судьбы]*.

Словарные дефиниции определяют значение упомянутых словосочетаний с той или иной степенью точности как 'нелепая, странная случайность' (*ирония судьбы*), 'непредвиденное или необъяснимое стечение обстоятельств' (*игра случая, игра судьбы*). Близок к данным смысл словосочетания *насмешка судьбы*. Последнее, не будучи непосредственно зафиксировано в словарях, встречается в контекстах *ирония судьбы* с активизацией признака 'нанесение ущерба объекту странного стечения обстоятельств': "Бедняга похудел, осунулся и пришел к заключению, что жизнь — это горькая насмешка судьбы" (А.П. Чехов. Добрый немец).

Наблюдения над особенностью такого рода словоупотреблений и над спецификой их контекстов позволяют расширить и уточнить существующие толкования с учетом современной языковой ситуации. В частности, это относится к наиболее интересному члену ряда — *ирония судьбы*, — который имеет тенденцию к поглощению смысла выражений *игра случая, игра судьбы* (последнее в современном русском языке практически не употребляется). Попытка выявления нового значения словосочетания *ирония судьбы* обращает нас к материалам современной прессы, где использование данного выражения в последнее время высокочастотно.

Как нерасчлененная номинация "положения дел" *ирония судьбы* обладает пропозитивным значением и естественна в позиции предиката, но не субъекта. Следующие контексты неприемлемы: **Ирония судьбы меня печалит (страшит, удивляет)*; **Можно объяснить это стечение обстоятельств иронией судьбы*.

Нормальным контекстом для *иронии судьбы* является контекст высказывания, посредством которого говорящим утверждается невозможность причинно-следственной интерпретации некоторой последовательности событий: *Такова судьба; Такова ирония судьбы*. = [‘по причине, вследствие того, что’] *такова ирония судьбы*. Как справедливо было отмечено Т.В. Радзиевской², такое высказывание отражает своеобразный ментальный акт.

Интересно, что даже в тех контекстах, где посредством *иронии судьбы* обозначается собственно поступок человека, он трактуется как событие:

(1) Посылки гуманитарной помощи, посланные на адрес школы Перовского района, были присвоены депутатами этого района, которые на это не имели никакого права. По иронии судьбы их заставили расписаться в ведомости, и поздно вечером того же дня учителя школы ходили по домам и собирали предназначенное их питомцам.

Из репортажа Марины Кацис "Радио Свобода" 10 января 1991 г.

См.: По иронии судьбы [случилось так, что] их заставили расписаться в ведомости [несмотря на то, что данный факт явно не был предусмотрен присваивающими, а факт кражи — распределяющими].

Ирония судьбы имеет смысл, близкий к предикату *парадокс*. В последнем случае в задачу говорящего входит фиксация несовпадения или противоречия между явлением и формой его представления, обусловленной логикой здравого смысла.

(2) Существует предубеждение, что Запад богат материально, но беден духовно. На самом деле 800 музеев Германии некоммерческие... Телевидение тоже некоммерческое. Парадокс заключается в том, что именно СССР стоит сейчас перед опасностью коммерциализации культуры, которую здесь пытаются заставить жить по законам рынка.

Вит. Еренков. "Дранг нах остен" — это хорошо! // Столица. 1991, № 3. С. 37.

(3) Как вы относитесь к такому парадоксальному явлению: многие из тех, кого можно было бы назвать лидерами русской культуры, живут вне метрополии, на Западе?

Из беседы с И. Бродским (Огонек, 1991, № 7, февраль).

Словарные толкования фиксируют для нетерминологического значения слова *парадокс* в качестве основного признака расхождение со здравым смыслом. Для В.А. Успенского³, отстаивающего единый принцип толкования терминологического/нетерминологического значений, парадокс есть разрушение презумпции, или, иначе, утверждение мнимой истинности предсуждения, полагаемого абсолютно истинным. Сквозь призму "логики мысли" конфликт между исходным и данным обозначается как парадоксальный факт.

Ирония судьбы относится к "логике жизни" и имеет более сложный смысл, так как обозначает не только несовпадение, но и прямую противоположность свершившегося ожидаемому и богатый коннотативный "шлейф", в котором причуд-

ливо совмещены элементы комизма и трагизма. Образно говоря, *ирония судьбы* обозначает некоторое случайное стечение обстоятельств как трагикомический парадокс.

Ирония судьбы — это 'курьезное совпадение', которое в зависимости от значимости последствий обозначаемого события для жизни самого говорящего или "героя" ситуации может оборачиваться то своей комической, то трагической стороной (ср. (4) и (5)).

(4) Я — Сталин, — представился главнокомандующий северным округом генерал Пелед, пояснив, что корень его фамилии "пель" означает на иврите 'сталь'. Генерал молод и ироничен. По иронии судьбы его к тому же зовут Йосеф. Йосеф Сталин.

Ан. Цирульников. Разговор с главнокомандующим Сталиным... // Столица, 1991, № 2.

(5) [Из репортажа в телепрограмме "Время" о приезде потомка Муравьева-Апостола в Москву и передаче в дар СССР вещей, принадлежащих семье Муравьевых-Апостолов, в частности кокошника, подаренного внучатому племяннику Матвея Муравьева-Апостола крестным отцом младенца — великим князем Михаилом Александровичем.]

Ирония судьбы! Один Романов расправился с декабристом, а другой стал крестным отцом его внучатого племянника!

Время, 13 января 1991 г.

Обязательными для *иронии судьбы* являются признаки случайности/неожиданности и сужденности/предопределенности. Именно они препятствуют трансформации (3) в высказывание типа: *По иронии судьбы лидеры русской культуры живут вне метрополии, на Западе*. Фактической (не семантической) истинности данного высказывания препятствует знание ситуации, причин, по которым интеллигенция оказалась за пределами своей страны. Это явление в рамках современного посткоммунистического сознания социума носит не случайный, а закономерный характер и исключает идею предопределения. Кроме того, интерпретация некоторого стечения обстоятельств как *иронии судьбы* предполагает иронически отстраненное отношение к ситуации со стороны самого говорящего, своего рода "взгляд из Вечности", охватывающий соотношение ЖИЗНИ, ИСТОРИИ и СУДЬБЫ. Ср. окказиональное решение проблемы в (6):

(6) Двадцать пять лет мыслил — писал о национальном. Писание об этом был мой способ путешествовать. За границу не пускали, а видеть свет страсть как хотелось... Но ирония истории нашего общества и издевка судьбы моей в том, что теперь на эту тему спрос, а мне уже она не интересна.

Георг Гачев. Парадокс о национальном // Столица, 1991, № 16.

Приведенные примеры показывают, в частности, и то, почему именно *ирония* закрепилась в качестве идиоматического партнера *судьбы* в обозначении "капризов жизни". В отличие от *игры* и *насмешки* вердикт *иронии* не столь очевиден, он позволяет одним словосочетанием обозначить не только событие, но и его место в "логике жизни", опрокинутой в интенциональный план желаний человека.

Богатые коннотативные возможности *иронии* (в применении к ситуации или

событию) определяют ее способность выступать в словосочетаниях, близких по признаку 'парадоксальность ситуации' к значению выражения *ирония судьбы*.

(7) Держа меня за руки, оба телохранителя были странным образом отрешены от меня и заняты своими расчетами... Мыслилось, они ведут неотступную борьбу ... с затаившимся противником. Это было похоже на то, что я написал за десять лет до ареста, в повести "Суд идет". Теперь, на заднем сиденьи, со штатскими по бокам, я мог оценить по достоинству ироничность положения и наслаждаться сколько угодно дьявольской моей проницательностью.

Абрам Терц. Роман про сыщиков, разбойников, про КГБ, французенку, Синявского и Даниэля.

(8) Разговорчивый Пазухин... решил посвятить меня в некоторые грустные и полные горькой иронией обстоятельства жизни писателя.

В. Лидин. Люди и встречи (СЭ).

4

Случай — игрок в кости.

Томас Фуллер

Анализируемые формы номинации позволяют выделить у СУДЬБЫ две ипостаси и соответственно две формы структуриации: как сущности, не зависящей от воли человека, и как сущности, обладающей собственной волей, привышающей человеческую. Второе персонифицировано как жестокое и злое существо, чьи действия применительно к человеку структурируются в форме игры-розыгрыша, игры в "кошки-мышки", где объект-человек выступает в виде жертвы: *судьба играет человеком, человек — игрушка в руках судьбы*. Ср. поэтический пример, близкий к обыденному словоупотреблению, закрепленному паремиологически: "И мы, — что бабочки, что мошки, / Что человеки, что грибы, / Всего лишь жалкие игрушки / В руках безжалостной судьбы" (Игорь Иртеньев).

Данный образ хорошо согласуется с номинацией "положения дел" посредством словосочетания *насмешка судьбы* (окационально: *издевка судьбы, злая шутка судьбы*), так как актуализирует основной признак НАСМЕШКИ — 'акт нанесения ущерба'.

Однако образ жертвы плохо согласуется с относительным оптимизмом *иронии судьбы*. Данное словосочетание шире и богаче по смыслу, чем *игра случая* (ср. (5), (6) и (9)), но имеет с ним общую особенность — воля пациента-человека менее детерминирована, нежели в случае словосочетания *насмешка судьбы*.

(9) Когда Ознобишин находился в тюрьме, Лизу удивила пришедшая на ум своенравная игра случая: вот так же когда-то Кирилл Извеков был отнят у нее тюрьмой.

К. Федин. Необыкновенное лето (ФСРЯ)

В известном смысле метаморфозу (*иронии*) *судьбы* можно объяснить сменой мировоззрения социума, для которого в настоящее время более характерна вероятностная модель существования бытия, чем идея детерминизма.

ИРОНИЯ и ее естественно-языковые классификаторы актуализируют в сочетании с СУДЬБОЙ такой признак ИГРЫ, как 'свобода творения', определяющий импровизационный характер этого вида деятельности. В таком преломлении ИГРУ можно определить как деятельность, совершаемую в рамках правил, но имеющую вероятностный незапрограммированный результат, который может оказаться неожиданным для самих участников игры (ср. буквальное значение лат. *improvisus* — неожиданный, внезапный). Данный признак согласует ИРОНИЮ только с первой ипостасью СУДЬБЫ — независимой от воли человека сущности — и он же оставляет человеку-пациенту возможность относительно оптимистически трактовать некоторые события как следствие импровизации случая. ИГРА берет верх над АКТОМ НАНЕСЕНИЯ УЩЕРБА, поскольку свобода творчества обладает в картине мира непреходящей ценностью.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Вайнрих Х. Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. С. 76—81.
- ² Радзиевская Т.В. Слово судьба в современных контекстах // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991. С. 66.
- ³ Успенский В.А. Что такое парадокс? // *Finitis duodecim lustris*: Сб. ст. к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана. Таллинн, 1982. С. 161.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

СЭ	— Горбачевич К.С., Хабло Е.П. Словарь эпитетов русского литературного языка. Л., 1979.
OSD	— Hornby A.S., <i>Ruse Cristina</i> . Oxford Student's Dictionary of Current English. 1988.
ФСРЛЯ	— Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII—XX в. Новосибирск, 1991.
ФСРЯ	— Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А.И. Молоткова. М., 1987.

РОКОВОЙ И ФАТАЛЬНЫЙ В СИНОНИМИЧЕСКИХ РЯДАХ

О.Ю. Богуславская

Прилагательные, образованные от существительных ряда *судьба, рок, фатум, участь, доля, провидение* и т.п. демонстрируют интересное развитие значений в современном языке, идя по пути дифференциации и спецификации.

Примечательно, что прилагательного от доминанты *судьба* не существует (*судьбоносный* явно стоит особняком). Функционируют прилагательные *роковой, фатальный и провиденциальный*, образованные от довольно редко употребляемых существительных *рок и провидение*, а также от почти не существующего в современном языке *фатум*.

Показалось любопытным исследовать, каким образом наивное представление¹ о судьбе и предопределении отражается в адъективной лексике современного русского языка. Несмотря на формальность (и кажущуюся искусственность) такого ограничения удалось обнаружить некоторые интересные особенности адъективных выражений, не вытекающие прямо из различий между значениями производящих существительных. Будем описывать употребление двух прилагательных, *роковой и фатальный*, поскольку третье прилагательное с близким значением, *провиденциальный*, практически вышло из употребления и встречается только в специальной литературе. Что же касается прилагательных *роковой и фатальный*, то они распространены и их можно встретить даже в газетных текстах.

Синонимические словари² трактуют *роковой и фатальный* как близкие синонимы, однако соотношение этих многозначных слов сложнее.

Существующие толковые словари усматривают у прилагательного *роковой* несколько значений, причем в качестве первого и основного выделяется значение 'предопределенный судьбой, неотвратимый, неизбежный', а в качестве второго — 'решающий, предопределяющий дальнейшие события, переломный' (см., например, словари³). В современном языке эти два значения как бы поменялись местами: прилагательное *роковой* в значении 'переломный' не только употребляется значительно чаще, чем в значении 'неизбежный, предопределенный', но для того, чтобы понять в некотором словосочетании *роковой* как 'предопределенный судьбой, неизбежный', необходима поддержка контекста. Так в примере (1) представлено *роковой* в значении 'переломный', а в (2) — 'предопределенный судьбой, неизбежный, неотвратимый'.

(1) В продолжение многих лет Бернар делил бродячую морскую жизнь великого поэта, не расставаясь с ним до самого рокового отъезда его к доктору Блани, в Париж (И.А. Бунин. Бернар).

(2) ... он [Лужин] ... вдруг спохватившись, с тоской отмечал, что опять недосмотрел, и в его жизни только что был сделан тонкий ход, беспощадно продолжавший роковую комбинацию (В.В. Набоков. Защита Лужина).

У прилагательного *фатальный* в качестве первого значения приводится 'предопределенный судьбой, неизбежный' (см. (3)).

(3) Он [Бланки] ... с маниакальным упорством поднимал знамя заведомо обреченных восстаний. Эта удручающая закономерность фатального крушения его замыслов бросалась в глаза самому Бланки ("Независимая газета", 05.03.92).

(4) ... приобщившись к изящной словесности, [Гоголь] не переставал на себе ощущать груз первородной безграмотности и фатального неумения облекать свои мысли в легкую безыскусственную форму (А. Терц. В тени Гоголя).

Таким образом в один синонимический ряд, а именно в ряд неизбежный, неотвратимый, неминуемый, верный входят прилагательные *фатальный 1* и *роковой 2*. А прилагательное *роковой 1* входит в ряд синонимов *переломный, поворотный, кризисный, критический*, занимая, впрочем, в этом ряду особое положение.

Для описания интересующих нас прилагательных необходимо выделить пять основных компонентов ситуации, которую могут описывать слова этого тематического круга. Это 1) время; 2) личность; 3) соотношение свободы воли личности и объективных закономерностей; 4) важность, существенность трагического положения вещей; 5) оценка будущего положения вещей.

В центральной группе примеров прилагательное *роковой 1* характеризует некоторую динамическую ситуацию⁴, событие или процесс, занимающие определенную точку или отрезок на временной оси. Эта точка (отрезок) — момент перелома, поворота и, чаще всего, момент выбора. На этом отрезке времени или в этой точке возможно влияние свободной воли человека на положение вещей и развитие событий. Но, сделав выбор в этот момент, человек оказывается во власти судьбы, которая и определяет будущее положение вещей. Таким образом употребление *роковой* делит временную ось на три части: соотношение свободы воли и предопределенности до характеризуемого события неопределенно, в переломный момент возможность свободного выбора максимальна, а после события наступает область предопределенности. Заметим, что в обычном употреблении характер этой предопределенности не обязательно связан с судьбой, неумолимым роком, речь может идти и просто от объективных закономерностям, вступающих в силу в поворотный момент: принято роковое решение, которое оказывается неверным и приводит к гибели.



Важность события или процесса, которое характеризуется как роковое, может быть подчас оценена только постфактум: незначительное на первый взгляд, оно может неожиданно для субъекта существенным образом повлиять на дальнейшее. Отсюда частые сочетания типа *роковая мелочь; и должно же было так случиться, что этот пустяк оказался роковым; роковое совпадение*.

(5) Вдруг в КВЧ — письмо Тэнно от матери. Да, именно в этот день. Сколько этих роковых совпадений могут вспомнить арестанты? (А.И. Солженицын. Архипелаг ГУЛАГ).

Именно кажущаяся незначительность событий или процессов, невозможность для человека заранее предугадать их последствия часто бывает причиной того, что роковые шаги бывают сделаны, хотя от них как будто бы нетрудно было бы отказаться. Впрочем, вопрос о том, захотел бы герой отказаться от соответ-

вующих шагов или решений, связан с оценкой им будущего положения вещей. На первый взгляд эта оценка всегда отрицательна: роковые шаги приводят к гибели — будь то катастрофа, физическая смерть или нежелательная захоронная участь. Тем не менее, представляется близкой точка зрения, согласно которой отрицательная оценка в значении лексемы *судьба* не включается. Хотя *роковой* / еще более тесно, чем существительное *судьба*, связывается с представлениями о катастрофах, гибели, нельзя сказать, что будущее положение вещей при употреблении *роковой* всегда оценивается только отрицательно.

(6) *Мечтая о посвящении в рыцари, о роковом, как первое причастие, ударе палашом по плечу коленопреклоненного юноши с распущенными волосами, я чувствовал, как у меня мурашки бегут по телу* (И.А. Бунин, Жизнь Арсеньева).

(7) *Вообще и по сей день я не знаю назначения той комнаты, в которой состоялось роковое свидание* (М.А. Булгаков. Театральный роман).

Роковое свидание в примере (7) из "Театрального романа" действительно приводит героя в конечном счете к гибели, даже к самоубийству, т.е. к "плохому концу", но выбор, который он совершает, отправляясь на это свидание, — это возможность выполнить свое предназначение, встать на путь, быть может трагический, но такой, от которого не только нельзя, но и не следует уклоняться.

Существительное, непосредственно характеризующееся прилагательным *роковой*, не обязательно само по себе обозначает событие или процесс. Часто это подразумеваемое событие манифестируется словом со значением отрезка времени:

(8) *В его лице я рыцарству верна, / — Всем вам, кто жил и умирал без страха! — / Такие — в роковые времена — / Слагают стансы — и идут на плаху* (М.И. Цветаева. С.Э.).

(9) *Прощай, лазурь преображенная / И золото второго Спаса. / Смягчи последней лаской женскую / Мне горечь рокового часа* (Б.Л. Пастернак. Август).

Событие или процесс могут быть представлены названием участника ситуации, занимающего в нем важное место:

(10) *Раз робко заглянула Наташка в ее спальню, увидела роковое зеркальце в серебряной оправе — и сладостно прихлынули к ее сердцу все ее прежние страхи, радости, нежность, ожидание стыда и счастья* (И.А. Бунин. Суходол).

(11) *Ощутил он себя лишь за углом, на Владимирской улице, с головой, втянутой в плечи, на ногах, которые его несли быстро от рокового угла Прорезной, где кондитерница "Маркиза"* (М.А. Булгаков. Белая гвардия).

Распространены и пространственные метафоры:

(12) *Обсуждение этой темы порой достигает драматического накала — когда кажется, что вот-вот оборвутся все нити взаимных симпатий, что любые отношения сделаются далее невозможными... И все же оба [В.В. Розанов и М.О. Гершензон] удерживаются у роковой черты: этот разговор нужен обоим корреспондентам...* (В. Проскурина. Темный лик В.В. Розанова).

Как уже было отмечено, *роковой* в этом основном для современного языка значении 'решающий, предопределяющий дальнейшие события, переломный' не может быть признано синонимом *фатальный*: они соотносятся скорее как конверсивы (*предопределяющий* — *предопределенный*). Встречаются, правда, неаккуратные употребления *фатальный* в контекстах, явно требующих прилагательного *роковой*. Приведем только один характерный пример. В одном из переводов

английского романа В.В. Набокова при описании колебаний героя над постелью умирающего минута промедления характеризуется как фатальная:

(13а) *Шепнуть ли слово, которое сокрушит уютное безмолвие нашего разума? Да, шепнуть. — Но минута сомнения оказалась фатальной, человека не стало* (В.В. Набоков, пер. С. Ильина. Подлинная жизнь Себастьяна Найта).

Несомненно, что автор имеет в виду не предопределенность колебаний и промедления судьбой, а то, что эти колебания переломили течение событий. В этом контексте уместнее *роковой*, как это и имеет место в другом русском переводе:

(13б) *Шепнуть ли слово, которое расколет уютную тишину нашего рассудка? Шепнуть. — Но минута сомнения оказалась роковой: он умер* (В.В. Набоков, пер. А. Горьнина и М. Мейлаха. Истинная жизнь Себастьяна Найта).

Прилагательные *фатальный* и *роковой* 2 входят в качестве близких синонимов в другой ряд: *неизбежный, неотвратимый, неминуемый, верный*, причем они стоят в этом ряду несколько особняком. Ср. следующие примеры:

(14) *Страсть сына к шахматам так поразила его, показалась такой неожиданной и вместе с тем роковой, неизбежной, ...* (В.В. Набоков, Защита Лужина).

(15) *Объяснения тут более или менее безразличны именно потому, что существом и центром сплетенья служит здесь то, чего никак объяснить нельзя, и наша одинаковая фатальная подчиненность этой необъяснимости* (Б.Л. Пастернак. Письма).

Прилагательные *роковой* и *фатальный*, в отличие от прочих членов ряда, имеют дополнительный компонент значения 'благодаря судьбе'. Остальные члены ряда нейтральны по этому признаку. Этот компонент значения помещается в фокус внимания в тех случаях, когда прилагательные характеризуют явления или события, реализованность (или обязательная реализуемость) которых утверждается другими средствами: так *неизбежность, предопределенность* — явления, обязательно имеющие место, поэтому их могут характеризовать *роковой* и *фатальный*, а прочие члены ряда в подобном контексте неприменимы:

(16) *Хотя царство бюрократии, фразы, идеологии, конформизма, некомпетентности имеет устрашающие размеры, на нем, согласно Ильфу и Петрову, мир не замыкается. Рост этих феноменов не является фатальной необходимостью и не подрывает веры в социализм как торжество разума, справедливости и свободы* (Ю. Щеглов. Романы И. Ильфа и Е. Петрова).

(17) *Отец посмотрел за азартным боем и "нехорошую игру" запретил. Однако через несколько месяцев, дома, я с фатальной предопределенностью вернулся к ней и продолжал играть до семнадцати лет* (Д. Галковский. Бесконечный тупик).

Для прилагательного *роковой* 2 характерны тавтологические употребления с существительными ряда *судьба, доля, участь*. В этом круге употреблений *роковой* 2 всегда привносит указание на отрицательную оценку будущего положения вещей. *Фатальный*, как и прочие члены ряда, в этих случаях не употребляются.

(18) *Есть нечто соблазнительное, как пропасть, в его [Пушкина] роковой участи, да и сам он чувствовал, что с роком у него были и будут особые счета* (В.В. Набоков. Дар).

(19) *Эта судьба роковая — сесть самим, не так уж редка для голубых кантов, настоящей страховки от нее нет, но почему-то они плохо ощущают уроки прошлого* (А.И. Солженицын. Архипелаг ГУЛАГ).

Роковой 2, в отличие от *фатальный*, может характеризовать только статические, а не динамические ситуации. Оно трактует неизбежность данной ситуации, ее предопределенность судьбой. Идеи членения временной оси здесь нет, влияния свободной воли исключается. Прилагательное *фатальный* при существительных, обозначающих статические ситуации, может быть заменено на *роковой* без изменений смысла.

(20) Так что уж и не знаю, радоваться или плакать следует по поводу фатальной <= роковой> преданности народа социализму, при котором он никогда не жил ("Известия", 5.11.1990).

Однако если определяемое существительное может быть проинтерпретировано как манифестирующее динамическую ситуацию, то замена *фатальный* на *роковой* приводит к изменению смысла, так как в таком контексте *роковой* может быть употреблено только в своем первом, основном значении. Например, *фатальная дуэль* — это дуэль, которую нельзя было избежать, а ее исход может быть произвольным, в том числе благополучным для героя, на точку зрения которого мы становимся, а *роковая дуэль* — это дуэль, которая переломила ход событий, и которую, быть может, следовало бы предотвратить. Ср. также пример (21), в котором замена *роковой* на *фатальный* невозможна, так как бессмысленно говорить о причине фатальной, т.е. предопределенной судьбой, дуэли:

(21) В "Столе находок" есть намек на неясное чувство горечи, испытанное им, когда отец вновь счастливо женился, — чувство, переросшее в истуленное обожание, когда он узнал о причине роковой дуэли (В.В. Набоков, пер. А. Горянина и М. Мейлаха. Истинная жизнь Себастьяна Найта).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ О наивной картине мира и ее отражении в лексике см. Апресян Ю.Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика. Вып. 28, 1986. С. 5—33, а также: Апресян Ю.Д. О новом словаре синонимов русского языка // Изв. Ан. Серия литературы и языка, 1992, № 1.
- ² Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка. М., 1969.
- ³ Словарь русского языка: В 4 т. М., 1988; Словарь языка Пушкина. М., 1956—1961.
- ⁴ Различая семантические типы ситуаций, мы используем терминологию Е.В. Падучевой — см.: Падучева Е.В. Семантические типы ситуаций и значение *всегда* // Семиотика и информатика. Вып. 24. М., 1985. С. 96—116.

