

тральной зоной культуры», включающей в себя этнические константы – это бессознательные комплексы, складывающиеся в процессе адаптации человеческого коллектива (этноса) к окружающей природно-социальной среде и выполняющие в этнической культуре роль основных механизмов, ответственных за психологическую адаптацию этноса к окружающей среде. Зона этнических констант представляет собой бессознательный уровень. Далее первичное структурирование мира, или первичную адаптацию, С. Лурье определяет как этническую культуру. Следующий уровень – весь комплекс культурных представлений – этническая традиция в различных ее модификациях. Сознательный уровень представляет традиционное сознание этноса (менталитет) – «эксплицитное включение себя в некоторое сверхэтническое культурное единство» [8].

Таким образом, основу этнической картины мира составляют мифологические, религиозные представления, обычаи, традиции и традиционное сознание этноса (менталитет), представляющие собой в единстве систему мировоззрения, передающуюся в процессе социализации и включающую в себя представления о нормах и моделях поведения в конкретных обстоятельствах.

Социальная реальность является необходимым условием для существования этнической картины мира, т.е. все представления в субъекте познания складываются благодаря социальной действительности, и наоборот, мы можем выявить обратное влияние этнической картины мира на социальную реальность, которое конкретно отражается в социальной практике. Необходимо отметить, что в качестве репрезентаций (под репрезентацией знаний понимается «некоторая когнитивная схема – результат построения человеком (обществом) моделей реальности, в которых фиксируются наиболее важные с точки зрения его приспособления к среде факты, связи и закономерности последней» [9, с.90]) этнической картины мира представлены все результаты духовного и материального производства.

Этническая картина мира меняется с течением времени, но центральное ядро этнической картины мира остается неизменным. На их основе этнос выстраивает новые и новые картины мира – такие, которые обладают наибольшими адаптивными свойствами в данный период его существования и дают возможность человеку наиболее успешно вы-

страивать с ним взаимоотношения.

Таким образом, понятие социальной реальности, возникшее в рамках социологического знания, все больше требует интегративной методологии социально-философской науки. Социальная реальность понимается не только как результат и цель социальных действий людей, но и как идеальная конструкция, позволяющая действовать человеку в социуме, т.е. социальная реальность конструируется субъектом (этносом), обретая форму представлений (этническая картина мира). Сама социальная реальность является необходимым условием для существования этнической картины мира, способом (возможностью) репрезентирования этнической картины мира, конкретно проявляющейся в различных формах жизнедеятельности этноса. Она позволяет человеку ориентироваться и адаптироваться в реальном мире, формировать и реализовывать социальные практики, т.е. этническая картина мира – это особая реальность, которая конструируется каждым членом этноса в процессе жизнедеятельности.

#### *Литература*

1. Прохоренко Ю.И. Социальная реальность: социально-философские аспекты практических, методологических и теоретических проблем // Вестник Тывинского государственного университета. – Кызыл, 2009. – С.23.
2. Вебер М. Теория социальной и экономической организации. – Нью-Йорк: Изд-во Оксфордского университета, 1947. – С.101.
3. Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть. – М., 1994. – С.195.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995.
5. Штомпка П. Социология социальных изменений. – М., 1996. – С.268.
6. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – СПб., 2002.
7. Кемеров В.Е., Керимов Т.Х. Грани социальности: постклассический взгляд. – Екатеринбург, 1999. – С.202.
8. Лурье С.В. Этнопсихология как наука об этнической самоорганизации. URL: <http://ethnopsychology.narod.ru>, свободный. – Загл.с экрана.
9. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки: от познания к действию. – М., 2005. – С.90.

*Товуу Сайзана Сергеевна*, зам. проректора по науке работе и международным связям, Тывинский государственный университет

*Tovuu Sayzana Sergeyevna*, assistant of prorektor of science and international relations, Tuva State University.

E-mail: [sayzanat@mail.ru](mailto:sayzanat@mail.ru)

УДК 7.034(460)

***И.В. Устинова***

### **К ПРОБЛЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ. ПОЭМА ЛУИСА ДЕ ГОНГОРЫ-И-АРГОТЕ «УЕДИНЕНИЯ»**

Культурные тенденции, бытовавшие на Пиренейском полуострове в XVI веке, обусловили своеобразие так называемого «испанского мистицизма». Сочетание восточных (суфизм) и западных (протестантизм, эразмизм) традиций обусловили своеобразие двух течений испанского «высокого» барокко.