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МИРАХ



СУДЬБА У ШЕКСПИРА

А.И. Полторацкий

Концептуальный аппарат, которым пользуются, рассуждая о судьбе, шекспировские персонажи, отчетлив и прост. Его состав ограничен всего тремя словами / понятиями: FATE (ед. ч. 45, мн. ч. 15), DESTINY (ед. ч. 22, мн. ч. 7) и FORTUNE (ед. ч. 391, мн. ч. 124). Причем, как можно видеть, значительным количественным преимуществом обладает среди них последнее (515 vs. 89). Преимущество у него к тому же не только количественное. FATE и DESTINY, будучи в текстах произведений Шекспира точными синонимами, соотносятся в своих контекстах и в сюжетах с весьма ограниченным набором референтов. Это, прежде всего, смерть (казнь, гибель в бою или на поединке, убийство, несчастный случай и т.п.), реже — вступление в брак, а также супружеская измена ("рога"). В отдельных случаях и тот и другой синоним подразумевают вообще участь, выпавшую на долю, например, Дездемоны, Марка Антония или Макбета. В отличие от них FORTUNE, слово, употребляемое у Шекспира в трех значениях: (1) "судьба", (2) "успех, удача" и (3) "богатство, (крупное) состояние", в первом своем значении соотносится с самыми разнообразными обстоятельствами сюжетной и сценической биографии того или иного персонажа. Например, рождение вне брака (Эдгар в "Короле Лире") или не дошедшее до Ромео письмо с предупреждением о мнимой смерти Джульетты, или платок Дездемоны, найденный Эмилией, и т.д. Все эти обстоятельства разнообразны настолько, что их не удастся объединить в какие-либо тематические группы, за исключением, пожалуй, побед и поражений (обычно частного характера) в многочисленных битвах хроник и трагедий. Однако эти обстоятельства объединимы в целом, поскольку все они обладают одним и тем же свойством, а именно — фиксируют в восприятии читателей и зрителей перипетии сюжета. Вероятно поэтому, FORTUNE и употребляется гораздо чаще, чем FATE и DESTINY. И если и FATE и DESTINY всегда предполагают нечто необратимое, некий исход, то FORTUNE в каждом единичном случае отмечает в личной судьбе персонажа лишь какую-то ее превратность.

Все три понятия в текстах Шекспира бывают, как это принято в общеевропейской традиции, персонифицированы. Во множественном числе DESTINY во всех семи случаях такового употребления, а FATE в двенадцати случаях из пятнадцати прямо обозначают трех сестер, богинь судьбы, прядущих и обрывающих нить человеческой жизни (общеевропейское употребление). В единственном же числе FATE персонифицировано тем или иным способом в половине своих контекстов, DESTINY — лишь в одной четвертой (мера персонифицированности является одним из основных различий в употреблении этих си-

нонимов у Шекспира). Персонификация их обеспечивается в первую очередь тем, что в предложении они выступают как обращение, часто в сопровождении вокативного междометия и повелительного наклонения. Характерно, что для них нельзя установить потенциальный грамматический род или пол, так как ни в одном из их контекстов нет соотносенного с ними личного местоимения третьего лица или каких-либо других показателей рода / пола. Иная картина обнаруживается в персонификациях понятия FORTUNE (≈ 150 контекстов). Не только потенциальный род (местоимение *she*), но и принадлежность к женскому полу вполне определенно декларируются здесь в более чем достаточном количестве случаев. Этого и можно было ожидать от данного слова ($< \text{фр. fortune} < \text{лат. fortuna / Fortuna}$), причем в английском языке форма как нарицательного существительного (*fortune*), так и имени собственного римской богини (*Fortune*) одна и та же.

Совпадению форм соответствует также совпадение семантического объема данного понятия, с одной стороны, и, с другой — содержательного объема тех функций, которыми наделяли данное божество: счастье, случай, удача, а также (*sic!*) "судьба сегодняшнего дня"¹. По этой (главным образом) причине во многих контекстах, где персонифицируется данное понятие, невозможно бывает со всею определенностью решить, что же или, вернее, кто же в них имеется в виду (показателен в этом отношении разноречивость с прописными и строчными буквами в написании данного слова в разных современных изданиях сочинений Шекспира). Как бы там ни было, но совокупности всех персонификаций понятия (концепта) FORTUNE свойственна та последовательность, которой неизменно отличается концептуальное мышление великого драматурга и его эпохи, и в корпусе этих персонификаций явно проступают черты единого образа. Условно назовем его образом "Судьбы / Фортуны". И коль скоро описания, составляющие его, принадлежат неизменно прямой речи, то, рассматривая их как своего рода свидетельские показания персонажей, можно попробовать сконструировать для такого условного образа нечто, что во французской юридической практике удачно называют "*portrait-robot*" — "портрет-робот", название, которое подчеркивает как условность представляемого подобным способом образа, так и искусственность его конструирования.

В "Генрихе V" дан непосредственный портрет богини, ее изображение как таковое. Его описывает один из комических персонажей, Флюэллен, капитан королевской армии, валлиец, не вполне уверенно говорящий по-английски.

Fluellen. ...Fortune is painted blind, with a muffler afore her eyes, to signify to you that Fortune is blind. And she is painted also with a wheel to signify to you — which is the moral of it — that she is turning and inconstant and mutability and variation. And her foot, look you, is fixed upon a spherical stone, which rolls and rolls and rolls. In good truth, the poet makes a most excellent description of it; Fortune is an excellent moral [H5, 3, 06, 28—36]².

Флюэллен. ...Фортуну изображают слепой, с повязкой на глазах, чтобы показать, что она слепая; затем ее изображают с колесом, чтобы показать вам — и в этом заключается мораль, — каков у нее нрав: она неустойчива, непостоянна, ненадежна и вечно меняется, она стоит — как бы это сказать — ногами на круглом камне, и камень тот катится себе и катится. По правде говоря, поэт превосходно описывает Фортуну. Какая здесь прекрасная мораль (пер. Е. Буровой)³.

Какому именно поэту принадлежит приведенное капитаном описание, осталось неизвестным, но один из таких поэтов — ПОЭТ (POET), персонаж "Тимона Афинского", пересказывая Тимону свое произведение, дает (предвосхищая судьбу Тимона) сходный портрет богини, добавив к нему некоторую динамику (TIM, 1, 01, 64—89). Поэт помещает трон Фортуны на вершину горы, откуда эта царственная особа (*this sovereign lady*) "своей белоснежной рукой" (*with her ivory hand*) "притягивает к себе (*wafts to her*)" того, кто на данный момент успел опередить в подъеме к ней своих соперников. Однако в "настроении" богини наступает перемена (*her shift and change of mood*), и она "пинком ноги отшвыривает своего прежнего возлюбленного вниз" (*spurns down her late beloved*). Мораль здесь определена та же.

"Что ж, если Фортуна — женщина, то она... (*Well, if Fortune be a woman...*)", — говорит один из персонажей "Венецианского купца" (MV, 2, 01, 161), но никаких сомнений именно в этом у всех других шекспировских персонажей не возникает (на что уже указывалось выше). Более того, женские атрибуты и даже женское естество не только у богини, но и в обобщенном образе Судьбы / Фортуны, они постоянно акцентируются высказываниями, подобными следующему:

Queen . . .methinks
Some unborn sorrow, ripe in fortune's womb,
Is coming towards me; (R2, 2, 02, 10)

Королева . . . Мне мнится, что некое не родившееся еще горе созрело в чреве у судьбы и приближается ко мне⁴;

Какою же от высказывания к высказыванию, от произведения к произведению предстает перед нами эта женщина? Все здесь зависит от точки зрения высказывающихся, согласно которой их можно поделить на две неравные группы: довольные и недовольные. Довольные своим уделом пребывают, естественно, в явном меньшинстве.

Соответственно скуден в описании Судьбы / Фортуны у довольных ею их словесный репертуар. Дважды использован один и тот же эпитет-прилагательное "щедрая" (*bountiful*), есть несколько эпитетов-приложений: "прекрасная богиня" (*the fair goddess*), "славная деваха" (*a good wench*), "хорошая хозяйка" (*a good housewife*), "моя царица" (*my sovereign*) и упоминающийся уже перифраз — "эта царственная особа" (*this sovereign lady*). Несколько раз Фортуна награждает при обращении к ней титулом "госпожа": "*Lady Fortune*", "*O, Lady Fortune!*" и т.д. Однако Просперо в "Буре" дает ей этот титул лишь на время: "Сейчас — говорит он, ты дорогая моя госпожа (*Now my dear Lady* — TMP, 1, 02, 179)" Сходная оговорка имеется и в "Венецианском купце":

Antonio. For herein Fortune shows herself more kind
Than is her custom... (MV, 4, 01, 264)

Антонио. Ибо в данном случае Фортуна добрее ко мне, чем это у нее в обычае...

("доброта" Фортуны здесь, между прочим, сомнительного свойства; Антонио говорит далее, что, потеряв жизнь вместе с вырезанным фунтом мяса, он избежит угрозы разорения и нищеты в старости).

Обильнее и разнообразнее набор эпитетов у недовольных своей судьбой: "бесчестная (*crooked*), "яростная" (*outrageous*), "грубая" (*harsh*), "наисуровейшая" (*most ungentle*), "нечестно поступающая" (*ill-dealing*), "свирепая и язвительная" (*fierce and keen*), "норовистая" (*skittish*), "своенравная" (*wayward*) и "злая" (*malicious*, фр. *méchante*); упоминаются, кроме того, ее "упрямство" (*stubbornness*), а также "злоба / злость / озлобленность / злорадство" (*malice, malevolence, spite*). В эпитетах-приложениях и перифразах Судьба / Фортуна у недовольных ею уже никак не "lady", а "твой враг" (*thy foe*), "явный враг" (*visible an enemy*), "вероломная нахалка" (*the false hussy*), "проклятая вертушка" (*cursèd fickle dame*) и (виртуозный по оформлению образ в одном из сонетов):

The guilty goddess of my harmful deeds (SON, 111, 2) .

Богиня, виновная в тех моих поступках, коими я причинил себе ущерб...

Преобладающим же в отрицательных отзывах об этом женском образе оказывается самое сильное оскорбление, которое только можно нанести женщине. Оно конкретизируется синонимами: "развратница" (*strumpet*), "потаскушка" (*giglot*), а также — в песне Шута в "Короле Лире" — самым крепким из них "whore":

Fortune that arrant whore

Ne'er turns the key to th'poor (LR, 2, 02, 227)

Судьба <Фортуна>, эта отъявленная шлюха, никогда не повернет ключа для бедняков...

Распутство Судьбы / Фортуны констатируется не только брошенными случайно или попутно замечаниями. Это — тема, и она бывает разработана и даже привязана к сюжету. Вот как осмысляет, например, происходящее мать юного претендента на английский трон в "Короле Иоанне":

Constance. ...at thy birth, dear boy,

Nature and Fortune joined to make thee great.

Of Nature's gifts thou mayst with lilies boast,

And with the half-blown rose. But Fortune, O,

She is corrupted, changed, and won from thee:

Sh'adulterates hourly with thine uncle John,

And with her golden hand hath plucked on France

To tread down fair respect of sovereignty,

And made his majesty the bawd to theirs.

France is a bawd to Fortune und King John,

That strumpet Fortune, that usurping John. (JN, 2, 02, 51—61)

Ле ди Констанция. ...при твоём появлении на свет, милый мальчик, объединились Природа и Фортуна, чтобы создать тебя великим. Дарами от Природы ты можешь поспорить с лилиями и с распускающейся розой. Однако же Фортуна... О, ее развратили, переубедили и отвоевали у тебя. Она каждый час прелюбодействует с твоим дядей Иоанном и своей золотой рукой вытащила короля Франции, чтобы он пограл законное почтение к верховной власти, и превратила его величество в их сводника. Король французский — сводник у Фортуны и короля Иоанна. Эта развратница Фортуна! Этот узурпатор Иоанн!

Добро, которое исходит от Судьбы / Фортуны символизируется обычно (общеевропейский образ) ее "улыбкой" (*smile*). Однажды этому образу дана любопыт-

ная глагольная детализация:

... fortune at you

Dimpled her cheek with smiles. (TNK, 1, 01, 65)

... щеки судьбы покрывались ямочками, когда она вам улыбалась.

Но блага Судьбы / Фортуны упоминаются, опять-таки, нечасто. Помимо "улыбок" они включают всего лишь: "дар" (*gift*), "трофеи" (*booties*), и "награды" (*rewards*). И сами блага могут прийти, как говорит о том Генрих IV (2-я часть одноименной хроники), чересчур поздно:

King Henry. "And wherefore should these good news make me sick?

Will fortune never come with both hands full,

But write her fair words still in foulest letters?

She either gives a stomach and no food —

Such are the poor in health — or else a feast,

And takes away the stomach — such are the rich,

That have abundance and enjoy it not.

I should rejoice now at this happy news,

And now my sight fails, and my brain is giddy.

O me! Come near me now; I am much ill" (*he swoons*)

(2H4, 4, 03, 102—111)

Король Генрих. "Но почему же от этих добрых вестей я чувствую себя так плохо? Неужто судьба не приходит никогда с тем, чтобы обе руки у нее были полны, а всегда пишет красивые слова корявейшими буквами? Она либо дает желудок и не дает еды — таковы наделенные здоровьем бедняки. Либо же она устраивает вам пир и отнимает желудок — таковы богачи, владеющие избытком и не могущие им насладиться. Мне бы сейчас обрадоваться этим счастливым известиям, а у меня темно в глазах и кружится голова. Ой-ой, скорей ко мне, мне очень плохо" (*теряет сознание*).

Зло, причиняемое Судьбой / Фортуной, антонимически символизируется ее "насупленными бровями" (*frown-s*) и соответствующим действием "хмурить брови" (*to frown*). Этим она выражает свое неудовольствие (*displeasure*), за чем могут последовать: ее "ярмо" (*yoke*), "тяготы" (*crosses*) и разного рода "удары" (*strokes, blows, buffets*), к которым примыкают "пращи и стрелы" (*the slings and arrows*) и "залп" (*shot*). Она способна также "жестоко исцарапать" (*cruelly scratched me*) и, как уже рассказывалось выше (с. 257), "дать пинка ногой".

Что же остается делать? Выход, как полагают, один — уповать на "непостоянство" (*fickleness*) "ее капризного благородия" (*her humorous ladyship* — JN, 3, 01, 46) и ждать, пока она не "устанет причинять зло" (*till fortune, tired with doing bad* — PER Sc, 5, 37). Только на это рассчитывает, например, Джульетта в минуту рокового расставания с Ромео.

Juliet (*pulling up the ladder and weeping*).

O fortune, fortune, all men call thee fickle.

(...) Be fickle, fortune,

For then I hope thou wilt not keep him long,

But send him back. (ROM, 3, 05, 60—64)

Дж у л ь е т т а (*втаскивая веревочную лестницу и рыдая*).

О судьба, судьба, все называют тебя непостоянной. (...) Будь же, судьба, непостоянной, тогда я смогу надеяться на то, что ты не станешь долго удерживать его и пришьлешь обратно.

В непостоянстве Судьбы / Фортуны состоит "мораль" ее развернутых изображений (с. 256—257), эпитет "непостоянная" (*fickle*) прилагается к ней отнюдь не однократно, сюда же можно добавить и такой эпитет, как "tott'ring" (идущая неверной походкой) и такой ее "титул", как "преходящая" ("*Fortune, whose title is a momentary*" — TNK, 5, 06, 17).

Непостоянство, а в еще большей степени видимый произвол Судьбы / Фортуны, объясняют не только ее капризным женским нравом. В развернутом изображении богини в "Генрихе V" (с. 256) она сразу же и прежде всего предстает как "слепая" (*blind*) или, что точнее, "невидящая", поскольку здесь же упоминается и "повязка у нее на глазах". Такая характеристика, однако, дана Судьбе / Фортуне лишь в отдельных редких случаях, трижды мимоходом и один раз (помимо упомянутого) с мотивировкой. Ее приводит один из претендентов на руку Порции в "Венецианском купце" (который может добиться своего, если угадает, в каком из трех ларцов находится портрет этой богатейшей невесты):

М о г о с с о . If Hercules and Lichas play at dice
Which is the better man, the greater throw
May turn by fortune from the weaker hand.
(...)

And so may I, blind Fortune leading me,
Miss that which one unworthier may attain,
And die with grieving. (MV, 2, 01, 32—38)

К о р о л ь М а р о к к о . Когда бы Геракл и Лик разыгрывали в кости, кто из них человек более достойный, то большее число могла бы кинуть по случаю (дословно: благодаря судьбе) рука слабейшего. (...)

Так и со мной — ве́домый невидящей Фортуной я могу упустить то, чего может добиться недостойный, и помру от горя.

Это был, образно выражаясь, взгляд со своей колокольни. Иная интерпретация творимого Судьбой / Фортуной дается при взгляде со стороны, например в оценке той поистине парадоксальной ситуации, которая сложилась к концу трагикомедии "Два благородных родича" (последнее по дате публикации произведение Шекспира, написанное им совместно с Джоном Флетчером задолго до публикации). Герои этой драмы Арсит и Паламон, друзья и родственники, придворные Тезея, герцога Афин, влюбились оба в его невестку. Конфликт решается на поединке, причем тот, кто проигрывает — им оказался Паламон — должен быть казнен. Когда Паламон кладет голову на плаху, приходит известие о несчастном случае: выигравший поединок Арсит упал с лошади и смертельно ранен. Умирая, он уступает свою возлюбленную другу. Итог происходящему подводит герцог:

T h e s e u s . Never fortune
Did play a subtler game — the conquered triumphs,
The victor has the loss. Yet in the passage
The gods have been most equal. Palamon,

Your kinsman hath confessed the right o'th'lady
Did lie in you, for you first saw her and
Even then proclaimed your fancy. (TNK, 5, 06, 112—118)

Т е з е й. Нет, никогда еще судьба не разыгрывала более хитроумной игры — торжествует побежденный, теряет победитель. Однако в этой перестановке боги были более чем справедливы. Паламон, твой родич признался, что права на даму принадлежат тебе, так как ты первый увидел ее и тут же возвестил о своем чувстве.

Судьба / Фортуна, таким образом, не всевластна. Сходная идея содержится и в афоризме, которым заключает свой краткий монолог и свою сцену один из персонажей "Цимбелина":

P i s a n i o . All other doubts, by time let them be cleared:
Fortune brings in some boats that are not steered. (СУМ, 4, 03, 45—46)

П и з а н и о. Что же до остальных моих сомнений,
пусть прояснит их время — судьба (Фортуна?)
выпускает корабли, которыми никто не управляет.

Здесь, однако, следует напомнить, что эти выпускаемые Судьбой /Фортуной корабли суть лишь перипетии разыгрывающейся драмы (в прямом и в переносном смысле), финал же, по-видимому, придумывает не она. А кто?

Ответ дает, например, злосчастный Генрих VI (3-я часть одноименной хроники):

K i n g H e n r y . But, Warwick, after God, thou sett'st me free,
And chiefly therefore I thank God and thee.
He was the author, thou the instrument.
There fore, that I may conquer fortune's spite
By living low, where fortune cannot hurt me,
And that the people of this blessed land
May not be punished with my thwarting stars,
Warwick, although my head still wear the crown,
I here resign my government to thee,
For thou art fortunate in all thy deeds. (ЗН6, 4, 07, 16—25)

К о р о л ь Г е н р и х. Но, Варвик, по воле Бога ты меня освобождаешь. И в первую очередь потому я благодарю Бога и тебя. Он — автор, ты — орудие. И вот, чтобы преодолеть неприязнь судьбы, живя тихонько там, где судьба не будет в состоянии причинить мне вред, и так, чтобы народ нашей благословенной страны не был бы наказан тем, что звезды мне противодействуют, Варвик, хотя на голове у меня все еще корона, сим я передаю бразды правления тебе, поскольку ты во всех своих деяниях удачлив (fortun / e / ate).

Есть, следовательно, воля свыше, Бога или богов, которая предопределяет тот или иной исход, и есть разного рода превратности — милости и козни — Судьбы / Фортуны. Последовательность и совокупность таких превратностей, их, если угодно, арифметическая сумма являет собой для шекспировского персонажа не что иное, как его личную судьбу. И выражается данная точка зрения предельно просто — посредством множественного числа, конечно не от имени собственного (*Fortune*), а от нарицательного существительного (*fortunes*).

Множественная форма *fortunes* (когда она не предполагает по контексту значения "богатство") обозначает каждый раз "судьбу" как все, что у человека было, есть и будет.

Это имеет в виду Джульетта, обращаясь к своему избраннику:

Juliet. And all my fortunes at thy feet I'll lay. (ROM, 2, 01, 189)

Джульетта. И всю свою судьбу я положу к твоим ногам.

Это имеет в виду и Дездемона, говоря о своем избраннике:

Desdemona. And to his honours and his valiant parts
Did I my soul and fortunes consecrate. (OTH, 1, 03, 253—254)

Дездемона. Его чести и его воинской доблести я посвятила душу и свою судьбу.

Это имеет в виду, говоря о Клеопатре ее избраннику, и внучу царицы:

Mardian. No, Antony,
My mistress loved thee, and her fortunes mingled
With thine entirely. (ANT 4, 15, 24)

Мардиан. Нет, Антоний, моя госпожа тебя любила и свою судьбу смешала с твоей целиком.

Это, наконец, имеет в виду в приписываемом Шекспиру монологе из трагедии "Сэр Томас Мор" ее главный герой, он же говорит нам и о том, кто, по его убеждению, правит нашими судьбами:

More. It is in heaven that I am thus and thus,
And that which we profanely term our fortunes
Is the provision of the power above,
Fitted and shaped just to that strength of nature
Which we are born withal. (STM, III, 1—5).

Мор. Все, чем бы я ни являлся, все, что бы со мною ни происходило — все это на небесах. А то, что мы именуем по своему невежеству нашей судьбой, есть провидение верховной власти, точно подогнанное и прилаженное к той природной силе, с которой мы родимся на свет.

Таковы рассуждения о судьбе персонажей Шекспира и таков тот концептуальный аппарат, с которым они появляются на сцене, который дан им заранее, уже готовый, для осмысления происходящего. Много больше и много интереснее может сказать и о их личных судьбах и о судьбе вообще, что бы под этим ни подразумевалось, происходящее с ними.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 571.

² Нумерация стихов дается по последнему оксфордскому изданию полного собрания сочинений Шекспира: *Shakespeare W. The Complete Works*. Clarendon Press. Oxford, 1988.

³ Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1959. Т. 4. С. 424.

⁴ Здесь и далее построчный перевод выполнен автором статьи.

ЛИНИЯ ГАМЛЕТА, ИЛИ ГЕРОЙ ДРАМЫ ПЕРЕД ЛИЦОМ РОКА

Т.К. Шах-Азизова

Современный театр, свободно чувствующий себя во времени и пространстве, в любых измерениях бытия (и даже небытия), давно научился воскрешать то, что мы называем Судьбой или Роком — и зрителя приучил к тому же. Явления Рока, теряя свою таинственность и грозную силу, вошли в сценический обиход, перестали поражать и пугать, равно как и вне театра сделались свойством нашего повседневного мышления. Рок признан, привычен, как аксиома, что, разумеется, нельзя отнести лишь на счет театра, но всей окружающей его, творщей его жизни. В том числе, и от того отношения к Року, которое выработал человек.

Все это не вдруг стало таким. Как и другие коренные понятия бытия, понятие Судьбы всегда было многозначным, дискуссионным, изменчивым. В разных трактовках она выглядела то могучей стихийной силой, то тихой заводью быта; то отдалялась от человека, как безразличный фон его жизни, то вступала с ним в отношения действительные и прямые, совершая некий акт высшей справедливости, возмездия и вознаграждения.