*Ключевые слова:* «культеранизм», «концептизм», Луис де Гонгора, Раймонд Луллий, Тереса Авильская, св. Иоанн Креста, Луис де Леон, Игнасио де Лойола, Аверроес, Ибн аль-Араби.

## TO THE PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE LITERARY WORK. THE POEM BY LUIS DE GÓNGORA Y ARGOTE "SOLITUDE"

The article is devoted to the most remarkable achievements of Spanish XVI-century cultural process. The article also widely presents historical and cultural background of the most relevant cultural events of the epoch. The cultural tendencies existing in Pyrenean peninsula during the previous centuries have determined the peculiarity of the so-called Spanish mysticism.

*Key words:* Ramon Lull, Ignacio de Loyola, St. Therese of Avila, St. Juan de la Cruz, Luis de Leon, Averroes, sufi, Ibn Al-Arabi, doctrine of the inner illumination, Neo-Platonism, Protestantism, Spanish culteranismo, Luis de Gongora y Argote.

Своеобразие испанского барокко обусловлено теми тенденциями, которые преобладали в культуре Пиренейского полуострова благодаря влиянию суфизма, получившего зрелую форму в трудах философа из Андалусии Ибн аль-Араби (1165-1240), который на основании разнородных, в том числе и неисламских, теолого-философских систем сформулировал учение о познании через внутреннее озарение и концепцию «единства существования» (вахдат ал-вуджуд) [3, с. 163, 178]. Суфизм не только предполагает единство человека и Бога, но также и теоретическое обоснование этого единства. Идея Раймонда Луллия о том, что разум и вера взаимодополняют друг друга, восходит к традиции суфийского истолкования бытия.

Творчество Раймонда Луллия (Рамон Льюль, 1235-1315) с его «Книгой о Любящем и Возлюбленном» (публ. 1505-1521), «Книгой о рыцарском Ордене» (1275), романом «Бланкуэрна» (публ. 1505), трактатом «Великое искусство» («*Arts magna*», публ. 1480) и др. представляет собой соединительное звено между исламской доктриной и системой взглядов иберийских мыслителей.

Арабская лирика и философия установили подобие между понятием и его художественным воплощением, вследствие чего, например, образы Ибн Аббада из Ронды и св. Иоанна Креста (образ источника, используемый для обозначения Божественного присутствия, образы ловца, темной ночи и др.) схожи между собой, также как образы св. Тересы похожи на замки и обиталища души в арабской мистике («Внутренний замок»: *Libro de las moradas o Castillo interior*, 1577).

Деятельность так называемых испанских мистиков также играет основополагающую роль в формировании культурных тенденций, получивших развитие на Пиренейском полуострове в XVI в. Это творчество Тересы Авильской (1515-1582), св. Иоанна Креста (1542-1591), испанского гуманиста XVI в. фрейя Луиса де Леона (1527-1591), основателя ордена иезуитов Игнасио де Лойолы (1491-1556) с его книгой «Духовные упражнения» (Рим, 1548) и др. Крупнейшего средневекового арабского философа Аверроеса (Ибн-Рушд, 1126-1198) по характеру его убеждений также можно причислить к мистикам. Основоположник култеранизма андалусец Луис де Гонгора (1561-1627) мистиком не был, но его поэзия дает наглядный пример синтеза западного и восточного влияний, несет на себе отпечаток

как европейской (петраркизм), так и арабо-андалузской традиции.

Явление испанского мистицизма в том смысле, какой обычно вкладывается в это понятие, возникло в эпоху католических королей Фердинанда Арагонского и Изабеллы Кастильской (правл. 1469-1504), расцвело под покровительством кардинала Циснероса (1436-1517) и иссякло при Филиппе II (1588-1598). То есть среди испанских христиан писатели-мистики до XVI в. не появлялись, на что указывает отсутствие текстов мистического содержания на испанском языке, кроме Раймонда Луллия, сочинения которого в XVI в. были переведены по указанию Циснероса. Это кажется странным, если принять во внимание, что в XVI в. Испания будет буквально наводнена мистиками всех рангов.