При всем обилии решений было и нечто неизменное и неоспоримое: Судьба, Рок — это предопределенность, каковы бы ни были их истоки, божественные или земные. Судьба невидима, не материальна, не подвластна усилиям человека. На первый взгляд это должно противоречить природе театра, где все наглядно, хотя бы ощутимо, самые отвлеченные идеи материализуются, а потустороннюю силу можно наблюдать, осязать или хотя бы почувствовать ее присутствие, "магию".

Противоречия все же нет. Идея Рока имманентна театру, их возраст сопоставим — оба рождались из одного источника, мифологического сознания древних. Недаром воплощения этой идеи в античной драматургии и театре обладали такой первозданной и законодательной силой, формируя представления людей на всех уровнях мышления, от философского до обыденного.

Идее Рока вообще "показано" воплощение, в ней заключен мощный образный потенциал. Отсюда ее персонификация разных времен и у разных народов, будь то греческие мойры, скандинавские норны или русское Горе-Злосчастье. Рок оживал в аллегориях и символах сцены, как бы они ни были наивны и условны — впрочем, то и другое, условность и наивность, в равной мере свойственны и театру, и все тому же мифологическому сознанию. Кроме того, Рок — активная сила, вступающая в определенные отношения с человеком, — наделен механизмом действия, конфликта, игры, необходимых для театра. Какую бы личину ни принимал Рок, как бы ни вел себя человек — героически или стойчески, смиренно или агрессивно, — между ними складывалась драматическая коллизия, основа основ театра.

Тема Рока сопровождает театр в течение всей его долгой истории, то становясь доминантой, то отходя на второй план или вовсе вытесняясь под напором самоуверенного волюнтаризма, но затем возвращаясь вновь. Эти приливы и

отливы, паузы и модификации могут многое сказать о самой эпохе, ее психологии и движущих силах, как говорит о своем времени участь героев Эсхила или Шекспира.

В театре существуют разные модели вечной коллизии. В одной из них человек сталкивается с могучей силой, все решающей за него, — это модель античности. В другой он действует свободно, и формирует свою жизнь, и отвечает за нее сам, но как бы в присутствии Рока — это модель Шекспира. Бывает также, что Рока нет, он даже не подразумевается, и драматическая коллизия, теряя глубину и масштаб, сужается до частного случая; примеров тому немало, но не они являются предметом данной статьи.

В пору античности, когда понятие Рока было отнюдь не абстрактным, напротив — дышало реальностью, эта коллизия несла в себе заряд огромной трагедийной энергии. Герои Эсхила или Софокла, целеустремленные, сильные личности, непреднамеренно и фатально сталкивались с волей богов. Крах и гибель героя были не столько возмездием за его вину, сколько знаком неотвратимости Рока. Конфликт возникал неизбежно, уже от одного того, что каждая из сторон выполняла свое предназначение.

В театре Шекспира все знают о Роке, как о конце земной жизни, о воздаянии за зло, о законах мироздания и истории. Однако Рок не становится действующим лицом, — он лишь условие действия, борьба же разворачивается между человеком и человеком. Монах Лоренцо в "Ромео и Джульетте" знает:

Таких страстей конец бывает страшен,
И смерть их ждет в разгаре бытия¹.

Но судьбу веронских любовников определяют они сами, сила их страсти, несовместимая с другой и тоже реальной силой — застарелой враждой семейств.

Шекспировские пьесы полны предчувствий, примет того, что должно случиться, странных существ, явившихся из древних поверий, как ведьмы-вещуньи в "Макбете". Но и те не более чем вестники Рока, посредники между ним и людьми — сами они Рок не представляют и не творят. Герой же действует самостоятельно и за все платит сполна. При этом возрастает значение того, что позже будет названо нравственным выбором, — позиции героя. Морализм Шекспира, о котором не всегда помнят, сказывается в этом прежде всего. К античному "страху и состраданию" добавлены дистанция, анализ, оценка. Формулирует проблему принц Датский в своем знаменитом монологе.

Быть или не быть — таков вопрос;
Что благородней духом — покоряться
Працам и стрелам яростной судьбы
Иль, ополчась на море смут, сразить их
Противоборством?...²

Дана альтернатива: покорность или сражение. Первый вариант как будто представлен Горацио, удостоенным похвалы принца.

...ты человек,
Который и в страданиях не страдает
И с равной благодарностью приемлет
Гнев и дары судьбы; благословен,

Чья кровь и разум так отраднo слиты,
Что он не дудка в пальцах у Фортуны,
На нем играющей...³

Покорность, как видим, не безусловна — человек не раб Фортуны и в любой ситуации может сохранить достоинство. Сам Гамлет, вынуждаемый к варианту сражения, не хочет безоговорочно принять его, и долгая цепь колебаний вошла в характеристику принца. "Оговорка" же состоит в том, что вплоть до кроваво-действенного финала он предпочитает не обычную открытую схватку, но скорее противостояние.

В отношении к собственной участи Гамлету присущ стоицизм, отмеченный каким-то царственным легкомыслием — не безрассудством, но мудростью: "...нас не страшат предвестия, и в гибели воробья есть особый промысел. Если теперь, так, значит, не потом; если не потом, так, значит, теперь; если не теперь, то все равно когда-нибудь; готовность — это все. Раз то, с чем мы расстанемся, принадлежит не нам, так не все ли равно — расстаться рано? Пусть будет"⁴.

Герой шекспировской драмы умел быть выше своей судьбы или хотя бы не теряться перед нею. Истинная драматическая борьба совершалась не здесь, но между людьми. Это продолжится в следующих столетиях, пока не иссякнет то, что в мировом порядке и в понимании мира было ее основой. А до той поры человек и человек будут сталкиваться в четкой и ясной драматургии Мольера; человек, раздираемый собственными страстями, станет героем у классицистов. У романтиков, знавших о мировом зле, главной движущей силой будет все же не поступь Рока, но порыв духа и воли героя. Реалисты, при всем своем стремлении к типизму нравов и ситуаций, к поискам корней сущего, увидят центр драмы в конфликте человека и общества.

По мере приближения к концу XIX в. ситуация начинает меняться. Новое мироощущение, связанное в истоках своих с детерминизмом, поочередно принимает форму той или иной теории: то сливается с идеями натуралистов, то подчиняется догадкам мистиков о чем-то невидимом и огромном, управляющем нами. Оно вызвано и переменами жизни, которая сделалась слишком сложной для того, чтобы объяснять ее лишь явными причинами, и массой знаний самого разного толка о мире, природе и человеке. И, как некогда в античные времена, с особой силой и полнотой оно выразилось в драматургии⁵.

Создателей новой европейской драмы — Золя и Ибсена, Гауптмана и Стриндберга, Метерлинка и Чехова — различает не только то, что связано с индивидуальностью каждого, но и принадлежность к своей национальной культуре, к своему времени (ведь новая драма — долгий и сложный процесс). Тем более существенно то, что объединяет их в этом процессе: отказ от ренессансной концепции мира (вернее, человека в мире — человека как самой творческой силы мироздания); возврат к идее всемогущего Рока и введение ее в сюжет, структуру, "материю" драмы — а вслед за тем, при помощи режиссуры, в систему сценических средств, изменивших лицо театра⁶. Снова Рок в разных своих проявлениях становится двигателем действия и главным антагонистом героя. Не человек и человек, а человек и нечто, за чем скрывается Рок, сила Судьбы.

Далее могут быть варианты: для одних драматургов Рок карает без вины виновных, для других — избирательно, поделом. Одни готовы простить герою слабости и грехи и не ждут от него непосильных, заранее обреченных действий.

Другие требуют от него духовной стойкости — вопреки всему, несмотря ни на что, как бы наследуя Гамлету.

Впрочем, "гамлетизм" новой драмы шире. Именно здесь, на территории Гамлета и того, что связано с ним, встречаются времена, сближаются Шекспир и Чехов⁷, и новая драма, в целом оспорившая ренессансную традицию, вместе с тем и продолжает ее. Идя далее Гамлета, она не просто углубляет психологизм, обостряет противоречие слова и дела, но обесценивает то и другое, устремляясь "внутрь". Отделив действие внутреннее от внешнего, она предпочитает первое — истина для нее более в тайных душевных движениях, чем в речах и поступках. Герой, потерпев поражение в реальной фактической жизни, может оставаться самим собой в той сфере личной свободы, куда не распространяется власть Рока. И поражение, даже гибель героя при этом носят характер не окончательный, не абсолютный; просто каждому — человеку и Року — свое.

Не став в новой драме единственной, эта линия (назовем ее линией Гамлета) представляется все же главной. Она поддержана хотя бы такими тремя драматургами, как Ибсен, Метерлинк, Чехов.

"Сигурд. Многие в человеческой воле, но великими деяниями правит судьба; так было и с нами.

Йордис. Правда, злые норны властвуют над миром, но их власть ничтожна, если они не находят пособников в нашей собственной груди"⁸.

В этом споре героев ранней ибсеновской драмы "Воители в Хельгеланде", видимо, правы оба, хотя автор — здесь и далее — склонен настаивать на втором. Меняясь и развиваясь, простившись с романтизмом, впуслав в свои пьесы новые веяния, от позитивистских теорий до мистических символов, Ибсен в основе своей постоянен. Конечная цель его связана с морализмом, настойчивым, императивным, придающим ибсеновским историям оттенок притчи. У натуралистов, к примеру, наследственность обычно показана как фатум, преследующий человека без повода и вины. У символистов таинственные "нездешние" явления — словно сигналы Рока, зачастую обращенные к любому и ни к кому в частности. У Ибсена же наследственная болезнь молодого героя "Привидений" есть не что иное, как наказание его родителям — грехи отцов падают на детей. Родовой символ, мистические кони "Росмерсхольма" становятся карой для героев, "переступивших" (по слову Достоевского) нравственный закон.

Ибсеновский Рок мстителен и суров, как расплата за зло, за отступления от себя, за компромисс. "Юность — это возмездие, — тревожится в одноименной пьесе строитель Сольнес со своей "больной" совестью. — Она идет во главе переворота. Как бы под новым знаменем"⁹. Тревога закономерна; возмездия здесь не избежать никому, хотя это не снижает ни человеческого (поистине шекспировского) масштаба героев, ни мощной волны авторского сопереживания им — любви, понимания, чувства родства. Условием этого права героев на драму и на авторское сочувствие становится даже не действие, искупающее грехи — совершить его герой не всегда успевает, — но более важный для Ибсена момент самосознания, рефлексии, "суд над самим собой", который дарован и таким грешникам, как Пер Гюнт.

На фоне ибсеновских пьес с их могучими — правыми или неправыми —

героями антиподом ему выглядит Метерлинк. Он населяет условный, часто — сказочный мир своих драм слабыми существами, которые вслушиваются в незримое движение Рока — "великих невидимых сил". Об этом наступлении Рока, приближении смерти говорят повседневные мелочи — шорохи, порыв ветра, чьи-то шаги. Самым чутким они внушают тревогу, недобрые предчувствия, которые оправдываются в финале. "Мне показалось, что с нами еще кто-то сидит... — беспокоится слепой старик в "Непрошенной". — Как бы мне хотелось просверлить взором этот мрак!.. Мне чудится беспокойное пламя... беспокойное пламя..."¹⁰.

В признании реальности Рока Метерлинк идет дальше всех в новой драме, формулируя это как закон. "Существует трагическое в повседневности, нечто гораздо более печальное, глубокое и присущее нашему действительному существованию, чем трагизм великих событий. Его легко почувствовать, но не легко показать, потому что основа трагизма здесь не материальна и не имеет отношения к психологии... Дело скорее в том, чтобы заставить слышать за обычными беседами разума и чувства более величественную и непрерывную беседу души с судьбой"¹¹.

Пьесы Метерлинка строятся как доказательства этого закона. Доказательства непреложны; пьесы могли бы стать простыми иллюстрациями к ним, не будь в них того, что так влекло к себе Чехова¹² и что позднее Блок назвал "чистой хрустальной влагой искусства"¹³ — особой, печальной поэзии. Она связана не только с небудничным, тонким стилем, но и с авторской нежностью к собственным героям, как бы ни были они малы, незначительны или вовсе лишены индивидуальности. Нежность, окрашенная жалостью и бесконечно далекая от ибсеновского императива, диктует не требование к людям, а скорее предложение или совет, которым они, однако, воспользуются не сразу. Автор проводит их от оцепенения перед лицом несчастья в ранних пьесах — к поискам счастья в философской сказке "Синяя птица". Путь нескорый, но неуклонный, и в основе его — обретение мудрости.

"Существуют таинственные силы, которые царят в нас самих и как бы находятся в согласии с событиями. Мы все носим врагов в своей душе"¹⁴. Такое утверждение Метерлинка перекликается с ибсеновской идеей "злых норн", но цель драматургов различна. Если Ибсен судит героев за уклонение от добра, то Метерлинк зовет их навести порядок в собственной душе. Он вводит понятия "внутренней" и "внешней" судьбы: если вторая неподвластна человеку, то первая — в его силах. Следует знать о том, что суждено нам или угрожает, но жить так, будто этой угрозы нет. Позиция отделяется от поведения, оставаясь суверенной областью человека. Только мудрость может противостоять Року — недаром один из ключевых разделов трактата "Сокровище смиренных" у Метерлинка так и назван: "Мудрость и судьба"¹⁵.

Чехов, родственник многому из того, что было до него и при нем в новой драме, позитивист и поэт, фаталист и стоик, сторонившийся дидактики и морализма, в понимании Судьбы ближе к Метерлинку, чем к Ибсену. Некая предопределенность пропитывает всю ткань его пьес, давая о себе знать в множестве мелочей, в случайно оброненных репликах, в многозначительных паузах, в тех внезапных подвохах, которые Судьба поминутно устраивает его героям. Разгадку того, что трагическая "Чайка" названа комедией, следует, видимо,



искать в формуле "Ирония судьбы" — в усмешке властных сил жизни над человеческими стремлениями. "Все делается не по-нашему"¹⁶, — простая фраза из "Трех сестер" могла бы стать эпиграфом в каждой пьесе; Немирович-Данченко скажет об этом по-своему: "Люди — как шахматные фигуры в руках невидимых игроков"¹⁷.

Тем не менее по адресу заведомо обреченных в подобной ситуации людей устремлена двойная ирония — автора и Судьбы. Отсюда — и комедийные отсветы грустных историй, и постоянные чеховские "подсечки" героям как знак их чудачества, непрактичности, пассивности, иллюзорности их планов. Большинство из них, по определению старика Фирса из "Вешнего сада", "недотепы" — при этом, однако, любимые. По отношению к ним у Чехова нет отчуждения, и редкие исключения типа доктора Львова в "Иванове", профессора Серебрякова в "Дяде Ване" или Натальи Ивановны в "Трех сестрах" лишь подчеркивают общее правило.

Правило же знакомо: близки те, кто способен на "самостояние", на то, что позже назовут нонконформизмом, на мужество мысли¹⁸. Чехов дает своим героям возможность в течение пьесы обрести это мужество и выпрямиться духовно. Девиз Нины Заречной ("Умей нести свой крест и веру")¹⁹ могли бы повторить многие. В финальных монологах Сони из "Дяди Вани" и трех сестер слышится мудрость принятия своей "внешней" судьбы, но не покорность ей — скорее, словами Пушкина, "гордое терпенье". Силой запоздалого прозрения поднимается над обыденностью, над безнадежностью своей судьбы дядя Ваня. И даже герои "Вешнего сада", более других принадлежащие к миру комедии, в своем непотреблении Року и вместе с тем не поработанные им, не променявшие своего губительного легкомыслия на чуждый им, хотя и спасительный практицизм, переходят в ранг драмы.

Линия Гамлета, связав рубеж столетий с эпохой Шекспира, продолжится в XX веке, который словно испытывает ее на прочность. Людям нового века предстояло в числе других и такое испытание: выстоять в одиночку в мире без бога, без душевных опор во-вне, без надежды на перемену собственной участи. Искусство стоического одиночества оказывалось нелегким, но необходимым; в формуле Нины Заречной особо важной становилась первая ее часть: "У меня нести свой крест..."

Такое умение давалось с трудом и не во всякие времена. Оно становилось почти недоступным в эпохи вздыбленные, переломные, смутные, когда, по признанию Блока, появлялось "чувство катастрофы, болезни, тревоги, разрыва (человечество — как люди перед бомбой)"²⁰. При этом оказывалось, что достаточно лишиться как будто нехитрой мудрости ("...готовность — это все... Пусть будет"), и Рок может полностью завладеть человеком, как было продемонстрировано с редкой впечатляющей силой в драматургии экспрессионистов, затем — в театре абсурда.

Предвестия экспрессионизма проросли уже в новой драме и воплотились в ее второй волне, более всего — у Леонида Андреева. В его драме "Жизнь человека" первым из действующих лиц является "Некто в сером, именуемый Он ... с суровым безразличием читающий Книгу Судеб"²¹. Он постоянно находится на сцене, держа убывающую вместе с жизнью героя свечу и зная весь

"круг железного предназначения"²² — и путь Человека, и то, что в конце пути, т.е. смерть; Рок в данном случае есть неизбежность смерти.

Андреевскому Человеку не свойственно беспечное мужество Гамлета. Вместо "беседы души с судьбой" у него получается иное — подчиненность ей, поглощенность ею и поздний, отчаянный бунт. "А ты, я не знаю кто ты — бог, дьявол, рок или жизнь, — я проклинаю тебя!.. Я проклинаю все, данное тобою... Проклинаю всю жизнь мою, ее радости и горе. Проклинаю себя!.. и все бросаю назад, в твое жестокое лицо, безумная Судьба. Будь проклята, будь проклята вовеки! И проклятием я побеждаю тебя"²³. Однако эта победа иллюзорна: Некто в сером "равнодушно внемлет проклятью"²⁴. Человек же гибнет, исчезает в ночи без следа, подобного тому, что оставляли за собой герои Ибсена или Чехова. Экспрессионистский герой, оставшись наедине с темной, непобедимой и непознаваемой силой — смерть это или хаос, — терял то "самостояние", что давало ему устойчивость при любых превратностях Судьбы, было сильнее краткой вспышки бессильного бунта.

Ситуация двух мировых войн с их атмосферой катастрофизма рождала сходные настроения; экзистенциалисты как бы наследовали экспрессионизму, хотя и с существенными поправками. Опять одинокий герой оказывался беззащитным перед Роком, но Рок менял обличье — абсурд вместо хаоса; человек же держался иначе — героически или трагически, побеждая Рок в плане нравственном, пусть победа эта являлась по сути абсурдной.

Впрочем, в таких определениях, как "абсурдная победа" или "человек абсурда" у Камю, философа новейшего героизма, нет оценки — всего лишь обозначение принадлежности. В самом деле, если существовал "человек ренессанса", то почему бы не быть "человеку абсурда"? — Все дело в составе, в характере мира, где он живет. В новых условиях, более трагично и напряженно, была продолжена линия Гамлета. "Если существует личная судьба, то высшей судьбы не существует, или в крайнем случае существует только одна судьба, которую человек абсурда полагает неизбежной и презренной. В остальном он ощущает себя хозяином своих дней"²⁵. При этом истинная трагедия наступает с момента "осознания героем своей участи"²⁶. Победа состоит в том, что он смотрит в лицо Судьбе и знает о ней — как Сизиф или Эдип в трактовке Камю; как герои экзистенциалистской драмы, ставшие во второй половине XX в. таким же воплощением новой философии и морали, как до того — герои Шекспира, Ибсена, Чехова.

"О р е с т . С сегодняшнего дня мне остался только один путь, и бог знает, куда он ведет, — но этот о й путь", — заявляет герой пьесы Сартра "Мухи"²⁷. Драматург моделирует ситуацию: герой в одиночку и заранее зная исход, выступает против могучей "внешней" судьбы (в данном случае — божественной воли и государства), потому что таково его осознанное предназначение, его выбор, его историческая роль.

"П р о л о г (...) ничего не поделаешь: ее зовут Антигоной, и ей придется сыграть свою роль до конца..." — таковы условия игры в истории "маленькой Антигоны" в пьесе Ануя²⁸. Героиня также знает о том, что ей суждено, и страшится этого, и тем не менее добровольно идет к этому.

"А н т и г о н а . (...) Каждому свое. Он (правитель Креон. — Т.Ш.) должен осудить нас на смерть, а мы — похоронить брата. Так уж все распределено. Что ж тут можно поделать?.. Я-то еще могу сказать "нет" всему, что мне не по душе. Я сама себе судья... Мы из тех, кто идет до конца. До самого конца, когда не остается и тени надежды..."²⁹

Вновь "гордое терпение" одинокого, обреченного и знающего о том героя приходит на смену растерянности или отчаянию — как главный и даже единственный выход, который зависит от человека и делает его по существу равным Року. Но и такое решение проблемы не будет универсальным и сменится вскоре другим.

Театр абсурда, замешанный на тех же дрожжах истории, что экзистенциализм Камю и Сартра, по сути из него вырастающий, отличается позицией героя. Позиция эта здесь является вынужденной, человек в ней не властен — не в его силах даже внутренне побороть абсурд. Как бы повторяется ситуация ранних пьес Метерлинка, только в гораздо более алогичном, смещенном, иррациональном мире.

"А. Хорошо. Давай подводить итоги.

В. А мы чем занимаемся?

А. Безнадежное будущее, непростительное прошлое, судя по воспоминаниям, выпячивание несурзного, неустребованные авизо."³⁰

В этом диалоге герои Беккета просто подводят черту, констатируют факт — и все. В их отношениях с Роком ничто не меняется, они внутри него, не могут отделиться и обрести хотя бы абсурдную (в понимании Камю) свободу.

Оба варианта (от Камю и от Беккета) остались в запасниках XX в. вплоть до его финала — видимо, до тех пор, пока ситуация, вызвавшая их к жизни, не сменится чем-то иным. Они не исключают друг друга, но существуют одновременно, и каждая может стать главной в определенных условиях, в свой срок. И все же возобладает (хотя и истончается порой) линия Гамлета — быть может, потому, что она предлагает позицию жизни, а не сумрак небытия. Мысль о существовании вневличной основы мира, "великих невидимых сил", в течение нынешнего столетия стала привычной, и человеку остается определиться относительно нее. Среди различных способов, предложенных теоретически или практически опробованных, способ Датского принца кажется слишком простым, но почему-то к нему вновь и вновь возвращаются на сцене и в жизни. Вероятно, эта простая мудрость — часть того, что составляет вечно притягательную силу шекспировского героя.

Известно, что Гамлету свойственно меняться вместе с нами, и всякому времени — как зеркало — свой Гамлет. Иногда зеркало может затуманиться, изображение — исказиться, и Гамлет вдруг делается похожим на Клавдия или Фортинбраса, если им, а не ему, довелось стать героями дня. Чаще, однако, он остается собой, меняясь в настроении и темпераменте. Он бывал романтически отрешенным, и холодно аналитичным, и смятенным; напоминал Антигону, или Чацкого, или чеховских героев. Всякое бывало, но линия Гамлета, если он равен себе, неизменна.

В театре, благодаря его природной наглядности эта линия, как и вся коллизия человека и Рока, может быть представлена воочию. Для послевоенного театра, умеющего переводить идеи любой сложности и масштаба в зримые образы, идея Рока не составляет проблемы. На нее могут работать все средства сцены — метафоры и аллегории, сценография и музыка, тонкие средства актерской игры и режиссерские секреты создания атмосферы. И не случайно, видимо, то что, воплощение покоряюще яркое, ставшее уже классическим, хрестоматийным, было

сделано именно в постановке "Гамлета" — в Театре на Таганке, в спектакле Юрия Любимова начала 70-х годов.

Здесь все сошлось: замысел, высокий и современный, и образ спектакля, и личность актера, стоявшего в центре его. Знаменитый занавес, игравший в оформлении Давида Боровского роль действующего, властного Рока, то шедший на героев стеной, то разделявший или сметавший их, был понятен без комментариев. С этой силой предстояло встретиться каждому, но на = равных встречал ее только Гамлет. Много написано о том, как играл Гамлета Владимир Высоцкий, но, быть может, он в первую очередь играл это — встречу с Судьбой. Ренессансная легкость решения ("Пусть будет") ушла, сменившись суровым мужеством, но то, что составляло линию Гамлета — предвидение и стоицизм — остались. На это было нацелено в спектакле все, начиная с эпиграфа — прочитанного и пропетого стихотворения Пастернака "Гамлет".

Гул затих. Я вышел на подмостки.
Прислонясь к дверному косяку,
Я ловлю в далеком отголоске,
Что случится на моем веку.

На меня наставлен сумрак ночи
Тысячью биноклей на оси.
Если только можно, Авва Отче,
Чашу эту мимо пронеси.

Я люблю твой замысел упрямый
И играть согласен эту роль.
Но сейчас идет другая драма,
И на этот раз меня уволь.

Но продуман распорядок действий,
И неотвратим конец пути.
Я один, все тонет в фарисействе...
Жизнь прожить — не поле перейти³¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1957—1960. Т. 3. С. 64
- ² Там же. Т. 6. С. 70
- ³ Там же. Т. 6. С. 77.
- ⁴ Там же. С. 148. Современным ученым принадлежит мысль о том, что Гамлет и Меркуцио из "Ромео и Джульетты" обладают внутренним родством: Меркуцио "мог бы стать (...) Гамлетом", но "не успел вырасти до него" (см.: Вайль П., Генис А. Чужое горе. Грибоедов // Звезда. СПб., 1991, № 5. С. 173, 174). Наблюдение представляется справедливым: обоих героев отличает особое ренессансное "легкомыслие", на поверку оказывающееся мудростью. К этому можно добавить, что принц Датский "вырастал" из Меркуцио благодаря давлению суровой жизни.
- ⁵ См. в моей книге: Чехов и западноевропейская драма его времени. М., 1966.
- ⁶ О законах развития режиссуры XX в. см.: Родина Т.М., Шах-Азизова Т.К. Театр (ч. 2) // Русская художественная культура второй половины XIX века: Картина мира. М., 1991.
- ⁷ О соотношении Шекспира и Чехова см.: Берковский Н.Я. Литература и театр. М., 1969. С. 130—153.
- ⁸ Ибсен Г. Собр. соч.: В 4 т. М., 1956—1958. Т. 1. С. 528.
- ⁹ Там же. Т. 4. С. 224.
- ¹⁰ Метерлинк М. Пьесы. М., 1958. С. 47, 49.
- ¹¹ Метерлинк М. Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1908. Т. 3. С. 68.
- ¹² Чехов писал о ранних миниатюрах Метерлинка: "Все это странные, чудные штуки, но впечатление громадное..." (Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 7: Письма. М., 1979. С. 26).
- ¹³ Блок А. Собр. соч.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 54.
- ¹⁴ Метерлинк М. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 82.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Чехов А.П. Полн. собр. соч. Т. 13: Сочинения. С. 184.

- ¹⁷ См.: Чехов и театр. М., 1961. С. 309.
- ¹⁸ См. в моей статье: Долгая жизнь традиций // Чеховские чтения в Ялте: Чехов и театр. М., 1975.
- ¹⁹ Чехов А.П. Полн. собр. соч. Т. 13: Сочинения. С. 58.
- ²⁰ Блок А. Указ. соч. Т. 2. С. 399.
- ²¹ Андреев Л. Пьесы. М., 1959. С. 93.
- ²² Там же. С. 94.
- ²³ Там же. С. 142.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Камю А. "Посторонний", "Чума", "Падение": Рассказы и эссе. М., 1988. С. 354.
- ²⁶ Там же. С. 353.
- ²⁷ Сартр Ж.-П. Пьесы. М., 1967. С. 64.
- ²⁸ Ануй Ж. Пьесы: В 2 т. М., 1969. Т. 1. С. 276.
- ²⁹ Там же. С. 283, 309, 317.
- ³⁰ Беккет С. Театр П. // Театр парадокса. М., 1991. С. 137.
- ³¹ Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. М., 1990. Т. 3. С. 511.

ПОРТУГАЛЬСКИЕ FADOS И КОНЦЕПТ СУДЬБЫ

Н.М. Азарова

Fados — это популярные португальские песни, и можно утверждать, что они составляют целое направление в португальской национальной культуре. Этимология *fado* не вызывает сомнения: от латинского *fatum* (судьба). В этимологии латинского слова *fatum* для анализа *fados* актуальна идея речи (от *for*, *fatus*, *sum*, *fari* — говорить, возвещать, прорицать, воспевать) аналогично русскому року (нечто изреченное или предреченное). Составляющими жанра являются прежде всего ритм, особенности которого будут проанализированы подробнее, аккомпанемент двух гитар — испанской и португальской, — мелодраматический тон. Исполнитель *fados* — *fadista*, живет в столице, Лиссабоне, ведет своеобразный образ жизни. Очень много *fados* посвящены Лиссабону и его отдельным районам. Своеобразный этнический треугольник атрибутов лиссабонца составляют *fado*, *navalha* (нож) и гитара. Постепенно сложилась мифология *fado*: об исполнителях *fados* (например, знаменитой *Severa*, которую называют *alma do fado* — душа фаду или душа судьбы) складываются легенды, превращающиеся в сюжеты последующих песен¹. Первоначально *fado* было распространено в основном в низших слоях населения, но очень скоро стало исполняться повсюду. В историю вошли не только великие исполнители, но и знаменитые меценаты — любители *fado*. Существует даже своеобразная должность *fadista-mor do reino* — главный фадист (исполнитель фаду) королевства. Иногда *fado* воспринимается как символ португальского характера. Слова о том, что ни одна из пиренейских песен не передает лучше авантюрного и мечтательного духа южной нации — одна из типичных оценок жанра. Делаются также попытки проинтерпретировать *fado* как судьбу португальского народа, связав ее с основным духовным концептом нации — *saudade* (тоска, одиночество). Однако тексты и музыка *fados* могут стать не просто основанием для этнографического изучения, т.е. для выяснения национально-культурной специфики в понимании судьбы португальцами. Они дают повод обратиться к материалу музыкально-песенного жанра с целью определить конституирующие концепт судьбы признаки.

Обозначение жанра именем концепта — явление не очень характерное: обычно в названии подобных песен может присутствовать функциональный признак, конкретное имя музыкального инструмента, способа исполнения, можно выделить целый ряд "композиционных" названий и т.д. В качестве аналога *fado* — судьбы как концептуального названия жанра можно привести английское *soul* — душа. При перечислении тем *fado* исследователи и критики приводят такие слова, как *destino* (судьба, предназначение), *sorte* (судьба, счастливая судьба), *sina* (судьба, знаки, знамения судьбы). Таким образом, в *fado* как жанре архаическое для современного португальского *fado* (рок, судьба) объединяет почти все возможные семантические модификации судьбы. В то же время так как португальцы, как и все пиренейские народы, считают себя прямыми потомками

латинян, для образованных слушателей в *fado* иногда актуализируется идея античного рока: *Que eu fosse enfim desgracado // escreveu do Fado a mao. // Lei do Fado nao se muda // Triste do meu coracao.* (Чтобы мне быть в конце концов несчастным, // он написал Судьбу от руки. // Закон Судьбы не меняется, // Печально для моего сердца.)

Будучи связанным с идеей рока и судьбы как предназначения, строгое (*rigoroso*) *fado* не допускает вариаций.

Когда критики говорят о тематике *fados*, как бы само собой разумеется, что *fado* — судьба выступает как центральный мотив, даже при подборе цитат несколько искусственно выделяются те контексты, где ключевым словом является "судьба". Однако при анализе сборников записанных текстов *fados* и пленок с текстами создается парадоксальное ощущение, что лексемы *fado* и *destino* либо вообще отсутствуют, либо появляются на периферии текстов, а действительно ключевыми словами являются *saudade* (одиночество), *mar* (море), *brisa* (морской ветерок), *tristeza* (печаль, грусть) и др. *Fado* в тексте песен обыгрывается большей частью каламбурно: идея *fado* как песенного жанра поддерживается контекстами *fado* — судьбы: *Ser fadista foi o meo sonho // Mas nao foi este o meo fado.* (Стать фадистом (исполнителем фаду) было моей мечтой, // Но не такова была моя судьба (песня).) Ср. также: *Nao chore por meo fado.* (Не плачь о моей судьбе (из-за моей песни).)

Контаминация этих значений уже зафиксирована в словарях. Так, *fade jar* — это покоряться судьбе и исполнять *fado*. Несмотря на сюжетное разнообразие *fados* и на размытость непосредственно выраженного мотива судьбы в песнях, идея судьбы лежит в основе любого *fado*. Анализ песен и их происхождения позволяет утверждать, что идея судьбы передается, в частности, сложной ритмической структурой. На основании этого можно выдвинуть гипотезу о том, что одной из основных семантических составляющих концепта судьбы является ритм.

Fados появились на португальской почве сравнительно недавно, в 1822 г., вместе с возвращением королевского двора. На Пиренейский полуостров они попали из Бразилии, и в качестве одного из возможных предшественников *fado* называют бразильский танец *lundum*, в свою очередь завезенный, скорее всего, конголезскими рабами. *Lundum* — недостойный танец, который просто невозможно было бы исполнять в приличном обществе в XIX в. Ритм *lundum* характеризуется как чувственно-нервный арабескный ритм движений. Первоначально *fados* сопровождался танцем, затем постепенно танец становится факультативным и, наконец, современные *fados*, как правило, исполняются самостоятельно. Происхождение *fado* из танца, а затем выбор для жанра концептуального имени говорит в пользу ритмического, а не только тематического воплощения идеи судьбы в *fado*. Кроме того, ряд глаголов, описывающих движения танцоров *fado*, могут быть метафорически отнесены и к темам судьбы: это *bambolearse* — шататься, качаться, колебаться; *menearse* — двигаться покачиваясь и др. Ритм современных *fados*, однако, уже далек от исконного африканского и образуется наложением латиноамериканских, а затем пиренейских ритмов.

Иногда *fados* в текстах интерпретируются как плач: *Nao cantes, chora — me*

o fado. // Que o fado fez — se a chorar. (Не пой — сплать мне песню, // Ведь песня заставляет плакать), что можно перевести также как: "Не пой — сплать мне судьбу, // Ведь судьба заставляет плакать"). Однако большинство песен отличается особенная иберо-романская горько-сладкая тональность: *Meu doce fado es tao triste...* (Моя сладкая песня так печальна... или "Моя сладкая судьба так печальна...").

Антиномическое восприятие судьбы поддерживается чередованием минорных и мажорных отрезков в рамках одной песни и в циклах или на концертах, что заставляет слушателей улавливать, в частности, идею игры судьбы, иронии судьбы. Несмотря на огромное разнообразие жанровых вариаций *fado alegre* (веселое фаду), *fado sentimental* (сентиментальное фаду), *fado nocturno* (фаду-ноктюрн), *fado ao Hilario* (фаду к Иларио), т.е. фаду-послание; *fado serenata* (фаду-серенада и др.), ритмическая структура любых фаду едина. Примитивная модель фаду — это периоды из 8 тактов с размером $2/4$, разделенные на две равные и симметричные части, причем периоды могут исполняться в разном темпе, а паузы между ними иногда столь отчетливы, что создают впечатление остановок. Важна как ритмическая организация отдельного периода, так и соотношение периодов, определяющее общую ритмическую структуру целого фаду. При исполнении фаду ритм обычно отбивается ногой, отсюда *bater o fado* (бить фаду). В португальской литературе целый ряд образов стремится передать ритмическую структуру фаду и косвенно-ритмическую идею судьбы, например: фаду родилось на борту корабля под бесконечные ритмы моря, в содроганиях души мира-океана; или: судьба играет человеком, как волна, бьющая то в левый, то в правый борт кораблей; или: ритм фаду подобен *vaivem das ondas* (колебанию волн), учитывая, что *os vaivens da fortuna* — это превратности судьбы².

Португальская культура дает свою ритмическую версию судьбы, однако идея судьбы-ритма является составляющей концепта судьбы в целом. Если интерпретировать судьбу как ритм, необходимо коротко остановиться на понимании А.Ф. Лосевым ритма в работе "Музыка как предмет логики"³. У А.Ф. Лосева идея ритма основана на том, что только идеальность численных отношений может быть сравнима с эйдетической завершенностью музыкального объекта. Музыка есть жизнь числа, или, вернее, выражение этой жизни числа. Ритм, таким образом, понимается как числовая фигурность, т.е. та или иная комбинация длительностей, взятых, однако, вне своей абсолютно временной величины. Следовательно, ритм не есть временная категория, и одну и ту же ритмическую фигуру можно исполнить в разное время и с разным темпом. Ритм гораздо отвлеченнее чистого времени. Он есть именно не время, а числовая структура времени.

Ритмическая интерпретация судьбы позволяет говорить о времени как относительной, а не абсолютной величине в концепте судьбы или о подчиненности времени идее упорядоченности или фигурности, чему отвечает исконнородственное "рока — санскритское *racayati* — приводить в порядок, *racanam, racana* — порядок, упорядочение. Аналоги находим в русских художественных текстах: "Тоголь взглянул оком аналитика на этот быт; простодушно, как прежде принялся было он чертить высоко человеческие фигуры Афанасия Ивановича и Пульхерии Ивановны — и остановился в тяжелом раздумьи над страшным

Fatum, лежащим в самой крепости, в самой непосредственности их отношения» (Ап. Григорьев). *Fatum* здесь противостоит быту, жизни как человеческому и в то же время лежит в основе человеческого, может быть, структурируя, формализуя его.

Даже в чисто темпоральных версиях судьбы идея ритма как числовой фигурности может подспудно присутствовать. Так, например, у П. Флоренского дана однозначная интерпретация рока как времени, основанная на славянском рок—год, час. Отсюда смерть — это мгновенное время, а время — это длительная смерть. Рок, тяготеющий над каждым, не есть что-то внешнее для жизни. У Флоренского жизнь и смерть как полюса одного ...рока или времени (вереницы, ряда, движения). Флоренский выделяет первичность временного компонента и в латинском *fatum*. Он утверждает, что римское *Fatum*, как и наше Рок, сплетается с идеей Времени. Затем следует аргументация: Как и Время, *FATA* (Богини судьбы) ведут участь в твердо определенном порядке. Но на самом деле здесь идет речь как раз не о движении, а конфигурации, может быть, числовой фигурности. Далее у Флоренского: “*Fata* ...определяют ему (человеку) число лет его жизни, они устанавливают конец жизни”⁴ — здесь, несмотря на традиционную трактовку судьбы как антиномии жизни и смерти, тоже нет идеи абсолютного времени и чистого движения. Супервременная ритмическая идея судьбы подтверждается поэтическими контекстами (И на камне четко написали Жизнь, // И смерть, и всю твою судьбу (Н.А. Некрасов)). Далее, если подставлять в определение Лосева вместо “ритма” “судьбу”, получаем: Судьба понимается как числовая фигурность, т.е. та или иная комбинация длительностей, взятых, однако, вне своей абсолютно временной величины. Одну и ту же фигуру судьбы можно исполнить в разное время и с разным темпом — так можно интерпретировать идею повторения судьбы одного носителя судьбы другим: Но, матери своей печальную судьбу // На свете повторив... (Н.А. Некрасов).

Идею судьбы-ритма можно косвенно отнести и к русской доле. Доля—часть—участь в этом случае интерпретируется некая составляющая ритма-судьбы (аналогично восьмитапковому периоду в португальских *fados*): Три тяжкие доли имела судьба: // И первая доля — с рабом повенчаться, // Вторая — быть матерью сына раба // И третья — до гроба рабу покоряться (Н.А. Некрасов). Следующим шагом в этом ряду может стать метафорическое восприятие “одолеть” как превозмочь не только как традиционное “получить свою долю, часть”, но и как изменить ритм, нарушить ритмическую структуру судьбы: Я там не свой: хандрю, немею, // Не о д о л е в мою с у д ь б у (Н.А. Некрасов).

Судьба-ритм в фаду переплетается с судьбой-говорением. Присутствие идеи говорения в качестве одной из основных семантических составляющих концепта судьбы явствует уже из очевидных этимонов фатума и рока. Однако если вернуться к португальскому фаду не просто как музыкально-ритмическому феномену, но и словесному жанру, можно попробовать проинтерпретировать соотношение концептов “говорить—сказать” и “судьба”.

Испанские и португальские словари предлагают следующую последовательность значений *fado* (исп. *hado*): предсказание, молитва, судьба. Однако вряд ли можно предположить, что именно эта последовательность реализуется в фаду как жанре. Идея молитвы-предсказания присутствует только в Коимбрских фаду (например, *fado ao Divino*-фаду к Всевышнему) и, по-видимому, привнесена туда

искусственно, так как коимбрские *fados* — это своеобразная студенческая модификация жанра (Коимбра — старейший университетский город Португалии). Классическое национальное *fado* явно не является молитвой — предсказанием, но тема "речи" как голоса судьбы, а еще чаще как индивидуального говорения о своей судьбе или судьбе нации прослеживается в *fados* отчетливо: *eu sei o meo fado cantar* (я могу спеть мою судьбу или мое фаду); *eu confesso no meo fado* (я исповедуюсь в моем фаду или в моей судьбе); *eu digo no meo fado* (или *do meo fado*) — я говорю в моем фаду или о моем фаду (о моей судьбе).

Было бы интересным здесь проинтерпретировать соотношение концептов "говорения" и "судьбы" с точки зрения философских текстов Х. Ортеги-и-Гассета⁵ и М. Хайдеггера⁶. Здесь в первую очередь необходимо выделить две основные пары: испанское *decir-hablar* и немецкое *sagen-sprechen* (соответственно "сказать-говорить"). Не ставя цели в рамках данной статьи подробно останавливаться как на этих парах отдельно, так и на разнице духовных концептов у Ортеги и Хайдеггера, попробую лишь коротко обозначить общий мотив. Оба автора утверждают, что у античных философов (а точнее, древних мудрецов — *sabios antiguos*), Гераклита и Парменида, глагол "говорить" (*sagen, decir*), "выявлял являющиеся философские реальности"⁷. Сегодня *Sprache, hablar* стремится лишь повторять, представлять и классифицировать, в то время как "*sagen*" и "*decir*" и у Ортеги, и у Хайдеггера сопрягаются непосредственно с ἀλήθεια (несокрытостью)⁸.

Стратегия истинного говорения направлена на то, чтобы говорить так, как говорит логос (или в нашем случае судьба). Именно так эксплицирована задача настоящего исполнителя фаду: Я фадист, поэтому я расскажу всем обо всем, что я вижу и что я слышу, расскажу и о своей судьбе (*confesso do tempo da minha vida*). Или в комическом фаду: *Dizia o meu padre-cura // Homem de grande juizo, // Quem sabe cantar o f a d o // Vai direito ao Paraíso*. (Говорил мне священник, // Человек очень сведущий, // Кто умеет петь фаду (судьбу), // Отправляется прямо в рай.)

У Ортеги "*decir lo que reclama ser dicho*" (говорить то, что требует быть сказанным). В результате подобного говорения возникает со-ответствие. Истинное говорение — это со-ответствие — хайдеггеровское *ent-sprechen, Ant-wort*, или гармония. В этом смысле испанское *decir* (или португальское *dizer*) более явно проводит идею соответствия даже на бытовом уровне: *esta pomada dice con tus labios* — букв. эта помада говорит (соответствует, идет, гармонизирует) с твоими губами. Истинное "говорить — со-ответствовать" поэтического языка "*el decir poético*", в данном случае "говорить" фаду, позволяет бытийствующему бытию явить себя и проявиться. Кстати, у Лосева прослеживается сходная идея по отношению к музыке, однако русские "говорить-сказать" здесь обратно пропорциональны испанским или португальским "*hablar-decir*": "Музыка говорит многое, но ей нечего сказать"⁹. Здесь говорить — со-ответствовать связано с эйдетическим, а сказать — с логическим, рациональным.

Далее идея судьбы—говорения—со-ответствия может быть перенесена на роль судьбы в истории. У Хайдеггера вопрос "Что такое философия?" — "*Ist eine geschichtliche, deshalb geschickliche Frage*"¹⁰ — здесь этимологизация:

“*geschickliche*” от *Geschichte* — история и *Schicksal* — судьба. Естественно, в параллельном английском переводе единый концепт рассыпается: *the question is historical, that means fate-full question*. В русских художественных текстах судьба тоже может быть явленной, несокрытой:

Не скажет он, что гибель бесполезна:
Его судьба давно ему ясна (Н.А. Некрасов).

”Говорить” как со-ответствовать:

Тут сердца говорит мне каждое биенье
Про все, чем радостной обязан я судьбе (А.А. Фет).

”Роковой” как изреченный, явленный, несокрытый:

Или пошла ты дорогой обычной,
И роковая свершится судьба? (Н.А. Некрасов).

Идея не-со-ответствия изреченной судьбе специально подчеркивается:

Судьбы ласкающей улыбкой
Я наслаждаюсь не вполне (Е.А. Баратынский).

Тот, кто не способен говорить — со-ответствовать своей судьбе, не отвечает (*ent-sprechen, ant-worten*) веку, историческому (*geschichtliche-geschickliche*) времени;

Пусть юноши своей не разгадав судьбы,
Постигнуть не хотят предназначенье века (К.Ф. Рылеев).

И наконец, идеи судьбы-ритма и судьбы-говорения—несокрытости сопрягаются в теме слушания судьбы (или *fado*). Судьбу, как и хайдеггеровское *Seiendes Sein*, можно слушать. Истинная (ритмическая) история (*geschicklich*) тоже звучит в отличие от истории (*historisch*) — перечисления, каталогизации, классификации, представления.

Отсюда задача исполнителя фаду — слушать ритм судьбы и в своем говорении со-ответствовать ей. Недаром фадиста (судьбиста) называют *revelador da marca do Destino*: выявляющим знаки (или контуры судьбы).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Osorio A. A. *Mitologia Fadista*. Lisboa, 1974.
- ² Pinto de Carvalho (Tinop). *Historia do Fado*. Lisboa, 1982.
- ³ Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Из ранних произведений. М., 1990. С. 269—278.
- ⁴ Флоренский П.А. Время и рок // Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 530—531.
- ⁵ Ortega-y-Gasset J. *El hombre y la gente*. Madrid, 1972. P. 280—281.
- ⁶ Heidegger M. *Was ist das — die Philosophie?* New Haven, 1956.
- ⁷ Ibid. P. 12.
- ⁸ См. также: Ortega-y-Gasset J. *Los origenes y el epilogo de la filosofia*. Madrid, 1979.
- ⁹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 291.
- ¹⁰ Heidegger M. *Op. cit.* P. 40.

РАСКРЫТЫЙ ВЕЕР СУДЁБ — ХОРХЕ ЛУИС БОРХЕС О ПРАВЕ НА ВЫБОР

Е.В. Завадская

"Ты — вечности заложник,
У времени в плену".

Б. Пастернак

"Разгадка тайны
всегда ниже самой тайны".

Х.-Л. Борхес

Рассказы выдающегося аргентинского писателя Хорхе Луиса Борхеса (1899—1986) — явление необычное даже в интеллектуально перенасыщенной прозе нашего века. С одной стороны, перед нами подлинно художественные тексты по самым высоким меркам: недаром их автор в 1979 г. был удостоен премии Сервантеса. С другой — при внимательном чтении рассказов раскрывается не только их эстетическая сторона, но и глубокий религиозно-философский пласт. А при попытке как-то осмыслить эти рассказы возникают прежде всего два понятия: "метафора" — это еще из литературы, хотя и не только, и "парадигма" — это уже из философской рефлексии над философским же и научным знанием. Судьба предстает в сочинениях Борхеса и в метафорических образах, и как парадигма.

Согласно Борхесу, мир изначально исполнен тайны, более того писатель заявляет себя приверженцем агностицизма. И вместе с тем он анализирует духовный опыт всей мировой культуры, самые разные образы-метафоры великой тайны бытия и пути -парадигмы как попытки прикосновения к ней.

Борхес определил характер своего творчества как "мифологию окраин" и игры с пространством и временем. "Неужели игра интеллекта менее достойна внимания, чем игра случая?" — восклицает писатель. Излюбленные образы его мифологии и интеллектуальных игр — это лабиринт, маска, зеркало, сад, библиотека (или книга), состояние сновидения и процесс чтения. Все они теснейшим образом связаны с понятием судьбы. В рассказах "Вавилонская библиотека", "Лотерея в Вавилоне", "Дом Астерия", "Сад расходящихся тропок", "Смерть и буссоль" с особой глубиной раскрыто авторское осмысление феномена судьбы.

Критики справедливо называют Борхеса "писателем-библиотекарем"¹, "гениальным читателем", и "мифотворцем"², ибо его творчество является своего рода протекцией и линией судьбы, пересекающих пространственно-временной континуум человеческой ойкумены.

В отличие от Сартра и Адорно, которые создавали метафоры бытия или этики, Борхеса занимают эпистемологические проблемы. При таком обостренном интересе к познанию в его отношении к бытию, естественно, в центре внимания оказывается понятие "судьбы" как загадки (энигмы), которую разными путями пытались решать (а порой, по убеждению Борхеса, и решали) различные культуры. В каком-то смысле рассказы Борхеса — это комментарий ко всему корпусу текстов мировой культуры о судьбе как парадигме бытия и сознания.