Отчасти столь запоздалый характер моды на отечественных мистиков объясняется в Испании идеологическими причинами. Коль скоро мистицизм имеет арабские корни, завоеванное население могло испытывать к нему предубеждение в пору Реконксты. Арабские книги переводились сразу на латынь, а не на кастильский диалект, чтобы избежать близкого знакомства с ними широких слоев населения, не знавшего языка завоевателей. Существовали и другие способы сделать содержание книги недоступным. Писали по-кастильски на арабском алфавите. Этот вид литературы, получивший название литература альхаминада, продолжал существовать и в дальнейшем. Арабы и мориски (крещенные мавры) пользовались арабским алфавитом, чтобы проводить свои доктрины, не будучи понятыми цензорами, и таким образом спасались от суда Инквизиции. «Поэма о Юсуфе» и «Поэма в похвалу Магомету» дожили до XVI в. В сборник песен под редакцией Хуана Альфонсо де Баэны «Кансьонеро XV века» включены подобные стихи Магомета аль Ксартоси и поэма об исламской доктрине Ибрагима де Бальфада.

Благодаря этому в течение Реконксты Испании удалось избежать острой межнациональной вражды. Содержание мусульманских доктрин, ставшее известным широкой публике задним числом, не вызывало чересчур острой неприязни к уже поверженному врагу, а после падения Гранады к маврам испытывали почти ностальгическое сочувствие. Суфизм знали понаслышке в простонародье. Характер испанского мистицизма, стихийно воспринятого широкими слоями населения, в целом отли-

чается наивностью, более схож с народными верованиями. Не случайно стихи Тересы Авильской, св. Иоанна Креста в основном представляют собой вариации на темы народных песен.

Мистики в Испании существенно влияли на жизнь монашеских орденов, где их доктрина получила прибежище, поскольку не требовала специальной школы: мистицизм познавался по наитию. Так, можно было, увидев петуха, трясущего развернутыми крыльями, почувствовать мистический экстаз. С другой стороны, монашеские ордена уже по самой сути являлись своего рода духовными школами: насельники получали единое образование, жили по единым правилам, соблюдали общие традиции, что способствовало выработке теоретических доктрин и наполняло их особым содержанием.

Наиболее известные испанские мистики принадлежали к ордену кармелитов, основанному св. Бартольдом в 1154 г. на горе Кармил. Примечательно, что обе поэмы «Уединений» Луиса де Гонгоры начинаются с описания скалы, изрытой глубокими пещерами, покрытой лесами, что, возможно, является намеком на гору Кармил [14; П. 185-189].

В отказе мистиков от внешнего ритуала усматривается влияние некоторых протестантских теорий, возрожденческого индивидуализма и эразмизма. Кардинал де Циснерос пригласил Эразма Роттердамского (1463-1536) в Испанию на жительство, но тот отказался и никогда в Испании не был, однако его идеи повлияли на фламандцев, которые окружали Карла V (1500-1558) за границей, а династическая связь правителей Испании с Фландрией помогает объяснить тот факт, что Испания превратилась в главнейший европейский центр эразмизма. В подготовленную почву испанского мистицизма идеи Эразма Роттердамского впитались, как майская вода. Ходили слухи, будто сам верховный инквизитор заразился эразмизмом. Основной тезис Эразма «кто носит сутану, еще не монах», высказанный им в 1527 г., пришелся в Испании как нельзя кстати. Например, Тереса Авильская увидела во сне знакомого монаха, бывшего среди братьев на хорошем счету, но по смерти (монах на самом деле умер в этот момент) не попавшего даже в чистилище.

В самом начале XVI в. испанская культура испытала сильное итальянское влияние: кардинал Циснерос, будучи францисканцем, распространял в Испании итальянскую духовную литературу, основная направленность которой сводилась к неоплатонизму, усвоенному в Испании через переводы «Диалогов о любви» Леоне Эбрео (XV) и «Придворного» (кн. 1-4, 1528) Бальдассарре Кастильоне (1478-1529), сделанного Хуаном Босканом (1495-1542), а также через произведения Пико де ла Мирандолы (1463-1494) и Марсилио Фичины (1433-1499). Это идеи о противопоставлении духовного и вещного, о возможности перехода от созерцания