Наиболее общей метафорой и парадигмой Борхеса стали книга (Книга Судеб) и библиотека, представляющие собой универсум. Путешествующие в этом многоязыком Вавилоне стремятся прочесть знаки своей судьбы или судьбы мира. Борхес уподобляет Вселенную библиотеке, а жизнь — книжному тексту, человеку же, эту жизнь проживающему, отводится лишь роль читателя и комментатора. Но именно присутствие человека-читателя делает каждый миг "чтения" уникальным, а каждое "слово", каждый знак "текста" — нетождественными самим себе. В таком восприятии мира, по собственному признанию писателя, он во многом следует за Гераклитом и за Дж. Беркли: в одну и ту же реку, напоминает писатель гераклитовский постулат, нельзя войти дважды и невозможно увидеть какую-либо закономерность в ряду случайностей — рассыпающихся песчинок в "Книге песка", которая описана Борхесом в одноименном рассказе. И обитатели "Вавилонской библиотеки" со временем избавились "от суеверной и напрасной привычки искать в книгах смысл, считая, что это все равно, что искать их в снах или беспорядочных линиях рук"³.

Известная латинская сентенция *Habent sua fata libelli* — "Книги имеют свою судьбу" в творчестве Борхеса обретает глубинный философский смысл. Писатель прослеживает судьбы книг или предначертывает будущее текстов с такой же заинтересованностью и сердечным трепетом, как и в случае описания человеческих судеб. Из "сора" случайных отрывочных текстов складывается "ло-скутное одеяло" (центонность) текста, определившего сущность, или судьбу культуры. Наиболее яркий образец структуры текста, предстающей в роли судьбы-парадигмы, согласно Борхесу, — это "Сказки тысячи и одной ночи", в которых рассказчик (Шахерезада) выступает в роли творца упорядоченного текста неотвратимого, как судьба. В рассказе "О культе книг" дана метафора семиотической теории, рассматривающей мир как текст, как единую книгу (*liber Mundi*), которую нужно прочесть и расшифровать. Проза Борхеса — это тексты об этой книге, рассказ о своем опыте проникновения в ее смысл, о попытках разгадать ее тайну, т.е. судьбу каждого человека и мира в целом. Борхес обращается к различным формам прочтения и расшифровки знаков судьбы. Прежде всего писатель утверждает, что в мире есть такие знаки судьбы — это письма Бога ("Письмена Бога" называется один из рассказов Борхеса), которые лишь нужно суметь прочесть. Линии судьбы, согласно одной из версий, образуют узор на шкуре ягуара, ибо это прекрасное животное является атрибутом одного из великих богов древности. "Предвидя, что в конце времен случится множество бед и несчастий, он (Бог. — *Е.З.*) в первый же день творения начертал магическую формулу, способную отвлечь все эти беды"⁴.

Но разгадывать тайные знаки судьбы имеет смысл лишь в пространстве человеческой жизни, ограниченной смертью. Иные параметры — такие, как бесконечность, вечность, или бессмертие, — снимают самую проблему, ибо, как утверждает писатель в рассказе "Бессмертный", они (бессмертные. — *Е.З.*) знали, что на их безграничном веку с каждым случится все"⁵. "Судьбе по нраву повторения, варианты, переключки... Беспорядок, будучи повторенным, становится порядком", — утверждает писатель. Борхес выделяет в истории мировой культуры четыре цикла, основные парадигмы судьбы, "и сколько бы времени нам ни осталось, мы будем пересказывать их — в том или ином виде"⁶. Это рассказ о

судьбе города, обреченного погибнуть; о судьбе искателей сокровища, которые обретают его или терпят неудачу, и, наконец, последний рассказ о самоубийстве бога, который выбирает судьбу самопожертвования.

Мифологизирующее мышление не знает времени как однородной длительности или последовательно безличных моментов. Человек не отделяет понятия времени от переживания времени.

При таком восприятии времени прошлое и будущее уподобляются пространству, в котором "прошлое" — это "то, что впереди", а "будущее" — "то, что позади". "Века проходят, но лишь в настоящем что-то действительно совершается". "Сделать свое будущее непреложным, как прошлое"⁷.

Предок главного героя Цюйпэн был астрологом, толкователем канонических книг, игроком в шахматы. Он создал лабиринт символов, лабиринт времен, описал в своем романе развилки во времени, а не в пространстве, дал возможность герою романа выбрать не одну возможность, отметая остальные, а все разом, т.е. прожить несколько судеб. «Он не верил в единое, абсолютное время, верил в "бесчисленность временных рядов", сад-лабиринт — это изменчивая, капризная, непредсказуемая судьба, сходясь и расходясь, ее тропы ведут людей к неожиданным встречам и случайной смерти»⁸. Тем самым временной вектор помещается в пространственную сеть координат, т.е. устанавливается связь понятий прошлого и будущего с понятиями верх, низ, юг, запад и т.п., определяется связь между направлением в пространстве и во времени. В рассказе "Сад расходящихся тропок" Борхес рисует судьбу героя как движение в определенном пространстве, которое является, в сущности, образом-моделью течения времени. Писатель утверждает многовекторность времени, ветвящегося подобно дорожкам китайского сада.

Время как длительность есть беспрестанно обновляющееся настоящее, связанное с прошлым и ориентированное на будущее, которое оно включает в себе как судьбу. Жизнь понимается как реализация, свершение судьбы. Поэтому судьба, а не время, выступает важнейшей категорией сознания, с помощью которой строится вся картина мира.

Борхес описывает "психологическое время", которое очень напоминает бергсоновскую "длительность". Состоявшаяся судьба являет себя только здесь и теперь, человек стремится утвердиться в конкретном времени, каждый момент которого ценен, которое ощущается как длительность в бергсоновском понимании термина. Борхес утверждает ценность поэтического времени, которое вовсе не является отрицанием длительности в пользу безжизненной вечности, не имеющей никакой связи с человеческим временем. Бергсон писал: «вечность не парит над временем как какая-то абстракция, она основывает его как реальность. Время — это "подвижной образ вечности" (Платон)»⁹.

Лишь погружаясь в длящееся настоящее, лишь на уровне глубинного "я" по мысли Борхеса, возможно совершать свободный выбор, представ перед неотвратимой судьбой. Есть ли выбор у человека или жизнь детерминирована? Борхес дает ответы во многих рассказах, раскрывая сложные соотношения между Промыслом Божиим и свободной волей Человека. Кажется, что человек обречен на гибель (практически в каждом рассказе Борхеса побеждает страх и смерть) или от игры случайностей, или от жесткой структуры необходимости. Но как бы по логике чуда или, может быть, по глубине веры Борхесу были явлены тайные

знаки судьбы как пути-парадигмы всего мироздания, а также человеческой судьбы, преображающей поражение в победу.

В уже упоминавшихся рассказах "Сад расходящихся тропок" и "Смерть и компас" Борхес анализирует связь судьбы и имени. Назвать что-либо по имени и установить его судьбу (а это почти одно и то же) — значит, сотворить его, вызвать названное к бытию. Ничто не существует, пока оно не названо по имени и пока ему не определена судьба. О Леннротте, главном герое рассказа "Смерть и компас", говорится, что он был "чистый мыслитель, но была жилка азартного игрока". Рассказ "Смерть и компас" написан в жанре детектива. И так же, как в "Саду расходящихся тропок", судьба предначертана именем. Только в "Саду" — это имя смертного, случайно совпавшее с названием военного объекта, в рассказе "Смерть и компас" — это имя Бога.

Своя судьба есть у всего на свете: у божества, у любого природного или социального явления, у всякой вещи и, наконец, у каждого человека. Судьба божества определяет его функции, степень могущества (см. "Алеф" и "Заир"). Природные явления — это манифестации того или иного божества. Существует и особое понятие "удела человеческого" — определенная доля житейских событий. Индивидуальная судьба в некоторых культурах (в частности, древнего Вавилона) отождествлялась с "двойником", с "внешней душой", сопровождающей человека. В рассказе "Борхес и я" воссоздана эта древняя мифологема. "События — удел его, Борхеса... Я живу, чтобы он писал и доказывал этим мое существование", — сказано в этом удивительном рассказе¹⁰.

Борхес адресует свои сочинения владеющему "искусством хорошо читать" (*ars bene legendi*), писатель показывает множество метафорических образов судьбы как феномена культуры, рисует пути-парадигмы познания, или разгадки этой тайны. Каждый обладает правом на выбор, человека, по Борхесу, делает личностью именно эта способность на выбор своего текста — образца судьбы. Подобного человека можно, пожалуй, определить, если следовать традиции латинских определений природы человека (*homo sapiens, homo ludens, homo faber* и т.п.), как "человека выбирающего" (*homo arbitrans*). Каждый текст, по убеждению Борхеса, содержит бесконечное множество смыслов (у каждого своя библия), и любой человек призван открыть свой пласт смысла, только ему адресованное слово, понять знаки своей судьбы.

Борхес, которого называют истинным космополитом и экуменистом¹¹, ищет единства культур, но отнюдь не внешнего, а только глубоко внутреннего. И в этом писатель следует концепции Бергсона, который утверждал, что единство живого мира следует искать в единстве первоначального импульса, а не в эвентуальной будущей гармонизации различных проявлений жизни. Поэтому, чтобы увидеть, в чем заключается скрытое единство, общая судьба мира, нужно обратиться не к будущему, а к истокам.

"Единство задано в начале как импульс... Все попытки построить его искусственно с помощью внешних структур, обращенных исключительно в будущее, обречены на провал, — писал французский философ¹². Борхес описывает метафоры-образы судьбы многих древних культур как живой, актуальный опыт. Писателю представляется, например, весьма поучительным *modus operandi* средневековых каббалистов. "Если кто-нибудь владеет именем Бога или узнает тетраграмматон — имя Бога, состоящее из четырех букв, — и сумеет

правильно произнести его, тот сможет создать мир и создать голема, человека”¹³. И далее Борхес рассказывает о том, как один каббалист создал голема, написав на нем слово жизнь (эмет), но вскоре понял, что совершил ошибку, так как голем начал мучить его. Каббалист никак не мог от него избавиться и только однажды, подкравшись к спящему голему, ухитрился стереть первую букву ”э” и тогда слово ”мет”, означающее ”смерть”, превратило голема в прах. Согласно учению каббалы мир состоит из букв ”древнееврейского алфавита и создан им. Каждая из букв определяет судьбу некоторой части мира, влияет на ту или другую сферу деятельности человека. Например, буква ”каф” послужила для сотворения солнца в мире, среды в году и левого уха в теле...

Борхесу также близка вера греков в доброе предначертание, которое они называли апокатасис. Согласно ему, судьба человечества предстает как единение всех (включая Каина и Дьявола), ибо ”после долгих превращений люди сольются с божеством, от которого когда-то отделились”.

Писатель часто обращается к духовному опыту древнего Вавилона, в котором, по мнению Борхеса, наиболее глубоко была разработана система жребия как парадигмы судьбы, отсюда придание жребию (или лотерее) впоследствии онтологического статуса.

Рассказ ”Лотерея в Вавилоне” заставляет вспомнить повесть Вольтера ”Зади́г, или Судьба”, но у Борхеса ситуация обрисована более трагично и безнадежно. У Вольтера спорят два толкователя судьбы — для одного вся вина лежит на общественном устройстве, для другого причина в равновесии добра и зла в миропорядке.

Механизм лотереи (жеребьевки) действовал в особом пространственно-временном континууме. Сознательно или скорее бессознательно время понималось как некое особое пространство, о чем свидетельствуют употребление глаголов, передающих движение в пространстве для обозначения протекания временных явлений (”далекий” и ”древний” или прежде” и ”перед”). «Быть может, вавилонское время и нельзя назвать дискретным (нет событий — нет времени), но оно, конечно, очень ”вещественно”; это — не чистая длительность, а в первую очередь сам поток событий и цепь поколений», — пишет И.С. Ключков¹⁴. У Борхеса же лотерея — ”сама судьба, и не навязана людям извне, а соответствует человеческой психике, скрытой потребности в игре случая”, — пишет И. Тертерян¹⁵.

”Лотерея — это интерполяция случая в миропорядок... т.е. периодическое введение хаоса в космос”, — пишет Борхес¹⁶. Ее организация постепенно стала необычайно сложной, участвующие в лотерее требовали все больших наказаний для проигравших, все более изощренной системы жеребьевки, в результате чего ”ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие”. Борхес вспоминает об обычае римлян писать на раковинах участь, которую знатный патриций уготовливал своим гостям. О судьбе говорят ”слепая судьба” или, наоборот, называют ее ”всезнающей”, ”всевидащей”. Понятие ”слепоты”, естественно, входит в культурное пространство судьбы, нередко является ее атрибутом.

Борхес посвящает специальную работу анализу слепоты как особому качеству культуры, в котором, по убеждению писателя, получили выражение фундаментальные свойства процесса познания и художественного творчества. Борхес

не только как философ культуры, но и биографически, с обостренным интересом исследует это понятие. Слепая судьба, разрушающая гармоническое равновесие (симметрию бытия), воплощает губительную игру случайностей, но ей противостоит мужественное принятие слепоты самим писателем как судьбы, даже как дара судьбы. В пятьдесят пять лет Борхес стал директором Национальной библиотеки и в это же время практически совсем лишился зрения. "Бог с великой иронией подарил мне книги и ночь — разом", — написал он в "Стихотворении о двух Дарах"¹⁷. Борхес описывает основные параметры судьбы как явления духовной культуры. Один из основных — это связь ее со сновидением, в частности с пророческими снами. Так, Борхес рассказывает об одном сновидении Вордсворта, поразившем его. Поэт описывает ужас приближающейся катастрофы, в результате которой обречено погибнуть человечество и все памятники культуры. Но вдруг, как это бывает только во сне, вся культура явлена ему в виде раковины и камня. Камень — это вся геометрия Евклида, а раковина оказывается книгой, заключающей в себе всю поэзию.

Судьба каждой вещи становится символом, знаком, теряя при этом превращении свою индивидуальность, бытийственность. Борхес описывает, какие метаморфозы претерпели крест, аркан и стрела (см. рассказ "Превращения") и с горечью замечает: "Нет на земле ничего, что не стерло бы забвение и не исказила память, и ни один из нас не ведает, во что его преобразит грядущее"¹⁸.

Культурное пространство действия судьбы, очерченное Борхесом, предстает как сложное напластование смыслов. В нем есть двойничество, парадоксальность, порой даже абсурдность, но чаще горькая, мудрая ирония. Поиски опоры, стремление утвердиться в какой-нибудь точке этого пространства судьбы оборачиваются для человека разочарованием или поражением.

В цикле лекций ("Семь вечеров"), прочитанных Борхесом в Буэнос-Айресе летом 1947 г., содержится некий итог размышлений писателя о судьбе личности, о судьбе культуры в целом. Вся мудрость мира прочитана им с благоговейной благодарностью, однако при этом с предельной ясностью мировая культура обнаруживает границы своих возможностей. Наступающая энтропия, вихрь случайностей уничтожают величественные руины древних лабиринтов, в которых таились загадки судьбы. Борхес напоминает "Божественную комедию", в которой говорится, что никому не позволено знать суда Провидения. Но при этом вспоминает и Иоанна Скота Эриугена (IX в. н.э.), говорившего, что Писание содержит бесконечное множество смыслов, его можно сравнить с развернутым павлиньим хвостом, и приглашает читателя постигать эти красочные письмена Бога. Судьба человека, по убеждению Борхеса, вечно читать *liber Mundi*, ибо эта книга и есть жизнь, а люди лишь буквы, слова, или пустоты между строк в этой книге.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Updike J. The Author as Librarian // The New Yorker. 30.X 1965. С. 223—246.

² Wheelock K.C. The Mythmaker: a study of motif and symbol in the short stories J.L.B. N.Y., 1966.

³ Борхес Х.Л. Проза разных лет. М., 1984. С. 82 (пер. с испан.).

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Там же. С. 135.

⁶ Там же. С. 282.

- ⁷ Там же. С. 88.
- ⁸ Там же. С. 92.
- ⁹ Bergson H. L'Evolution créatrice. P. 1986. С. 317.
- ¹⁰ Борхес Х.Л. Указ. соч. С. 234.
- ¹¹ См.: Berveiller M. Le cosmopolitisme de Jorge Luis Borges. P., 1973.
- ¹² Bergson H. Op. cit. С. 90.
- ¹³ Борхес Х.Л. Семь вечеров / Пер. с испан. В. Кулагиной-Ярцевой // Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. М., 1990. Вып. 1. С. 218.
- ¹⁴ Клочков И.С. Духовная культура Вавилона: человек, судьба, время. М., 1983. С. 29.
- ¹⁵ Тертерян И. Человек, мир, культура в творчестве Хорхе Луиса Борхеса // Борхес Х.Л. Проза разных лет. С. 14.
- ¹⁶ Борхес Х.Л. Семь вечеров. С. 74.
- ¹⁷ См.: Борхес Х.Л. Семь вечеров: Вечер седьмой. Слепота, с. 220—234.
- ¹⁸ Борхес Х.Л. Проза разных лет. С. 231.

КОНЦЕПЦИЯ СУДЬБЫ КАК ВСТРЕЧИ, ВИНЫ, ЗАСЛУГИ И ВОЗДАНИЯ У М.А. БУЛГАКОВА

(Иешуа и Воланд в судьбах героев
"Мастера и Маргариты")

В.В. Волков, Т.И. Суран

Семантическое поле Судьбы, реконструируемое на основе анализа текста романа М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита", будем понимать как некий квазиидиотезаурус, ключевые понятия (дескрипторы) которого являются семантическими доминантами¹ текста романа и в совокупности выступают как "тезаурусное" отображение его идейно-художественного содержания. В этом случае задача реконструирования семантического поля Судьбы может конкретизироваться следующим образом: 1) установить список ключевых понятий (дескрипторов); 2) характеризовать логические отношения между дескрипторами; 3) рассмотреть средства (в частности, языковые средства) репрезентации каждого из дескрипторов в тексте. Реконструированный таким образом квазиидиотезаурус является отображением некоего фрагмента "языковой личности" (в интерпретации этого термина Ю.Н. Карауловым²) автора, точнее, неких значимых составляющих его мировоззрения, связанных с концепцией Судьбы.

Эти три задачи рассмотрим, во-первых, как вопрос о составе и структуре семантического поля Судьбы в романе "Мастер и Маргарита" для случая, когда это (реконструируемое в результате прагматилистического анализа) поле понимается как средство компрессивной "свертки" идейно-художественного содержания текста; во-вторых, как вопрос о преломлении (реализации, разработке) ключевых понятий этого поля в конкретике художественного текста: в его сюжете – во Встречах героев с Воландом, Иешуа и друг с другом, и поэтике – прежде всего в системе средств символизации.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ СУДЬБЫ

Центральные концепты в рамках семантического поля Судьбы у М.А. Булгакова – Встреча, Вина, Заслуга и Воздаяние (здесь и далее ключевые понятия пишем с прописной буквы); периферийные, через которые (и вместе с которыми) ключевые понятия приобретают возможность концептуального развития, – Добро, Зло, Абсолют, Долг и т.д. Существо взаимодействия этих понятий в контексте романного целого сводится к следующему.

Каждый человек другому – Учитель, каждая Встреча человека с человеком перерождает обоих – при условии, что они способны к внутреннему развитию.

Энергия разных Встреч – различна. Предельна энергия встреч с Абсолютом – абсолютным Добром и абсолютным Злом, в европейской культуре – с Христом или святым, с нечистой силой или самим Сатаной.

Роман М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита" можно считать романом встреч: встреча с Иешуа перерождает Пилата, встреча с Воландом или с кем-то из его свиты перерождает всех, кто с ним или с кем-то из них сталкивается; встреча с

Мастером круто меняет жизнь Маргариты – точнее, возрождает Маргариту к жизни; столкновение Мастера с реальностями советского тоталитаризма лишает его воли, а значит, – и права на свет, на (посмертное) слияние с Космосом, с вселенской энергией Добра.

Трагична Судьба, если Встреча не ведет к осознанию Долга и созреванию Воли, чтобы Долг выполнить.

Счастлива судьба того, кому встреча помогла осознать Долг и чья воля достаточно сильна, чтобы Долг выполнить.

Трагическая судьба не безысходна. Даже неосознанный Долг и недостаток воли могут быть искуплены, если сознается Вина.

Осознание Вины тождественно полному ее Искуплению. Пред ликом Судьи равна Заслуга и того, кто, осознав свой Долг, исполнил его, и того, кто по скудости души или по слабости воли не смог исполнить Долг, но осознал эту Вину. Заслуга определяется не исполнением или неисполнением Долга, но всегда – только Сознанием Вины или Долга, ибо осознание Вины тождественно осознанию Долга, а значит – тождественно Искуплению.

Таким образом, Судьба благосклонна: человек в любой момент жизни может начать путь к Совершенству. Судьба благосклонна вдвойне, ибо помощь приходит во Встрече не только с Добром, но и со Злом. Смысл антиномической характеристики Сатаны (из Гете): "Я часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо", – прост: любая Встреча – как с Добром, так и со Злом – толкает человека к осознанию Долга. Если человек умеет осознать свой Долг – Зло для него оборачивается Добром. Так встреча с Воландом на Патриарших прудах излечила Ивана Бездомного от атеизма и привела к перерождению в профессора истории Ивана Понырева; встреча с Иешуа открыла Пилату новые измерения бытия – возможность (и Долг) быть не только наместником, но и человеком, и – "философом".

Но Судьба награждает лишь тех, кто осознает свой Долг и кому хватает Воли этот Долг выполнить или, не исполняя Долга, переживать это как Вину. Не сознающим Долга уготовано Небытие. В этом – еще одно проявление милосердия Судьбы. Если альтернатива Вознаграждению – Небытие, то Наказания попросту нет – ни в этом мире, ни в ином: если нет наказуемого, то нет и наказания...

В итоге Воланд – не воплощение Зла, а всего лишь служитель Добра "от противного". Действительно, чего хочет Воланд? Показать человеку Зло, гнездящееся в самом человеке, – не вселенское, а человеческое Зло, в его крайних проявлениях, доведенное до абсурда. Имеющий глаза да увидит Зло в себе!

Мастер исполнил свой Долг лишь наполовину: Судьбу Христа постиг и рассказать о ней сумел, но сохранить в себе Волю, жажду творчества – недостало сил. А ведь всего-то и нужно – не терять понимания, что "внешнее" Зло – это тоже Добро, но в маске; истинное Зло – в нас самих, в непонимании, что Зла на самом деле нет. Есть просто Жизнь в разных обликах, а наша Судьба – это мы сами...

ВСТРЕЧИ С ВОЛАНДОМ: ПРЕДОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И ПРОБЛЕМА ВЫБОРА

Встречи разных героев с Воландом строятся по двум основным схемам: во-первых, второстепенные персонажи, сталкиваясь с Воландом, обретают сознание своей Вины – за обман (буфетчик), за ложь и двойную жизнь (Аркадий Аполлонович Семплеяров), за хамство и ложь (Варенуха), за пьянство и за то, что "вообще они в последнее время жутко свинячат. Пьянствуют, вступают в связи с женщинами, используя свое положение, ни черта не делают, да и делать ничего не могут, потому что ничего не смыслят в том, что им поручено. Начальству втирают очки!" (Степа Лиходеев) и т.д.; во-вторых, главные персонажи, сталкиваясь с Воландом, оказываются в ситуации Выбора и, в случае правильного выбора, обретают возможность Воздаяния за Заслугу.

Центральный вопрос для анализа смысла этих встреч – кто хозяин человеческой судьбы? Сам человек или нечто выше человека? Этот вопрос возникает уже на первых страницах романа, в ходе беседы Берлиоза и Бездомного с "иностранцем". Сталкиваются две достаточно тривиальные точки зрения: 1) Берлиоз и Бездомный: "Сам человек и управляет"; 2) Воланд: "...чтобы управлять, нужно, как-никак, иметь точный план на некоторый, хоть сколько-нибудь приличный срок. Позвольте же вас спросить, как же может управлять человек, если он не только лишен возможности составить какой-нибудь план хотя бы на смехотворно короткий срок, но, лет, скажем, в тысячу, но не может ручаться даже за свой собственный завтрашний день?" Спор Берлиоза с Воландом закончился, как известно, полным торжеством последнего: Берлиозу действительно отрезали голову...

Значит ли это, что в основе концепции Судьбы в романе М.А. Булгакова лежит представление о предопределенности? Скорее всего, нет. Думается, совсем не случайно Ивана Бездомного, помещенного в клинику, очень быстро перестала беспокоить судьба Берлиоза, а вместо, казалось бы, естественных размышлений о предопределенности начинается непонятная, невидимая самому Ивану, неосознаваемая внутренняя работа, начинает вершиться трудное понимание, что предопределенность – зачастую лишь следствие личного Выбора. И Иван Бездомный вскоре свой искупительный выбор делает, превращаясь в профессора истории Ивана Николаевича Понырева.