красоты цветка, звезды, женщины к созерцанию красоты духовной. Любовь здесь описывает круг, восходя от творений к Богу, и снова нисходит от Бога к творениям, тем самым формируя гармонию всего сущего. Считается, что неоплатонизм нашел свое яркое выражение в сочинениях Луиса Понсе де Леон (1527-1591) [9]. Однако неоплатонизм пустил корни в испанской почве, по меньшей мере, тремя веками раньше. У Раймонда Луллия (1235-1315) читаем: «Любимый много выше любви, влюбленный – много ниже; и любовь, которая находится между двумя, просит опускаться Любимого к влюбленному и просит подниматься влюбленного к Любимому. Этот подъем и спуск являют начало и жизнь любви, от которой влюбленный страдает, а Любимый услажден» (афоризм 258), «справа от любви пребывает Любимый, слева – влюбленный, и таким образом влюбленный не может достигнуть Любимого, не переходя любви» (афоризм 259) [7; с. 47]. Сведение Луллием всего существующего знания к комбинации основных логических принципов близко к платоновой идее существования эйдосов.

В главе «Пастырь» трактата «Об именах Христа» (первые три книги были изданы в 1583-1585) Луис де Леон пишет: «В городах хорошо научились говорить, но утонченность чувств происходит от уединения на лоне природы» [11; с. 116]. Эта антитеза бессмысленному городскому существованию звучит «горацианским мотивом», но обусловлена в испанской литературе также и влиянием суфийской мистики. Так, мотив *carpe diem* (наслаждайся сегодняшним днем), столь серьезно разработанный у Луиса де Леона, подан в поэзии Гонгоры в чисто бурлеском ключе.

Сравнение человека, увлекшегося ложными ценностями, с мореплавателем, доверившимся ненадежному кораблю, данное Луисом де Леоном в «Песни об уединенной жизни», также переработано Гонгорой. Именно с этого события начинаются «Уединения» Гонгоры, герой которых – юноша-пилигрим, потерпевший кораблекрушение и выброшенный Океаном на берег. Неизбежно возникает аналогия с библейским Ионой, чье пребывание в чреве кита было интерпретировано как наказание за жизнь во грехе. Тот факт, что судьба пилигрима не является исключением, подтверждается рассказом старца об истории мореплавания: алчность гонит людей на поиски сокровищ, она же их и губит. Предполагается, что раньше в жизни юноши было много заблуждений, и навигация как будто тоже к ним причисляется. Теперь уединенные поля раскинулись перед ним и протянули тропинку, по которой он может вернуться к невинности: все, что он видит, исполнено поучительного значения. Например, замок, который рассыпался под корнями деревьев, что раньше укрывались в его тени, представляет собой вербальную эмблему тленности всякой цивилизации и молчаливой победы «равнодушной природы». Далее встретим еще одно про-

тивопоставление: разрушающихся египетских пирамид и пенных волн Нила – короля рек, на чьих берегах ныне лишь ветер гуляет по гигантским пустыням. Здесь раньше высились пирамиды – погребальные варварские дворцы, которые Египет возводил своим фараонам [14; I. 944-957].

Западное влияние особенно сказалось на характере деятельности приверженцев доктрины «иллюминатов», по-испански – «алумбрадос» («просветленные», «озаренные»), их отказе от внешнего ритуала. Доктрина иллюминатов родилась в XV в. в Италии и Голландии, а движение «алумбрадос» возникло в Испании в начале XVI в. и к середине столетия обрело организованно-массовый характер.

«Алумбрадос» отрицали авторитет формального богослужения, отказывались от любой внешней практики во имя всего того, что творилось в лоне их собственного сознания: они ожидали озарения или просвещения Божественной любовью – момента, в котором всякая другая духовная практика оказывается превзойдена, будь то церковные таинства или умозрительная теология. Позиции «алумбрадос» основывались на ересьх изначальной Церкви, сохранившихся до XVI в., а также на суфийской доктрине, согласно которой постижение бога осуществляется через мистическое озарение. Понемногу термин эволюционировал и стал синонимом слов «совершенный» и «аскет». Доктрина «алумбрадос» в Испании была особенно привлекательна для новообращенных христиан (ими были Тереса Авильская, Луис де Леон), которые предпочитали молитвенное сосредоточение ритуалу церковному. К «озаренным» с большой симпатией относился Игнасио Лойола (по происхождению – баск), предпринявший попытку обновить церковь изнутри ради усиления роли молитвы и таинств в жизни верующих. Основанный им орден иезуитов будет играть первостепенную роль в культуре Испании последующих трех столетий.