Если ключевое понятие в рамках концепции Судьбы у М.А. Булгакова не предопределенность ("план"), то что же? Вероятнее всего, Встреча и, как следствие Встречи, – Выбор.

Из рассказа Мастера мы узнаем, что он и его "тайная жена уже в первые дни своей связи пришли к заключению, что столкнула их на углу Тверской и переулка сама судьба и что созданы они друг для друга навек". Значимость их первой встречи для будущего акцентирована в контексте романа, как известно, "отвратительным, тревожным" желтым цветом: "Она несла желтые цветы! Не-хороший цвет. Она повернула с Тверской в переулок и тут обернулась. Ну, Тверскую вы знаете? По Тверской шли тысячи людей, но я вам ручаюсь, что увидела она меня одного и поглядела не то что тревожно, а даже как будто болезненно". И Мастер, "повинуясь этому желтому знаку", "тоже свернул в переулок и пошел по ее следам" и вдруг, приблизившись к ней, понял, что "всю жизнь любил именно эту женщину!"

Дарит ли судьба человеку возможность подготовиться к встрече – возможно, единственно важной в его жизни, и подсказывает ли она ему, какой выбор будет верным? Думается, в концепции М.А. Булгакова заложен положительный ответ на оба эти вопроса. Судьба – это не предопределенность; Судьба – это готовность сделать правильный Выбор. А подсказка – это предчувствие. Поэтому предопределенность в судьбах героев "Мастера и Маргариты" нередко предстает как предчувствие, которое выступает в качестве мотива Выбора. Правильно сделанный выбор на весах Судьбы оказывается Заслугой, как в случае встречи Мастера и Маргариты или решения Маргариты согласиться на роль королевы бала Сатаны, ошибочный – Виной, как в случае с Берлиозом, который не оценил подаренного ему предчувствия ("...сердце его стукнуло и на мгновенье куда-то провалилось, потом вернулось, но с тупой иглой, засевшей в нем") и которого встреча и долгая беседа с Воландом не убедили, что по смерти человека его бытие не прекращается. И воздано было Берлиозу – по вере его; на балу Воланд завершает спор так: "Вы всегда были горячим проповедником той теории, что по отрезании головы жизнь в человеке прекращается, он превращается в золу и уходит в небытие. ... Да сбудется же это! Вы уходите в небытие, а мне радостно будет из чаши, в которую вы превращаетесь, выпить за бытие".

Выбор Мастера в конфликте (во "Встрече") с тоталитарной системой не столь непростителен, но также ошибочен. Когда в критике началась травля, Мастер впадает в глубокую депрессию. "...чудовищная неудача с этим романом, – рассказывает Мастер Ивану, – как бы вынула у меня часть души. По существу говоря, мне больше нечего было делать, и жил я от свидания к свиданию. И вот в это время случилось что-то со мною. ... Именно, нашла на меня тоска и появились какие-то предчувствия. ... Второй стадией была стадия удивления. ... А затем, представьте себе, наступила третья стадия – страха". Поддавшись страху, Мастер утратил интерес к жизни и творчеству. Не желая признаваться себе, что это его собственный выбор, он пытается переложить ответственность на предопределение. О своем пребывании в клинике он говорит Ивану так: "И вот четвертый месяц я здесь. И, знаете ли, нахожу, что здесь очень и очень неплохо. Не надо задаваться большими планами, дорогой сосед, право! Я вот, например, хотел объехать весь земной шар. Ну, что же, оказывается, это не суждено". Это "не суждено" оказывается доминантой психологического состояния и одновременно (и потому) основной виной Мастера, неверным выбором пути. Полная противоположность – психологическая установка Маргариты. Она, напротив, верит в лучшее. Эта вера оказывается ее Заслугой и ее Судьбой, когда она становится королевой бала и приобретает право на исполнение желания. "Сто двадцать одну Маргариту обнаружили мы в Москве, – говорит ей Коровьев, – и, верите ли, – тут Коровьев с отчаянием хлопнул себя по ляжке, – ни одна не подходит. И наконец, счастливая судьба..." Но ничего случайного, по Воланду, не бывает ("Кирпич ни с того ни с сего ... никому и никогда на голову не свалится"). "Счастливая судьба" Маргариты оплачена ее верой, ее выбором – выбором не отчаяния, а веры. "Энергия выбора" Маргариты столь весома, что искупает – силой Любви – и отчаяние Мастера.

Если герои романа умеют вслушиваться в голоса предчувствия, то они, как правило, не ошибаются. Это касается и главных героев, и второстепенных. Так,

"сознание опасности, неизвестной, но грозной опасности, начало томить душу финдиректора" Римского в кошмарную ночь после выступления Воланда во время разговора с Варенухой, в ходе которого постепенно выясняется, что имеет дело финдиректор не с чем иным, как с нечистой силой. "Бывший флибустьер" Арчибальд Арчибальдович успевает заблаговременно подготовиться к неприятным событиям в ресторане: "Знание последних событий, а главным образом – феноменальное чутье... подсказывали шефу грибоедовского ресторана, что обед его двух посетителей будет хотя и обилён и роскошен, но крайне непродолжителен. И чутьё, никогда не обманывающее бывшего флибустьера, не подвело его и на сей раз".

Если накануне ареста Мастера мучает ощущение предчувствия чего-то недоброго, то в эпизоде прощания с Москвой на Воробьевых горах ощущения у Мастера иные. "Его волнение перешло, как ему показалось, в чувство глубокой и кровной обиды. Но та была нестойкой, пропала и почему-то сменилась горделивым равнодушием, а оно – предчувствием постоянного покоя". Маргарита, проснувшись в один из дней бесконечно долгой разлуки с Мастером, "не заплакала, как это бывало часто, потому что проснулась с предчувствием, что сегодня наконец что-то произойдет. Ощувив это предчувствие, она стала его подогревать и растить в своей душе, чтобы оно ее не покинуло. – Я верую! – шептала Маргарита торжественно. – Я верую! Что-то произойдет! Не может не произойти, потому что за что же, в самом деле, мне послана пожизненная мука?" И ее вера в себя, в свой выбор и в подаренное ей предчувствие, как мы уже отмечали выше, оказывается "счастливой судьбой". Намазавшись вечером кремом Азazelло, она понимает "со всей ясностью, что именно случилось то, о чем еще утром говорило предчувствие, и что она покидает особняк и прежнюю свою жизнь навсегда".

Предчувствие может быть полно огромной энергетической силы, может быть связано с зигзагами судьбы не только самого предчувствующего, но и других людей. Так, предчувствие Иешуа, что с Иудой может произойти нечто нехорошее ("У меня, игемон, есть предчувствие, что с ним случится несчастье, и мне его очень жаль"), оправдывается вполне, – и уж не это ли высказанное вслух предположение послужило одной из причин того, что Пилат организовал убийство Иуды? Случайно ли это слово – *предчувствие* – возникает в разговоре Пилата с начальником тайной службы Афранием, когда Пилат заявляет, будто "получил сегодня сведения о том, что его [Иуду] зарежут этой ночью", а затем развивает эту мысль так: "...я обязан предвидеть все. Такова моя должность, а пуще всего я обязан верить своему предчувствию, ибо никогда еще оно меня не обманывало"? Думается, не только функции намека выполняет это слово в диалоге, заменяя прямое "организуйте убийство Иуды", но и акцентирует смутное ощущение некоей высшей необходимости этого убийства, – необходимости, которой Пилат и следует.

Значимая встреча не обязательно сразу круто меняет судьбу, – она может менять поначалу только личность. "Внутренняя судьба" личности, история души, может быть реконструирована нередко лишь опосредованно – не через анализ элементов сюжета, как например, в случае с Мастером и Маргаритой, а через анализ каких-то элементов речи (дискурса) действующего лица. Так, изменения, свершающиеся в личности Понтия Пилата в ходе его недолгого общения с Иешуа, маркированы в тексте диалога этих двух героев весьма необычным способом – изменением способов именования собеседника, которым пользуется его партнер по общению.

Личность Иешура в романе М.А. Булгакова, как и личность его евангельского прототипа, внутренне завершена и статична, что проявляется, в частности, в именовании самых разных собеседников (равно как и "третьих" лиц, не принимающих непосредственного участия в разговоре) одним и тем же словосочетанием – "добрый человек". Именно внутренняя завершенность и гармоничность "я" Иешуа позволяет ему воздействовать на людей, а в контексте романа служит первопричиной сюжетного движения – собственного движения к гибели и сдвигов в духовном мире тех людей, с которыми он вступает в контакт. Способы именования собеседника, которыми пользуется Понтий Пилат, оказываются не только знаком установления контакта и понимания в диалоге с Иешуа, но и свидетельством радикального сдвига в сознании прокуратора.

Кто для Пилата Иешуа в начале допроса? В разговоре с секретарем прокуратор пользуется диктуемыми ситуацией суда официальными нейтральными именованиями – *подследственный, обвиняемый*; к Иешуа обращается, спокойно констатируя, что тот – *бродяга, лгун, разбойник*.

Кто для Иешуа прокуратор? Формально должен бы быть только прокуратором, т.е. наместником императора, а в частности, верховным судьей. Смысл напоминания Марка Крысобоя: "Римского прокуратора называть игомей" в том, что социальные роли определены совершенно однозначно: судья и обвиняемый, всесильный наместник и жалкий бродяга.

Этой определенности хватает ненадолго: до тех пор, пока в ответ на неосторожный вопрос "Что есть истина?" прокуратор получает неожиданный и невообразимо точный ответ: "Истина прежде всего в том, что у тебя болит голова... И сейчас я невольно являюсь твоим палачом, что меня огорчает".

Это ответ не подследственного бродяги, якобы призывавшего разрушить ершалаимский храм, но человека какой-то особой породы – понимающего и сочувствующего. Человека, который видит незримое Пилату измерение беседы, где роли участников – не социальные, а просто человеческие, и где распределение этих ролей диаметрально противоположно "социальному": здесь страдалец не Иешуа, а Пилат, в помощи и милосердии нуждается не бродяга, а всесильный прокуратор.

Кто же Иешуа в действительности? Этот вопрос приобретает мучительную для прокуратора остроту. Врач? Арестант отрицает. Пророк? Арестант опять отрицает. "Философ" приходит к Пилату неожиданно и естественно, во время рассказа о Крысобое: "...если бы не врубилась с фланга кавалерийская турма, а

командовал ею я, – тебе, философ, не пришлось бы разговаривать с Крысобоєм".

Слово найдено. Иешуа – "философ". Но философ не столько "от философии", сколько "от человечности". "Я" Пилата чутко и послушно отзывается на все грани личности собеседника, и в результате в коротком диалоге перед Пилатом открываются новые измерения жизни: наряду с "прокураторским" – "человеческое", где можно и сочувствовать, и помогать друг другу, и не знать мук одиночества, а затем и "философское", где можно свободно думать и смело говорить, обретая в диалоге единомышленника. Пилату открывается невероятно заманчивая возможность – спастись от одиночества и развить скрытые до времени слагаемые своего "я" – быть и прокуратором, и человеком, и философом.

Однако сохранить устоявшуюся систему социальных ролей, лишь слегка переставив акценты, а затем и дополнить ее "человеческими" и "философскими" составляющими общения – нельзя. Пилат в ситуации выбора: "или "человеческое" (и тогда его карьера кончена), или "служебное" ("социальное"); или Долг человека (спасти Иешуа), или Долг прокуратора (утвердить смертный приговор). Пилат предчувствует, что, выбирая второе, обрекает свое человеческое "я" на бесконечность и безотрадность одиночества и долгого искупления этого невольного греха. Однако выбора по сути нет. Пилат утверждает приговор Синедриона.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мукаржовский Я. Литературный язык и поэтический язык // Пражский лингвистический кружок: Сб. ст. М., 1967.

² Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987.

Н.Н. Перцова

И понял вдруг: нет времени.
На крыльях поднят как орел, я видел
сразу, что было и что будет,
Пружины троек видел я и двоек
В железиом чучеле миров,
Упругий говор чисел.

В. Хлебников

Еще Фрэнсис Бэкон говорил о двух основных складах личности: одни "умы", "твердые и острые", "больше пригодны для того, чтобы замечать различия в вещах", вторые, "возвышенные и подвижные", замечают в вещах общее, "распознают и сопоставляют везде — присущие подобия вещей". "И те и другие умы легко заходят слишком далеко в погоне либо за подразделениями вещей, либо за тенями"¹. Велимир Хлебников — крайнее выражение личности второго типа. В основе его мироощущения лежит восходящее к пифагорейцам представление о мире как единстве и о числе как способе описания отношений внутри мира: "если все едино, то в мире остаются одни числа, т.к. числа и есть ничто иное, как отношение между единым, между тождественным, то, чем может разниться единое"².

Одна из основных тем в наследии Хлебникова — тема времени. Интерес к ней, возникший у Хлебникова еще в студенческие годы, в связи с поражением русского флота в Японской войне, обусловлен его желанием проникнуть в тайны судьбы и смерти: "Первое решение искать законов времени явилось на другой день после Цусимы. <...> Я хотел найти оправдание смертям"³.

Суть теории времени Хлебникова состоит в цикличности аналогичных событий, неотвратимости противодействия, вызываемого действием, и внутренней связи между универсальными законами — от астрономических до нравственных. "Язык человека, строение мяса его тела, очередь поколений, стихи<и> войн, строение толп, решетка множества его дел, самое пространство, где он живет, чередование суши и морей — все подчиняется одному и тому же колебательному закону"⁴. "Чистые законы времени делают равноправными гражданами одних и тех же уравнений и жизнь земной коры и сдвиги строения человеческого общества"⁵.

16 лет заняли у Хлебникова поиски цикличности в истории человечества. В многочисленных таблицах он сопоставлял этапы господства того или иного государства на суше или на море, появление тех или иных религиозных догматов (синклит богов vs. единобожие), смену философских течений, доктрин у поколений в одной стране (например западники и славянофилы в России), подъемы и спады в жизни отдельной личности. Числовые коэффициенты повторяемости событий, встречающиеся в его произведениях и заметках этого периода (назовем основные из них: 48, 243, 317, 768, 1053), он связывал с двумя астрономическими явлениями: 365 — число дней в году, 28 — число дней в лунном месяце. Расчеты, основывающиеся на подобных коэффициентах, позволили Хлебникову предсказать крушение Российской империи в 1917 г. (в статье 1912 г. "Учитель и ученик").

Теорию времени в ее окончательном варианте Хлебников сформулировал за полтора года до смерти, в ноябре 1920 г. Согласно этой теории время рассматривается как сущность, обратная пространству: если пространство задается формулами, возводящими любые основания в квадрат (= площадь) и куб (= объем), то время — возведенными в любые степени числами 2 и 3⁶. Два основных закона времени задаются формулами $2^0 + 2^1 + \dots + 2^n$ и $3^0 + 3^1 + \dots + 3^n$. Первая задает временной отрезок между аналогичными событиями ("рост событий"⁷), вторая — между началом и концом события, или между действием и противодействием: "вообще степени трех (3ⁿ) соединяют обратные события, победу и разгром, начало и конец. Три есть как бы колесо смерти исходного события"⁸. "Мы люди подобны волнам, которые бросает друг на друга железный закон отношения времени к месту <...> Согласно основному закону через 2ⁿ пространственная природа событий повторяет себя, через 3ⁿ отрицает, дает отрицательный сдвиг"⁹. Проявления этого закона Хлебников усматривает и в природе, и в истории.

По Хлебникову, "свод истин о числе и свод истин о природе один и тот же", "законы вселенной и законы счета совпадают"¹⁰. Говоря о физических законах, упомянем гипотезу, высказанную недавно российским биологом Г. Розенбергом на основе обобщения выделенных А.Л. Чижевским циклов солнечной активности. "Можно предположить, что вся Вселенная находится в режиме случайных колебаний, циклическая структура которых описывается "законом троек". Тогда вся временная цикличность — от взрыва нашей Метагалактики (3²¹ [лет назад]) через возникновение планет Солнечной системы в результате большого взрыва на Солнце (3²⁰) и взрывных параксизмов геологических процессов (3¹⁵—3¹⁷) до пиков солнечной активности ([с периодом] 3² [лет]) <...> — получает правдоподобное и единообразное объяснение без привлечения каких-либо детерминированных механизмов"¹¹. Хотя в послесловии к цитируемой статье С. Мейен справедливо говорит о том, что глобальные законы такого рода следует оценивать с известным скептицизмом, сходство между мыслями Хлебникова и Розенберга (который, судя по тексту статьи, с теорией Хлебникова знаком не был) заслуживают внимания.

Переходя от естествознания к истории (и гуманитарным сферам вообще), вспомним следующие соображения Хлебникова: «Своеобразно современное место рассудка: ему доступно знание дерева и ствола рока (земля, солнце, затмения), но недоступно знание листвы судеб: войн, поколений, государств, законов отдельного "Я"»¹².

В последние десятилетия появился ряд концепций, утверждающих мысль о цикличности в истории человечества; например, выделение циклов в русской истории теоретиками евразийства¹³, теория пассионарности Л.Н. Гумилева.

Особого рассмотрения заслуживает теория Освальда Шпенглера, согласно которой цивилизации проходят четыре основные фазы, аналогичные временами года — от весны до зимы. (Это теория, возникшая еще при жизни Хлебникова, ему, насколько можно судить по публикациям, известна не была^{13а}.) Отмечая регулярность в жизни цивилизаций, народов и отдельных людей, Шпенглер в то же время противопоставляет понятия природы и истории, причинности и судьбы, познаваемого и переживаемого, элемента в науке и образа в искусстве. "Природа и история — вот два крайние, противоположные способа приводить действительность в систему картины мира. Действительность становится природой, если

все становление рассматривается с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчиняется становлению. Действительность может быть созерцаема в ее образе — так возникает мир Платона, Рембрандта, Гете и Бетховена — или может быть понимаема в ее элементах, и тогда это миры Парменида и Декарта, Канта и Ньютона"¹⁴. По Шпенглеру, наука внеисторична, она исключает случайность. История включает случайность, при этом понятие случайности в античном мироощущении и в мироощущении современного западного человека не имеют между собой ничего общего: в первом господствует слепой фатум (и отсюда роль оракулов и гороскопов), а во втором присутствует чувство "логики судьбы", история же есть "образ определенной души". Именно поэтому "то, что случилось с Эдипом <...>, могло случиться со всяким без исключения человеком" — в отличие от "индивидуальной необходимости в судьбах Отелло, Дон-Кихота, Вертера"¹⁵.

Как уже указывалось, Хлебников, подобно упомянутым выше историкам, выделяет циклы в истории. Однако его теория времени далеко не исчерпывается констатацией исторических ритмов. На это указывает уже то, как называет он свою теорию: "Доски судьбы" (как бы отсылка к Скрижалям Завета), "охапки уравнений рока" (словосочетания *охапка уравнений* и *уравнение рока* — метафоры, содержащие внешне несовместимые понятия)¹⁶. Хлебников дает интерпретацию двойки и тройки в сфере нравственного, эстетического, личного и тем самым вводит в числовые законы то, что Шпенглер называет "образом"¹⁷.

Двойке и тройке, по Хлебникову, соответствуют "да" и "нет"¹⁸; он сопоставляет эти числа с народными повериями (например славянской верой в чет и нечет¹⁹, с понятиями добра и зла²⁰, со свободой и властью ("Свобода приводит под знаком 2 <...> Власть под знаком 3 <...>"²¹, с религиозными догматами («Такая скрепа времени [3n] соединяет событие и противособытие во времени. То, о чем говорили древние вероучения, грозили, именем возмездия, делается простой и жестокой силой этого уравнения: в его сухом языке заперто: "Мне отпущение и аз водам" и грозный, не прощающий Иегова древних»²².

Двойке соответствует красивое и гармоничное, а тройке безобразное и дисгармоничное в сфере как зрительного, так и слухового восприятия²³.

Итак, по Хлебникову, "законы мира совпадают с законами счета"²⁴. Столь общее утверждение нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Однако обращение к хлебниковским формулам времени может дать результаты достаточно неожиданные. Так, формулы времени были переведены в изображения на экране ЭВМ по методу А.А. Зенкина²⁵. С помощью этого метода числовая последовательность может быть преобразована в множество картинок; получающиеся картинки выражают имманентную сущность количественных отношений и поэтому при определенных условиях могут подсказывать человеку новые идеи о структуре мира. Зрительно такие картинки выглядят как орнамент.

Применение данного метода к формулам времени Хлебникова дало компьютерные изображения, которые представляются уже чем-то более содержательным, нежели просто орнамент: это картинки, относительно которых (в отличие от чисто орнаментальных) уместно задаться вопросом о том, что именно на них изображено. Некоторые из полученных картинок можно считать достаточно реалистичными изображениями архитектурных памятников: это изображения готических строений, египетских пирамид, "конструктивистских" зданий, крем-

левских стен и башен²⁶. Интересно, что последняя картинка — чуть ли не иллюстрация одного из образных описаний законов времени, даваемых Хлебниковым: "Если в известном сказании <Китеж-град> потонул в глухом лесном озере, то здесь из каждого пятна времени, из каждого озера времени выступал стройный многочлен троек с башнями и колокольнями, какой-то Читеж-град. <...> Город троек со своими башнями и колокольнями явно шумел из глубины времени. Стройный город числовых башен заменил прежние пятна времени"²⁷. Кто знает, объясняются ли получающиеся совпадения чистой случайностью или же действительно «эти уравнения удивительно "уравнивают" вся и всех перед лицом какого-то отвлеченного закона»²⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 24.
- 2 Xlebnikov V. *Sobranie socinenij* / ed. by V. Markov. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1971. Vol. III. P. 512.
- 3 Ibid. P. 472.
- 4 Хлебников В. Слово о числе и наоборот. Закон поколений. [Памятники] (публикация Е. Арензона) // Вопросы литературы, 1985, № 10. С. 170.
- 5 Xlebnikov V. Op. cit. P. 480.
- 6 Помимо 2 и 3, важную роль в этой теории играют и некоторые другие числа, такие как 1, 11, 13.
- 7 Xlebnikov V. Op. cit. P. 484.
- 8 Ibid. P. 471. 9 Ibid. P. 500. 10 Ibid. P. 512.
- 11 Розенберг Г. Тройка, семерка, туз // Знание—сила, 1987. № 1. С. 101. В названной статье приводятся и сведения о классификации форм земного рельефа по их размеру, предложенной географом В.В. Пиотровским. Согласно классификации Пиотровского, каждый следующий класс объектов — от ряби на песке через дюны и сопки к горам Кавказа и Гималаев — характеризуется относительно предыдущего увеличением размера примерно в 3 раза. Та же закономерность обнаруживается и для структур рельефа Луны и Марса. Данные результаты переключаются с тем всеобщим "колебательным законом", о котором писал Хлебников.
- 12 Xlebnikov V. Op. cit. P. 413.
- 13 Например работа П.Н. Савицкого о "ритмике" русской истории XVI—XVII вв. — см. Письма П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву // Л.Н. Гумилев. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993.
- 13a В.П. Григорьев предполагает, однако, что Хлебников упоминает Шпенглера, называя его Шпенгелем; см. Григорьев В.П. Грамматика идиостиля: В. Хлебников. М., 1983. С. 200.
- 14 Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. Образ и действительность. М.; Пг.; 1923. С. 106.
- 15 Там же. С. 154—155.
- 16 Ср. следующее высказывание Хлебникова: "Я видел их [законы времени] зрительно: <...> точно тонкие стволы деревьев, ветки с цветами и живыми птицами, порхающими по ним, <для времени>" — Xlebnikov V. Op. cit. P. 473.
- 17 Образ как нечто не делимое на элементы и потому, по Шпенглеру, венаучное, в некоторых философских концепциях вводится в научный обиход. Вспомним учение о типах познания и типах идей чтимого Хлебниковым Лейбница, который классифицирует идеи по тому, можно ли перечислить признаки, достаточные для отличения вещи от других вещей. Однако в классификации Лейбница имеется и такое понятие, как интуитивное познание, с помощью которого человеку оказываются доступны первичные отчетливые идеи — см.: Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1982—1989. Т. III. С. 103. В другом месте Лейбниц прямо противопоставляет понятие идеи и образа — там же. Т. I. С. 149.
- 18 Xlebnikov V. Op. cit. P. 477. 19 Ibid. P. 473. 20 Ibid. P. 472.
- 21 Хлебников В. Собрание произведений / под ред. Н. Степанова. Л., 1928—1933. Т. V. С. 267.
- 22 Xlebnikov V. Op. cit. P. 474—475. 23 Ibid. P. 454, 502.
- 24 Хлебников В. Собрание произведений. Т. V. С. 266.
- 25 Зенкин А.А. Когнитивная компьютерная графика. М.: Наука, 1991.
- 26 Перцова Н.Н., Зенкин А.А. Когнитивная визуализация идеи времени В. Хлебникова // Доклады IV национальной конференции "Искусственный интеллект-94" (в печати).
- 27 Xlebnikov V. Op. cit. P. 473—474. 28 Ibid. P. 465.

ИСТИНА И СУДЬБА

Н.Д. Арутюнова

I

Размышляя над последним и роковым выбором Пушкина, В.С. Соловьев писал: "Есть предметы порядка духовного, которых жизненное значение для нас прямо определяется, кроме их собственных реальных свойств, еще и тем понятием, которое мы о них имеем"¹. Такого рода понятия образуют практическую философию человека, или, как ее называл В.Н. Волошинов, жизненную идеологию². В.Н. Волошинов подчеркивал связь жизненной идеологии с речью и ее зависимость от языковых ресурсов. «Жизненная идеология, – писал он, – стихия неупорядоченной и незафиксированной внутренней и внешней речи, осмысляющей каждый наш поступок, действие и каждое "сознательное" состояние"³, и немного ранее: "Можно сказать, что не столько выражение приспосабливается к нашему внутреннему миру, сколько наш внутренний мир приспосабливается к возможностям нашего выражения и его возможным путям и направлениям"⁴.

Л. Витгенштейн позднего периода призывал вернуть словам их собственное значение и из него извлекать философски значимые концепты⁵. Этот тезис определил методiku исследования, принятую лингвистической философией и получившую особенно интересные результаты в анализе этических терминов (языка морали)⁶.

Именно язык, несмотря на действующие в нем процессы исторических изменений, дает ключ к реконструкции сознания и обеспечивает относительную стабильность основных терминов духовной культуры.

Практическая философия складывается в результате действия ряда факторов: национальной традиции и фольклора, религии и социальной идеологии, воспитания и жизненного опыта, моделей, заданных личностью вождей, кумиров и героев, непосредственных ощущений и систем ценностей, свойств характера и социальной среды, образа жизни и образов искусства.

Понятия жизненной философии выполняют функцию "посредника", координирующего микро- и макромиры. Они закреплены в обыденных аналогах, или эквивалентах, философских и этических терминов, составляющих обширный пласт лексики естественных языков. В нем выделяемы два полюса – объективный и субъективный. Вокруг первого – обозначим его словом ИСТИНА – группируются понятия, интерпретирующие сущность мира. Второй – обозначим его словом СУДЬБА – объединяет термины, интерпретирующие жизнь человека. Между ними расположена зона ДЕЙСТВИЯ – поведения, поступков, деятельности человека, ментальных и речевых актов. Она испытывает на себе влияние сил круга истины и судьбы, имеющих в противоположные направления.

Оба полярных понятия – истина и судьба – определяются через соотношение двух миров – идеального и реального, горнего и дольного, метафизики и онтологии, ноумена и феномена, прообраза и его воплощения: истина противопоставляет суть существу, судьба – модель ее жизненной реализации.

Понятия Истины⁷ и судьбы аналогичны по своей композиции. Их сходство

заметно не сразу и нуждается в обосновании. Оно затемнено рядом различий, которые, однако, не нарушают параллелизма в структуре этих концептов.

Истина существует, судьба осуществляется. Сила истины состоит в ее необходимом существовании. Власть судьбы – в неизбежном осуществлении. Истина связана с настоящим и прошлым, и ее сила пассивна. Судьба проецируется в будущее, и ее сила активна: она воздействует на ход событий. В аспекте конкретных фактов истине подчинено прошлое, судьбе – будущее.

Истина есть то, из чего человек исходит в своих решениях и поступках, судьба – то, что управляет жизнью человека и вносит коррективы в его планы и действия. Истина есть сила, с которой следует считаться, судьба – власть, которой приходится покориться. Понятие власти не гомогенно. Оно, в частности, предполагает не только обладание силой, но и наличие программы, на исполнение которой она направлена. Этот же тип двойственности присущ концепту судьбы. Судьба объединяет текст (предначертанный сценарий жизни) и активную силу, обеспечивающую его осуществление, следствием чего является истинность текста сценария.

В обыденных представлениях о судьбе (как, впрочем, и о власти) идея силы выдвигается на первый план. Такие названия судьбы, как *рок* и *фатум*, этимологически связанные с глаголами говорения, т.е. с порождением текста, вызывают представление не об актах речи, а, скорее, об актах насилия.

Дуализм концепта судьбы объясняет двоение соответствующего ему семантического поля. Обозначения судьбы как жизни в перспективе акцентируют содержательную сторону этого концепта (текст): *предначертание, предопределение, предустановление, промысел, предзнание, провидение, предречение, пророчество*. Судьба-текст отражена в таких выражениях, как *на роду написано, книга судеб, смерть (победа, удача) в сражении ему писана*. В ряду синонимов, обозначающих реализацию программы жизни, акцент ставится на понятие недолимой силы, действие которой получает те или другие ценностные коннотации: *судьба, доля, удел, юдоль, жребий, рок, фатум, фортуна, планида, звезда*. Этот компонент является ведущим в выражениях: *Чему быть, того не миновать; Дураку воля, что умному доля: сам себя губит; От судьбы не уйдешь; ... и от судеб защиты нет* (Пушкин); *воля (власть, сила, произвол) судьбы*.

Объединение в одном концепте понятий активной силы (воли) и текста очень естественно. Оно составляет основу сознательной и целенаправленной деятельности человека (ср. *программа действий*). Прескриптивность является постоянным спутником не только высказываний, но и целых текстов. Соединение с прескриптивной модальностью не чуждо и концепту истины как вероучения, включающего Закон, данный человеку свыше. Не случайно заповеди (они, как и предсказания судьбы, часто выражаются будущим временем) называют вечными истинами. Анализируя понятие истины в контексте разных культур, П.А. Флоренский отметил, что «у древних евреев и вообще семитов в "истине" запечатлен момент исторический или теократический. Истинно для них Слово Божие благодаря его неотменимости, надежности»⁸. К др.-евр. *эмет* восходит новозаветное *аминь* 'воистину, так должно быть, да будет так, фиат'. Таким образом, в применении к Слово Божью истина характеризует как верифицированные

утверждения, так и прорицания: священные тексты обладают необходимой истинностью, которая не зависит от времени.

Аналогия между Истиной и судьбой очевидна. Она особенно заметна тогда, когда речь идет о глобальной (религиозной) Истине, понимаемой как замысел (модель, прообраз) тварного мира – выбор лучшего из возможных миров. Истина задает творение, так же как судьба задает отдельную жизнь. Лишь то обстоятельство, что во многих версиях с понятием судьбы связывается действие слепой, темной и неразумной силы, а Истина в любом варианте ассоциируется с силой высшего разума и Божьей волей, заслоняет сходство в композиции этих понятий. Оба они предполагают существование некоторого текста (программы, суждения, сценария) и его соответствие сущности или состоянию мира. Содержание текста, разумеется, в каждом случае имеет свою специфику и свои ограничения.

Соответствие текста действительности исключает варианты. Оператор истинности связывает его содержание. Оба понятия – истина и судьба – осуществляют переход от множественности к единичности. Они отбрасывают альтернативы. Истинность суждения снимает возможность его оспорить, истинность сценария судьбы снимает возможность его преодолеть. Их сила заключена в необходимой и непреложной единственности выбора. Истина выбирает один из возможных миров, одно из возможных вероучений, одно логическое значение суждения; судьба реализует один из возможных вариантов жизни.

Наличие содержательного компонента создает еще одно свойство, общее у концептов истины и судьбы: им обоим присущ мощный текстообразующий потенциал. Для них характерны не только специфические микроконтексты, они создают и задают модели целых текстов и в конечном счете литературных жанров.

II

Истина и судьба ставят предел "умножению сущностей". Вместе с тем они сами суть универсалии, для отсечения которых как раз и была отточена бритва Оккама. Судьба и истина универсалии, и они, кроме того, универсальны. Они присутствуют во всех формах мировоззрения – мифологии и религии, философии и искусстве. Они живут в обыденном сознании людей – национальном и индивидуальном. Нет народа, который бы не искал опоры в истине, нет человека, который бы не думал о жизни в терминах судьбы. Вместе с тем существование денотатов этих понятий не может быть ни доказано, ни опровергнуто.

Жизнь – онтологический феномен, судьба – концепт, стихийно сложившийся в сознании людей и питаемый ощущением того, что "ход и исход нашей жизни зависит от чего-то кроме нас самих, от какой-то превосходящей необходимости, которой мы волей-неволей должны подчиниться"⁹. Существование жизни и даже необъяснимость ее поворотов не подтверждают существования судьбы, так же как научные факты и даже возможность чуда не подтверждают существования Истины. Истина и судьба являлись объектами веры. Поэтому, утверждая единственность выбора, понятия истины и судьбы сами допускают модификации. Их варьирование велико, но не беспредельно. Оно не выходит за рамки модели, которая будет рассмотрена нами ниже.

Нельзя доказать существование истины и судьбы, но можно проследить, как они складываются и каковы их концептуальные предпосылки.

Необходимым условием формирования этих понятий, как отмечалось, является осознание человеком двойственности бытия. Оба концепта – истина и судьба – сколько бы они ни варьировались, всегда апеллируют либо к "другому миру", либо к отношению между двумя мирами. Второе – дополняющее первое – условие состоит в принципиальном различии в природе соотносительных миров, один из которых принадлежит реальному, другой – идеальному плану. Идеальный план дан в форме образов или текстов. Наконец, третье условие заключается в том, что эти миры не автономны: между ними существует тот или другой вид зависимости, осмысляемой в разных терминах. Это придает отношению между разнотелностями мирами статус особой категории, способной принимать разные значения, в том числе модальные, а также иметь разную направленность.

Таким образом, в основе обоих понятий – истины и судьбы – лежит трехкомпонентная модель. Она состоит из двух терминов, противопоставляемых по тем или другим признакам, и соединяющего их отношения (связи). Этой моделью задается само содержание понятий, а также возможности и границы их развития.

Концепт истины противопоставляет идеальный и материальный миры, используя следующие признаки: вечное/временное (пребывающее/проходящее), неизменное/изменчивое (твердъ и хлябь), ненаблюдаемое/наблюдаемое (ноумен и феномен), подлинное/мнимое. Первые – немаркированные – члены этих оппозиций в своей совокупности образуют концепт Истины¹⁰. Колебания этого понятия зависят от выбора терминов отношений и их интерпретации. Так, идеальный мир может мыслиться как сущность Вселенной, ее божественный прообраз (эйдос, идея, модель) или как эпистемическое (логическое) пространство. В первом случае речь идет о целостной религиозной Истине (ее мы здесь касаться не будем), во втором – о бесконечном множестве истинных суждений, верифицируемых относительно тех или других аспектов или фрагментов мира. Истина статична. Она существует в вечности. Она отвлечена от осей времени и пространства. Истина делает временное вечным, превращает события, локализованные в реальном мире, в факты, существующие в логическом пространстве. События минуются, факты остаются. З. Вендлер определил их как "замерзшую вечность всего того, что есть" (*the frozen eternity of everything that is the case*)¹¹.

Итак, истина преодолевает время выходом из реального пространства в логическое. Этим определяется структура "текста истины". Его цель – познание. Он диалектичен. Это диалог сторон, каждая из которых аргументирует свою точку зрения.

Текст истины складывается из аксиом, посылок, тезисов, гипотез, предположений, утверждений, подтверждений, отрицаний, возражений, опровержений, контрутверждений, доказательств, доводов и выводов, мотивировок, аргументов и контраргументов, умозаключений, следствий и т.п.

Все перечисленные категории высказываний обозначены через соответствующие им ментальные акты, охарактеризованные по их функции в рамках целенаправленного теоретического рассуждения, компоненты которого связаны логическими отношениями.

Предметом "текста истины" является объективная реальность – мир законов и фактов. Текст истины имеет ряд вариантов – научных и юридических. Их состав и структура хорошо изучены. Логика и юриспруденция вывели их формальные модели.

Понятие Истины допускает еще один вид варьирования. Он обусловлен выбором "другого" реального мира. Тогда, когда реальный мир представлен как пространство жизни, то в русском языке понятие Истины модифицируется. В этом случае говорят не об истине, а о правде; ср. *правда жизни, жизненная правда, правда народа, правда человека*. Слово *истина* в таких контекстах либо не употребляется совсем, либо избегается. Если понятие Истины есть знак двоения мира – существования *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*, то понятие правды есть знак двоения реальности, ее распада на подчиненный строгим законам объективный мир и пространство человеческой жизни¹². "Мир разумных существ далеко еще не управляется с тем совершенством, как мир физический", – писал Ш. Монтескье¹³.

Истина относится к образу мира. Она констатирует его вечную и неизменную норму. Правда относится к человеческой жизни – ее аномалиям, сбоям, случайностям, неожиданным поворотам, с одной стороны, и к внутреннему миру человека, его мотивам, мыслям, чувствам, правам и претензиям – с другой. Но суть различия этих миров не в степени регулярности действия в них причинно-следственных отношений, а в приложимости к миру человека нравственного закона.

Истина устанавливается относительно мира как объекта знания, правда – относительно жизни людей. Она проецирует на дела людские не "другой мир", взятый в его целостности, а прежде всего его регулятивный механизм – заповеди, правила, моральные нормы. Слово *правда* первоначально и имело значение 'правило, закон' (ср. Русская правда – свод законов). Концепт правды, таким образом, избирателен как применительно к идеальному, так и применительно к реальному миру.

Соотнесенность с жизнью человека – с одной стороны, и с нормами и правилами – с другой, расшатывают понятие правды. Отнесенная к пространству жизни, правда распределена между множеством ее сфер и наделов: *У каждого Павла своя правда; И моя правда и твоя правда и везде правда, а где она? Говорят о правде всех и правде одиночек*. Разные правды могут между собой сравниваться. Понятие правды становится градуированным. Одна правда может признаваться истинней другой. Правды могут сопоставляться и по своему масштабу. Одни авторы пишут о *маленьких правдежках*, другие об узкой и частной правде. Появляется *другая правда*, за ней – *третья*. В. Шаламов заметил как-то: "Писатель должен помнить, что на свете тысяча правд".

Чувство правды определяется ощущением жизни; ср. в "Снах Чанга" И.А. Бунина: "Было когда-то две правды на свете, постоянно сменявших друг друга: первая та, что жизнь несказанно прекрасна, а другая – что жизнь мыслима лишь для сумасшедших. Теперь капитан утверждает, что есть, была и во веки веков будет только одна правда, последняя, правда еврея Иова, правда мудреца из неведомого племени, Экклезиаста". Но в конце рассказа у собаки Чанга возникает ощущение единственности правды: "В том безначальном и бесконечном мире, что не доступен Смерти ... должна быть только одна правда, – третья, – а какая она – про то знает последний Хозяин". "Третья правда" Чанга и есть Истина.

Вера и правда объединяют и разделяют людей. Истина к этому процессу не причастна. Существуют люди разной веры, но не разной истины.

Отношение между нормой (правилом, заповедью) и действительностью опосредовано суждением. Природа суждения-посредника двойственна. В своем отношении к положению дел оно имеет алетическую модальность, констатируя факт. В своей ориентации на норму оно пользуется деонтическими терминами, обычно определяющими девиации, такими, как *кража, обман, предательство, измена* и др. В суждении-посреднике алетическая модальность неотделима от представления о должном и недолжном. Этика и истина действуют в нем совместно. Когда говорят: "Этот человек совершил кражу" – констатируют факт присвоения чужого имущества (алетическая модальность) и вместе с тем указывают на несоответствие этого действия этической норме (деонтическая модальность). Содержание такого суждения как раз и соответствует тому, что обычно квалифицируется как правда. Когда говорят: "Правда глаза колет" или "Правда уши дерет", под *правдой* имеют в виду не колкости и не фальшивые ноты, а высказывания о порицаемых действиях людей.

В практике жизни соответствие суждения положению дел регулярно совмещается с его несоответствием этической норме. О норме не говорят. Говорят об аномалиях. Норма – общее деонтическое суждение – формулируется обычно как отрицание аномалии. Почти все заповеди отрицательны. Это запреты: *Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим! Не сотвори себе кумира! Не произноси имени Господа всуе! Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради! Не произноси ложного свидетельства! Не желай дома и жены ближнего своего!*

Отклонения же от нормы констатируются конкретными утвердительными суждениями: *Украл. Обманул*. Отрицательная форма суждения относится к не-действию. О не-действии мало что можно сказать. Утвердительное суждение относится к действию. О действии можно сказать многое. Поэтому суждение легко разворачивается: "что" дополняется "как" и "почему", "при каких обстоятельствах" и "с какой целью". Суждение перерастает в текст правды – повествование о человеческих деяниях и человеческой душе. Он необходимо осложнен деонтической модальностью. Истинная информация, входящая в текст правды, не случайна. Ее подбор ориентирован на формирование мнения, итоговой оценки, вердикта, судейского решения. "Вся правда" или "полная правда" не предполагает охвата всех фактов, относящихся к данному фрагменту жизни, но она должна осветить те его компоненты, которые релевантны для справедливого суда. В тексте правды информация распределяется между обвинением и оправданием. Этим же принципом определяется диалог сторон – защиты и обвинения.

Итак, цель текста правды не объективная истина, а справедливый суд или покаяние. Когда говорят: "Бог правду видит, да не скоро скажет", имеют в виду не акт речи, а акт воздаяния. Было бы странно сказать: "Бог знает истину", ибо он и есть Истина. Всеведение Бога распространяется на дела людские и на судьбы мира и человека. Даже историческая правда нацелена больше на суд истории, чем на выведение закономерностей развития общества.

Из того, что "вся правда" нужна для формирования ценностного суждения, вытекает, что ее текст структурирован по принципу практического рассуждения,

целью которого является принятие решения. В таком тексте значима не только истинность, но также отношение к норме и иерархия ценностей.

Основным для текста правды человека является мотив отношения его деяний и помыслов к нравственным установлениям, заповедям. Поэтому естественно, что текст правды более всего сосредоточен на отступлениях от стереотипа. Это заметно не только в применении к документальным, но и к художественным текстам.

Нарративная и жанровая структуры текста правды разнообразны. По принципу текста правды построен жанр исповеди, раскрывающий правду души, разные виды жизнеописаний, повествования, обнажающие отрицательные стороны жизни. Здесь не место останавливаться на этом вопросе. Для наших целей важно подчеркнуть, что оба концепта – истина и правда – обладают сильным текстообразующим потенциалом. Однако текст истины и текст правды следуют разным принципам. Эти различия вытекают из различий между самими концептами. Текст истины ориентирован на выведение истинного суждения и строится по принципу теоретического рассуждения. Текст правды ориентирован на выведение ценностного суждения и строится по принципу практического рассуждения. Первый базируется на логических, второй – на аксиологических отношениях. В классическом случае текст истины оперирует фактами и общими суждениями, относящимися к строению Вселенной, текст правды – фактами и общими нормативными (деонтическими) суждениями, относящимися к миру человеческой жизни.

Будучи обращен к сфере жизни, концепт правды обеспечивает естественный переход от понятия Истины к понятию судьбы. Текст правды и текст судьбы могут оба иметь в своей основе историю индивидуальной жизни – документальной или вымышленной. Однако различие в структуре соответствующих концептов обуславливает различие в выборе жизненного материала и его интерпретации.

IV

Концепт судьбы, как отмечалось, так же как и понятия истины и правды, предполагает взаимодействие двух миров, но сами эти миры и связывающие их отношения осмысливаются в других терминах.

И д е а л ь н ы й мир в рамках понятия судьбы предстает как 'заранее заданный сценарий жизни человека. В нем констатируются опорные факты, которые, реализуясь (т.е. становясь событиями), воплощаются в индивидуальной жизни человека. Сценарий судьбы перспективен. Он прочитывается по мере его осуществления. Законченное представление о судьбе складывается тогда, когда наступает развязка, т.е. после смерти человека. Поэтому о судьбе судят ретроспективно, хотя концепт судьбы предполагает предварение событий, их пред-определенность. Если судьба была предсказана, то говорят, что предсказание сбылось. Отношение предсказаний и пророчеств к действительности составляет особую проблему. Их текст допускает метафоры, символику и иносказание. В нем не прослеживается логика развития событий, отсутствуют связи и экспликации. Предсказания поэтому обладают другими условиями истинности сравнительно с тем сценарием судьбы, который реконструируется "по фактам" прожитой жизни.

Реальный мир в рамках понятия судьбы представлен индивидуальной жизнью личности, выделенной из социально регламентированного бытия коллектива, сюжетно организованной и обычно целенаправленной. В отличие от истины судьба линейна. Линейность задает такие важные параметры судьбы как последовательность событий и целенаправленность действий. Она исключает ветвление. Переход будущего в настоящее снимает альтернативы. Вместе с тем на линии судьбы отмечаются прежде всего точки наибольшей энтропии в развитии событий. Понятие судьбы вырастает не только и не столько из чувства предначертанности пути, сколько из осознания его неисповедимости. Сила и непреложность закономерного, в частности очевидный факт смерти всего смертного, наводит на мысли о бренности жизни и суете сует в духе Экклезиаста, а случайность и внезапность ее наступления заставляет задуматься о судьбе. "Открытие начинается с осознания аномалии, т.е. установления того факта, что природа каким-то образом нарушила навязанные парадигмой ожидания"¹⁴. В рамках судьбы случай сильнее закона, а сами ее закономерности прослеживаются через интерпретацию случайных связей. Они превращают случайную истину (*contingent truth*) в необходимую. Судьба в отличие от истины конкретна и как все индивидуальное, противится обобщению, но взаимодействие судеб и их совокупность так или иначе упорядочиваются. Понятие предопределенности, утверждая произвол, в то же время регламентирует хаос. "Провидение есть сам божественный разум, стоящий во главе всех вещей и располагающий все вещи, судьба же есть связующее расположение изменяющихся вещей, посредством нее провидение упорядочивает их существование. Провидение объемлет в равной степени все, как отдельное, так и бесконечное. Судьба же упорядочивает движением отдельное, распределяя и наделяя местом и формой"¹⁵.

Парадокс судьбы, таким образом, заключен в необходимости случайного. Загадка судьбы состоит в том, чтобы найти способ разрешения этого противоречия.

Рассмотрим теперь отношения между двумя мирами – идеальным и реальным.

Истинность определяется как соответствие суждения или текста действительности (ср. *the correspondence theory of truth*). Установить истину – значит верифицировать суждение. Между тем сценарий судьбы истинен по определению. Его необходимая истинность осознается как неизбежность, подавляющая любое сопротивление. Судьба, следовательно, сосредоточивает в себе высшую власть. Поэтому в рамках концепта судьбы отношения между двумя мирами мыслятся прежде всего в с л о в ы х терминах – как взаимодействие полей, создаваемых двумя источниками силы. Более слабый из них – человек. Другой источник силы должен быть ему подобен. Действительно, высшая власть обычно олицетворяется или обожествляется. Отношения между нею и волей человека приобретают интерперсональный характер. Перевод отношений между двумя мирами в межличностный регистр существенно расширяет и видоизменяет модель судьбы: в нее вводятся два сложных персоноцентричных образования, каждое из которых включает волю, целеполагание, стереотипы поведения и программы действий. Межличностное представление отношений между судьбой и человеком имплицитно, что между ними возможно общение: человек задает вопросы судьбе, просит помощи или пощады, судьба ему отвечает, а иногда сама подает знаки.

Итак в отличие от истины, избегающей персонификации (если отвлечься от той нагой Истины, что "в колодезь убралась тайком"), понятие судьбы антропоморфно. Это заметно уже в метафорике "языка судьбы"¹⁶. Судьба имеет многочисленные мифологические воплощения, специфика которых определяется практикой и тактикой власти. Этим воплощениям соответствуют варианты концепта судьбы. Пользуясь склонностью человека персонифицировать судьбу, обозначим эти варианты названиями социальных функций. Власть, предопределяющая жизнь человека, может принимать разные облики: Распределителя, Игрока, Режиссера, Заимодавца, Судьи. Возможны и другие, более частные, варианты. В мифологии модели судьбы редко предстают в чистом виде, но в каждом образе выделяема профилирующая черта.