Само слово «alumbrados» указывает на противопоставление тьмы и света, но из-за отсутствия у алумбрадос четкой доктрины любые рассуждения о тьме и свете могли привести к обвинению в ереси, в том числе в лютеранстве. Однако еще у Раймонда Луллия понятия «свет» и «тьма» почти тождественны: «Спросили у влюбленного: "Какая она, самая великая тьма?" Он ответил: "Сущность моего Любимого". "А какой свет самый сияющий?" "Присутствие моего Любимого"» (афоризм 124) [7; с.31]. Противопоставление и взаимопроникновение понятий света и тьмы наглядно показаны еще в платоновой пещере [10; с.614-620], проходит через историю христианского богословия, органично присуще суфизму, является основополагающим у Псевдо-Дионисия, с которого берет начало мистическая традиция в христианстве, а также св. Иоанна Креста. Эти же образы претворены в «Божественной комедии» Данте, у алхимиков и т.д. Культуранизм («темный» стиль) в поэзии расценивался как ересь, а название приверженцев этой ереси – куль-

теранистов – произошло от слова «лютеранец» (luterano – culterano). Противопоставление «темного» и «светлого» стиля в поэзии – также давняя литературная традиция, идущая от античности и теньсон средневековых трубадуров. Луис де Гонгора был прозван «князем ясности» и «князем темноты» в зависимости от приверженности его тому или иному количеству культизов в разные периоды своего творчества.

Образ темной ночи Иоанна Креста интерпретируется как огненный столп из Книги Исхода (Исх.13: 21-22) и Ночь в «Песни Песней».

Ночью душа пускается на поиски господина, потому что в сердце ее горит путеводный огонь. Это ощущение передано Луисом де Гонгорой в начале первой поэмы «Уединений», когда пилигрим, взбравшись на отвесную скалу, бредет наугад в темноте.

Существуют взаимные соответствия между католическим, суфийским и иудейским мистицизмом, а также алхимией. Сравнительная история религий, стремящаяся описать их как однородную форму сознания, указывает на частое отождествление имени и сущности (numina = nomina), соединение проблемы значения с проблемой обозначений [6; с.33-34], получая подтверждение из различных источников. По Э. Кассиреру, анализ и критика «божественных имен» используются в качестве духовного инструмента, способного выявить возможность понимания формирования религиозных понятий. «Читать сущность богов по их именам и истории их имен – это метод, в котором не только филология и история языка в деталях освещают смысл и возникновение имен богов, но и одновременно предпринимается попытка продемонстрировать определенный общий и типичный порядок следования самих мифологических и языковых представлений и, следовательно, взаимные соответствия их обоюдного развития» [6; с.28]. В этом контексте трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита «Об Именах Божиих» перекликается с книгой Луллия "Указания Раймонда к правилам ведения беседы" и сочинением Николая Кузанского «Об ученом незнании. О предположениях», а также трактатом «Об именах Христа» Луиса де Леона и т.д.

Мир рассматривается как проявление Бога, отражающееся в распространенной метафоре о мире как книге, в которой можно изучать Бога, или зеркале, в котором можно увидеть его Образ. Поэтика мира, полагал А.В. Михайлов, в эпоху барокко отражается в поэтике «произведения» – то, как сделан мир, в том, как делаются поэтические вещи, тексты, произведения, то есть как своды, сопряженные с целым мира. Они подобны энциклопедиям, упорядочивающим знания эпохи: «То, что творит Бог, и то, что создает поэт, сходится к книге» [14; с. 35].

Так, текст «Уединений» Луиса де Гонгоры не дает устойчивого и замкнутого в себе образа, который не смылся бы и не перекрывался бы все но-

выми и новыми. Тем самым этот текст воссоздает эмблематическую стихию направленности мысли. Гонгоровский метафорический ряд, несхожие элементы которого оказываются объединенными единственным наименованием: «золото», «кристалл», «лилии» и др., есть «творческий ряд», отражающий умножение аксиоматичного опыта, которым для кордовского поэта всегда была красота. В этой связи следует отметить, что в суфизме красота как этическая категория наиболее близко подходит к красоте как категории эстетической и может переходить в нее. Также и категория добродетели (фадила) теряет в суфизме Ибн Араби строгую определенность, полагает А.В. Смирнов [3; с. 163]: «Этимологически слово фадила не связано с категориями добра или блага: его корень (ф-д-л) несет смысл избыточности, излишка и в связи с этим – превосходства над неизбыточным, ущербным. Добродетелен (фадил), следовательно, тот, кто превосходит другого» [3; с. 178]. Истинное высказывание о вещи в суфизме есть совокупность всех возможных высказываний о ней, среди которых неизбежно окажутся и противоположные. Символ раскрывается в эмблематических рядах познаний и творчеств; как в «Упанишадах» диафорическая последовательность эпифорически ориентированных образов подается как средство понудить ум размышлять о Брахме через множество подходов, каждый из которых недостаточен сам по себе, полагал Андрей Белый [1, с. 39].