Судьба Дистрибутор – это греческие Мойры и римские Парки. Они наугад и вслепую распределяют социально заданные варианты жизни. Случайность заложена в этой модели судьбы изначально. Она присутствует в самом акте раздачи. Судьба безлична, безразлична и безрассудна. В ее действиях нет логики. Иррациональность придает Судьбе Распределительной женские образы. Судьба наделяет каждого его долей, частью, участью, уделом, недолей, (греч. μοῖρα 'Мойра' имеет значение 'часть, доля'). Судьба как доля предполагает понятие структурированного целого – общего достояния мира, а следовательно, более высоко стоящего Владельца, делегирующего Паркам дистрибутивную функцию. Человек – носитель судьбы – фигурирует в этой модели как пассивный получатель своей части и ее потребитель. Он еще не сформирован в качестве свободно действующего начала. С долей поэтому не ассоциируется идея последовательности событий и соединяющих их отношений. Доля, часть, удел – понятия преимущественно количественные. Нити судьбы не являются путеводными. Они прежде всего отмеряют продолжительность жизни¹⁷. Судьба Распределительница избегает взаимодействия с волей и индивидуальным характером человека. Она действует подобно Природе, отводящей каждому естественному роду особое место в мироздании.

К Судьбе Распределительнице близок тип Судьбы Играющей: Тюхе, Фортуны или Лахесис – Мойры, вытаскивающей жребий. В этой модели профилирует идея превратностей, неожиданных поворотов, непредвиденных обстоятельств – с одной стороны, а с другой – идея личной удачи или неудачи. Если нить, которую прядут Парки, ассоциируется с отмеренной длиной, то линию судьбы в игровой модели характеризуют изломы, усложняющие измерение. Судьба Играющая утрачивает безличность, но не безрассудство. У нее есть выражение лица – улыбающееся или неблагоприятное. Фортуна слепа, но дулика. Философия говорит Бозцию: "Ты разгадал, что у слепой богини два лица"¹⁸. Оба они женские. Женскому характеру приписывается нелогичность поведения, прихоти и непостоянство в выборе баловней и фаворитов. В этой модели случай присутствует именно как случай – событие столь же необъяснимое как необъяснимы капризы женщины. Монтень назвал судьбу остроумной выдумщицей, которая "дожидается определенного часа, чтобы сыграть с нами шутку"¹⁹. В образ Судьбы Играющей вводятся черты, заимствованные из поведенческих стереотипов человека. И наоборот, игры и повороты судьбы моделируют внутренний мир и поведение людей: *Игра судьбы. Игра добра и зла. Игра ума. Игра воображения* (Г. Иванов). В игровой модели и человек – носитель судьбы –

становится игроком. Он не получает удел, а выигрывает ставку, которую снова ставит на кон. Случай заслоняет собой закон и закономерность. Авантюрист не умирает естественной смертью. Он постоянно рискует. Его действия нерасчетливы, так как он рассчитывает на удачу. Он ищет, что подбросит ему под ноги Фортуна. Его награда – в находке, а не в созидании.

В игровой модели последовательность событий представляется как смена периодов везения и невезения. "Что иное представляет быстротечное счастье, как не некое предзнаменование будущих невзгод?" – спрашивает Философия у Бозэция²⁰.

Когда игра становится злой и бесовской, модель Судьбы Игравшей приобретает фаталистические черты. Ее олицетворяет мужской образ; ср., например, образ Мак-Фатума в "Лолите" В. Набокова.

Рационализация понятия судьбы превращает ее в Режиссера, ставящего грандиозный спектакль на театральных подмостках Вселенной. Режиссер распределяет роли, отдавая главные своим избранникам – мужам рока, людям судьбы. Судьба метит их знаками. Иногда она подает им свой голос. Судьба не балует своих избранников, но хранит их до окончания спектакля. Люди, судьбой не отмеченные, получают роли в массовых сценах. Носитель судьбы в театральной модели предстает как исполнитель роли. Роль интерпретируется через предназначение человека²¹ (ср. англ. *destiny*, франц. *destinee* 'судьба'). Предназначение необходимо осуществляется. Избранник подвластен судьбе. Если судьба была ему подсказана, и она трагична, он стремится уклониться от своей миссии, но всегда ее выполняет. В этой модели судьба зряча, а человек часто слеп. Он не ведает, что творит. Судьба уверенно направляет его действия к финалу. Развязка позволяет осмыслить сценарий. Случай целенаправлен. "Величайшие события происходят совершенно непреднамеренно: случай исправляет ошибки и расширяет сферу действия умно задуманных предприятий" (Лихтенберг). Судьба внесла коррективы в замысел Колумба, и он открыл новый континент.

В этой модели избранник судьбы четко предстает как избранник Бога, а голос судьбы идентифицируется с гласом Божиим (ср., например, голос, руководивший действиями Жанны Д'Арк).

Таким образом, в театральную модель судьбы введено понятие цели. Цель внеположена человеку, но он должен принять участие в действиях, направленных на ее достижение. Его функция инструментальна. Она исключает или ограничивает творческое соучастие человека. Спектакль не ставится по законам *commedia dell'arte*.

Модель судьбы меняется как только предназначение осмысливается как призвание. Призвание имплицитно талантирует, суженный судьбой или Богом в долг и в рост как в евангельской притче о талантах (Матф. 25). Судьба Займодавец дает ссуду под проценты. Предназначение ассоциируется с высшей силой, призвание – с природным даром. Поэтами и музыкантами рождаются, но ими нужно стать. Критик С. Лурье писал о И. Бродском: "Поэзия управляет биографией, превращает ее в судьбу... И связан механизм этот управления, видимо, с тем, что не просто человек рождается с дарованием, а дарование формируется одновременно с сюжетом, который призван его оформить и выразить"²². Вынуждение силой сменяется долгом перед даром. Дар требует жертв. Жизнь становится служением. В модели Судьбы Займодавца цель человека и цель судьбы совпадают.

Но человеку нужно, прежде чем поставить перед собой эту цель, обрести в ней уверенность. Он должен "не искать признания, а искать призвания". В этом ему помогает случай. Случай в этой модели судьбы часто выполняет семиотическую функцию. Он утверждает в правильности выбора и способствует реализации дара.

Призвание не исключает свободы воли: его можно принять или отторгнуть. Отказ оборачивается гибелью таланта. "Снижение, деградация жизни – вот судьба того, кто отказался быть тем, чем он призван быть. Его подлинное естество, однако, не умирает; оно становится тенью, призраком, который постоянно напоминает ему его значение, заставляет его чувствовать свою вину и показывает его падение. Он – выживший самоубийца"²³. Сценарий судьбы, начертанный Природой, может тем самым оказаться ложным. Тогда, когда речь идёт о предназначении (в модели Судьбы Режиссера) тексту судьбы заведомо приписывается истинность. Он не может быть ложным, но сам его смысл открывается только по прибытии к месту назначения. Таким образом, в одном случае конечный пункт позволяет верифицировать текст судьбы, в другом – его осмыслить.

Наконец, высшая власть может принять образ Судьи. В этой модели связь между событиями интерпретируется в этических терминах. Случай часто вершит суд. Через него осуществляется возмездие или вознаграждение. Человек выступает в роли ответчика.

Модель судьбы как длящегося суда варьируется в зависимости от ряда факторов, в частности от того, как представляется воздаяние – заключено ли оно в самом деянии, в его логических следствиях, в карающей руке случая, в тоске и угрызениях совести, в награде удачей, в чувстве выполненного долга, в "блаженстве безгрешных духов под кущами райских садов" или в муках ада.

Понятие суда имплицитно предполагает наличие закона, который человек волен блюсти или нарушать. Свобода воли несовместима с предопределением (необходимостью) – основным признаком, интуитивно приписываемым судьбе. Возможность выбора из ряда альтернатив не согласуется с Божественным предзнанием. Это противоречие так или иначе пытались разрешить крупнейшие философы до- и постхристианской эпохи: Аристотель, стоики, Цицерон, Прокл, Боэций, позднее Лейбниц в своей "Теодицеи". Боэций, в частности, искал выход в том, что относился к предопределению (Божественное знание) к вечности, выбор же осуществляется человеком во времени. Христианство (кроме протестантизма), принесшее человеку свободу, не приемлет понятия судьбы в его фаталистическом варианте, но допускает мысль о действии высшей силы через свободный выбор человека. В. Соловьев заканчивает свои размышления о судьбе Пушкина следующими словами: "Судьба вообще не есть простая стихия, она разлагается на два элемента: высшее добро и высший разум, и присущая ей необходимость есть преодолевающая сила разумно-нравственного порядка, независимого от нас по существу, но воплощающегося в нашей жизни только через нашу собственную волю. А если так, то я думаю, что темное слово "судьба" лучше нам будет заменить ясным и определенным выражением – Провидение Божие"²⁴.

Выше были схематически охарактеризованы пять моделей концепта судьбы. Примечательно, что каждая из них следует своей интерпретации случая. Судьба Распределяющая изначально случайна: случай предопределяет все события жизни с самого ее порога. В Судьбе Играющей каждое событие не более чем случайность, и оно оценивается в терминах удачи или проигрыша. В Судьбе Режиссирующей случай целенаправлен, он как бы ненароком придает событиям нужную ориентацию, и даже несчастье может пойти во благо. В Судьбе Заимодавце случай семиотичен: он является знаком, указывающим правильный путь. Наконец, Судьба Правосудная пользуется случаем, чтобы воздать человеку по делам его.

Выделенные пять основных моделей понятия судьбы в известной мере отражают историческую перспективу в его развитии. Нам, однако, важнее подчеркнуть другое. Сколь бы различны ни были эти варианты, они могут сосуществовать не только в сознании народа, но и в сознании одного человека. Понятие судьбы реализуется через большой синонимический ряд (см. выше). Варьирование понятия, как уже отмечалось, вызвано разной оценкой одних и тех же коллизий – с одной стороны, и разнообразием интерпретируемых ситуаций – с другой. Концептуальные варианты "уживаются" в значении одного – наиболее емкого синонима – в слове *судьба*. Это хорошо демонстрирует противоречивость его употребления – синтаксис, фразеология, метафоры меняются в зависимости от того, к какому жизненному материалу они прилагаются. В одних случаях говорят, что судьба играет человеком, в других, что человек играет своей судьбой. Можно сказать: "Судьба распорядилась иначе", но это не помешает при других обстоятельствах говорить о том, что человек иначе распорядился своей судьбой. Иногда судьба выбирает человека, но случается сказать, что человек сам выбрал свою судьбу.

Понятие судьбы обнаруживает специфику значения обыденных аналогов мировоззренческих терминов. Она состоит в том, что один и тот же термин может отсылать к множеству противоречивых жизненных позиций и ситуаций, при этом за говорящим оставляется не только право выбора наиболее для него приемлемого варианта, но также право быть непоследовательным в своих выборах. Столь же непоследовательно интерпретируется судьба и в мифах.

Однако в нарративных жанрах, как правило, профилирует одна определенная модель судьбы с характерной для нее оценкой случая.

Судьба Распределяющая просматривается в повестях о печальной участи или горькой доли человека из народа. Судьба Играющая создает причудливые сюжеты литературы о странствиях, приключениях и похождениях смельчаков и бродяг, плутов и авантюристов. Судьба Режиссирующая занимает основное место в эпопеях о подвигах героев и в классической трагедии. Судьба Заимодавец лежит в основе повестей из жизни замечательных людей. Судьба Правосудная прослеживается в дидактических жанрах и рождественских рассказах.

Перечисленные виды повествования исходят из той или другой концепции судьбы, но не все они создают то, что может быть квалифицировано как "текст судьбы". Под "текстом судьбы" имеется в виду жизнеописание, построенное с ориентацией на другой текст – сценарий, предопределяющий "распорядок действий" и ту роль, которая отведена в нем носителю судьбы (см. ниже).

Его основная задача – интерпретировать случайные связи между событиями.

Любопытно заметить, что, какой бы вариант концепта судьбы ни приобретал ключевого значения, в заглавие повести, если бы пришлось выбирать из синонимического ряда, может быть вынесено только слово *судьба*. Можно рассказать судьбу Юлия Цезаря или Божественного Августа, но не его *рок*, *фатум* или *фортуна*. Эти синонимы не входят в отношения принадлежности с носителем судьбы. Не могут они фигурировать и в качестве конкретной речевой деятельности: **говорить (рассказывать) о роке (фатуме, фортуне)*. *Удел*, *доля*, *участь*, а также *жребий* и *звезда* имеют "владельца", но они тоже не могут стоять в названии повести. Можно сочувствовать участи бедной Лизы, но рассказ о ее судьбе нельзя назвать "Участь бедной Лизы", "Печальный жребий бедной Лизы", "Горькая доля бедной Лизы". Только понятие судьбы, подобно жизни, допускает "растягивание" в линию, на которой можно разместить события. *Рок*, *фатум* и *фортуна* ассоциируются с точками, поворотными пунктами в судьбе; *удел* и *доля* – с количественным параметром жизни (имением): обычно дефицитом благ и избытком бед. Жизнь мыслима только в паре с судьбой (ср. "Жизнь и судьба" В. Гроссмана), но не в паре с другими синонимами: **Жизнь и рок (удел, фатум, доля, жребий)*. Парность *жизни* и *судьбы* не исключает различий в оценке. Можно "извлечь" счастливую судьбу из несчастной жизни. Г. Иванов писал о судьбе Н. Гумилева: "Гумилев был расстрелян. Ужасная, бессмысленная гибель. Нет – ужасная, но имеющая глубокий смысл. Лучшей смерти сам Гумилев не мог себе пожелать"²⁵. Наделяя смыслом случайность, *судьба* меняет знак оценки.

Судьба, подобно *жизни*, линейна. Можно говорить о *линии жизни* и о *линии судьбы*. Вместе с тем линия жизни измеряется в длину, а линия судьбы – нет; ср.: *долгая (длинная, короткая) жизнь* и **долгая (короткая, длинная) судьба*. Для линии судьбы важна не длина, а прямизна или изгибы. Однако, несмотря на переломы, судьба не распадается на части. "Судьба мыслится как целостное, нечленимое событийное образование"²⁶. Поэтому рассказы о судьбах обычно ретроспективны: повествование ведется *post mortem* человека.

Именно благодаря своей "линейности" понятие судьбы обладает текстообразующим потенциалом. Связь понятия судьбы с нарративным регистром была отмечена Т.В. Радзиевской²⁷.

Жизнь человека служит основой для разных нарративных жанров – жизнеописания и "жизни", жития и деяний (агиографии), биографии, автобиографии, истории, летописи и хроники жизни, исповеди-покаяния и исповеди-самопознания, судьбы избранника (героя) и судьбы статиста.

В полное жизнеописание входит образ героя, правда его души, фактическая и событийная стороны жизни. Однако обычно ведущим оказывается один из этих компонентов. Исповедальные тексты вводят в фокус правду души, жанр портрета сосредоточен на фигуре протагониста, биографии излагают факты, истории и летописи жизни описывают поток происходящего. К этой последней категории примыкает текст судьбы. Ему, однако, неинтересно мерное течение событий в русле, не знающем поворотов. Текст судьбы строится на изломах. Его привлекают неисповедимые пути. О жизни Грибоедова и Жуковского легче го-

ворить в терминах судьбы, чем о жизни Крылова. Цель текста судьбы не ограничена изложением событий. Его автор ставит перед собой задачу их осмысления, в зависимости от которого он интерпретирует случай и случайные связи между событиями. Он ищет в конкретной жизни проявление высшего разума и высшей воли. В качестве носителя судьбы обычно избирается лицо, отмеченное индивидуальностью и призванием. Поэтому для нарративного текста судьбы характерна семиологичность.

В нем постоянно звучат голоса судьбы, присутствуют знаки, явления, знамения, предзнаменования, встречи, случайности и нечаянности, неожиданности и совпадения, метаморфозы и превращения. Носитель судьбы не столько переживает жизнь, сколько прочитывает в ней текст судьбы. Он ищет путеводную нить: *Я ловлю в далеком отголоске / Что случится на моем веку* (Пастернак). Семиологизируется сам фон жизни: *Что ты значишь, скучный шепот? / Укоризна или ропот / Мной утраченного дня? / От меня чего ты хочешь? / Ты зовешь или пророчишь? / Я понять тебя хочу, / Смысла я в тебе ищу* (Пушкин).

Семиологическими интерпретациями занят и носитель судьбы, и автор повествования. Он сосредоточен на неслучайных случайностях. «Очень существенно, что все эти многообразные типы знаков, оповещающие о "голосе" судьбы и исходящие от разных субъектов, в целом тяготеют к вхождению в некую более или менее единую систему, которая разворачивается в своего рода "текст судьбы"», – пишет В.Н. Топоров в недавней статье, посвященной судьбе Энея²⁸.

В одном из своих рассказов В.В. Набоков формулирует принцип создания текста судьбы: "В жизни много случайного, но и много необычного. Слову дано высокое право из случайности создавать необычность, необычное делать не случайным". Эта мысль более подробно развита В.В. Набоковым в заключительной части "Дара".

В тексте судьбы в отличие от текста правды сравнительно небольшое место занимают этические оценки. В нем поступки и поведение человека оцениваются с точки зрения следования "линии судьбы". Осознание себя и своего назначения – с одной стороны, и его реализация – с другой, определяют динамику текста судьбы.

В русской литературе последнего периода текст судьбы представлен такими произведениями, как "Доктор Живаго" Б. Пастернака, "Мастер и Маргарита" М. Булгакова, "Дар" и "Лолита" В. Набокова, "Линии судьбы, или сундучок Милашевича" М. Харитоновой. Их основная тема прочитывается как осмысление жизни через понятия дара и долга.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 343.

² Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Л., 1929. С. 21.

³ Там же. С. 108.

⁴ Там же.

⁵ Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI: Лингвистическая прагматика. М., 1985. С. 125 и сл.

⁶ См. подробнее: Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988. Гл. 1.

- ⁷ *Истина* (с прописной буквы) – подразумевает глобальный концепт, *истина* (со строчной буквы) – один из его частных вариантов.
- ⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Берлин, 1929. С. 21.
- ⁹ Соловьев В.С. Указа. соч. С. 342.
- ¹⁰ Подробнее см.: Арутюнова Н.Д. Истина: фон и коннотации // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.
- ¹¹ Vendler Z. Causal relations // The logic of grammar. Encino (Calif.), 1975. P. 260.
- ¹² См. подробно: Арутюнова Н.Д. Истина: фон и коннотации; Она же. Речеповеденческие акты и истинность // Человеческий фактор в языке: Коммуникация. Модальность. Дейксис. М., 1992.
- ¹³ Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 164.
- ¹⁴ Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 80.
- ¹⁵ Боэций. "Утешение философией" и другие трактаты. М., 1990. С. 265.
- ¹⁶ Язык судьбы описан в кн.: 19 словарных статей толково-комбинаторного словаря русского языка. М., 1972. Статьи СУДИТЬ, СУДЬБА, СУДЬБЫ написаны А.К. Жолковским и Е.А. Разлоговой.
- ¹⁷ Прядя нити, Парки, впрочем, пели песнь о грядущем; см. песнь Парок на свадьбе Пелея и Фетиды о судьбе их будущего сына Ахилла (*Катулл*. Книга стихотворений. М., 1986. 64-е стихотворение. С. 67–72).
- ¹⁸ Боэций. Указ. соч. С. 205.
- ¹⁹ Монтень М. Избранное. М., 1988. С. 389.
- ²⁰ Боэций. Указ. соч. С. 205.
- ²¹ О различии между понятиями *цели* и *предназначения* см.: Крейдлин Г.Е. К проблеме языкового анализа концептов "цель" и "предназначение" // Логический анализ языка: Модели действия. М., 1992.
- ²² Лурье С. Правда отчаяния // Синтаксис. Париж, 1988. № 23. С. 105.
- ²³ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 4. С. 177.
- ²⁴ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 365.
- ²⁵ Иванов Г. Стихотворения. Петербургские зимы. Китайские тени. М., 1989. С. 408; см. также. С. 434.
- ²⁶ Радзиевская Т.В. Слово СУДЬБА в современных контекстах // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991. С. 71.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Топоров В.Н. Эней – человек судьбы (к "средиземноморской" персонологии) // Балканские чтения – 2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 178.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
--------------------	---

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ

<i>С.С. Неретина.</i> Понятие судьбы в пространстве Высшего блага	5
<i>М.К. Трофимова.</i> К теме судьбы в одной гностической рукописи	15
<i>Н.П. Гринцер.</i> Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои)	19
<i>С.Г. Семенова.</i> <i>Odium fati</i> как духовная позиция в русской религиозной философии	26
<i>В.И. Стрелков.</i> Смерть и судьба	34
<i>В.Н. Топоров.</i> Судьба и случай	39
<i>В.П. Горан.</i> Идея судьбы и зарождение личностного самосознания в древних культурах Месопотамии, Египта и Греции	75
<i>А.М. Карапетьянц.</i> Концепция судьбы у древнекитайских философов	84
<i>М.Б. Пиотровский.</i> Ислам и судьба	92
<i>Т.П. Григорьева.</i> Идея судьбы на Востоке	98
<i>Н.Ю. Бокадорова.</i> Семантическое поле "судьбы" у французских энциклопедистов	110

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В КОНТЕКСТЕ РАЗНЫХ КУЛЬТУР

<i>Г.М. Яворская.</i> О семантических параллелях в индоевропейских наименованиях судьбы	116
<i>Т.В. Цивьян.</i> Человек и его судьба – приговор в модели мира	122
<i>С.Е. Никитина.</i> Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале устно-этических текстов)	130
<i>М.Л. Ковшова.</i> Концепт судьбы. Фольклор и фразеология	137
<i>С.М. Толстая.</i> "Глаголы судьбы" и их корреляты в языке культуры	143
<i>А.А. Гуревич.</i> Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов	148
<i>Тань Аошуан.</i> Реконструкция представлений китайцев о судьбе по фразеологизмам	157
<i>Т.В. Топорова.</i> Древнегерманские представления о судьбе	162
<i>Т.А. Михайлова.</i> Витязь на распутье в пространстве и во времени: к проблеме выбора судьбы	168

ПРЕДСКАЗАНИЕ СУДЬБЫ

<i>М.Я. Гловинская.</i> Предсказания и пророчества в русском языке	174
<i>И.И. Макеева.</i> Знамение в судьбе для человека в Древней Руси	181
<i>Т. Ройтер.</i> Суеверные представления о судьбе: русские приметы в сознании современного городского жителя	187
<i>Е.В. Приходько.</i> Оракулы в раннеклассической греческой литературе	191

СУДЬБА В ЗЕРКАЛЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

<i>В.Г. Гак. Судьба и мудрость</i>	198
<i>В.И. Постовалова. Судьба как ключевое слово культуры и его толкование А.Ф. Лосевым (фрагмент типологии миропониманий)</i>	207
<i>М.Л. Гаспаров. "Письмо о судьбе" Александра Ромма</i>	215

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

<i>А.Д. Шмелев. Метафора судьбы: предопределение или свобода?</i>	227
<i>В.И. Силецкий. Превратности лахесис (доля – случай – рок)</i>	232
<i>С.Л. Сахно. Уроки рока: опыт реконструкции "языка судьбы"</i>	238
<i>Т.Ю. Чубарян. "Импровизация судьбы"</i>	247
<i>О.Ю. Богуславская. Роковой и фатальный в синонимических рядах</i>	255

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МИРАХ

<i>А.И. Полторацкий. Судьба у Шекспира</i>	260
<i>Т.К. Шах-Азизова. Линия Гамлета, или Герой драмы перед лицом Рока</i>	268
<i>Н.М. Азарова. Португальские fados и концепт судьбы</i>	278
<i>Е.В. Завадская. Раскрытый веер судеб – Хорхе Луис Борхес о праве на выбор</i>	284
<i>В.В. Волков, Т.И. Суран. Концепция судьбы как встречи, вины, заслуги и воздаяния у М.А. Булгакова</i>	291
<i>Н.Н. Перцова. Об "уравнениях рока" Велимира Хлебникова</i>	298
<i>Н.Д. Арутюнова. Истина и судьба</i>	302

Научное издание

ПОНЯТИЕ СУДЬБЫ
В КОНТЕКСТЕ
РАЗНЫХ КУЛЬТУР

Утверждено к печати
Научным советом
по истории мировой культуры
Российской академии наук

Руководитель фирмы
"Наука — Культура"
А.И. Кучинская

Редакторы издательства
Н.А. Алпатова, Л.В. Щеголев

Художник

Б.И. Астафьев

Художественный редактор

Н.Н. Михайлова

Технический редактор

З.Б. Павлюк

Корректор

Р.В. Молоканова

ИБ № 852

ЛР № 020297 от 27.11.91

Сдано в набор 01.03.94

Подписано к печати 13.04.94

Формат 70 × 90 $\frac{1}{16}$

Гарнитура Таймс. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 23,4. Усл. кр.-отт. 23,7. Уч.-изд. л. 25,4

Тираж 5000 экз. Тип. зак. **1280**

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство «Наука»

117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