Когда идеи Раймонда Луллия комбинируются всеми возможными способами, новые комбинации заставляют думать о новых путях и приводят к открытию свежих аргументов, что вновь возвращает к возможности познать истину через множество подходов.

Нечестивость или греховность в суфийском рассуждении обязательно переходят в свою противоположность, и «нечестивые» получают ту же милость близости к Творцу, что и «праведные» [3; с.193-194]. «Если все есть Бог и Бог есть все, то человек всегда поклоняется Богу-Истине» [3; с.199]. Так, страсть есть у Ибн Араби «величайшее из почитаемого: только благодаря ей поклоняются вещам. «Любая вещь – благо (хайр)». «Это в первую очередь касается человека, который с точки зрения своего бытия неотличим от Бога» [3; с. 19], а потому страсть Гонгоры к азартным играм, поэзии, бою быков и т.д. в суфизме – тоже благо. Этот «священник сонный, а игрок проворный» (по altar, garito sí, poco cristiano) [5] на протяжении своей жизни будет потворствовать своим страстям, не видя в них причины собственных бедствий, ведь согласно суфийской традиции «сердце без страстной любви неспособно к Богу-Страсти /питать устремленье» (Ибн Араби) [3; с. 199].

Отразить нераздельную целостность мира призваны перечисления у Гонгоры и повторы сходных фрагментов. Сама незаконченность его поэмы «Уединений» намекает на то, что истинность ответа – в

том, чтобы не ставить точку, чтобы продолжить рассуждение и показать не-полноту, не-абсолютность любого конечного утверждения.

Будучи людьми пламенных чувств и сильных страстей, испанские мистики одновременно были крайне рассудочны. Показательным примером в этой связи служит идея логической машины Раймонда Луллия, в основании которой лежит принцип, использованный впоследствии при разработке ЭВМ. Явившаяся ему якобы в особом видении схема взаимно вращающихся кругов механистична. По другой версии, вместо концентрических кругов носителями информации о мире были трепещущие листья кустарника, беспорядочно соприкасающиеся друг с другом под порывами ветра. Этот образ близок к арабо-андалузской манере поэтических уподоблений. Третий вариант истолкования Луллием всеобщих взаимосвязей – родословное древо понятий. Возможно, и этот метод был заимствован Луллием из суфийских методик.

Примечательно, что в «Темной ночи» и «Духовной песне» Иоанна Креста – стихах, на первый взгляд, любовного содержания, от первого лица говорит женщина. Такая манера изложения уходит корнями в средневековье, к женским «песням о милом», а затем к традиционным вильянеско, а они, в свою очередь, к народной арабо-андалузской лирической форме, так называемой хардже – концовке мувашшаха. «Мувашшах – это 5 или 6 строф на классическом арабском языке, с харджей – концовкой, выражающей суть произведения. Поэтому, приступая к мувашшаху, сперва сочиняли, а чаще – выбирали харджу», – пишет А.М. Гелескул [4; с.575].

«Согласно канону, она должна звучать или на разговорном языке, или на чужом. На родине мувашшаха вторым языком был испанский – альхами, как его называли мавры», – пишет А.М. Гелескул. – Почти все известные харджи – это признания, мольбы или жалобы влюбленной» [4; с. 575]. Но и в народной лирике, в «песнях о милом» поет только женщина, повествуя, как правило, о своих любовных переживаниях. В этих традиционных песнях использован ограниченный набор поэтических средств и строк, как это делает потом св. Иоанн Креста, а среди изобразительных приемов наиболее частые – впечатления от пейзажа и природных явлений, глубоко и аллегорически прочувствованные. Женские песни вообще считаются истоком европейской лирики, и арабские харджи также в большинстве женские [4; с. 575], – считает А.М. Гелескул. Однако там женщина ждала возлюбленного. У Иоанна Креста в «Темной ночи души» она пускается на поиски его. Вспомним, что одна из разновидностей любовных песен в Испании – «песни паломничества», указывающие одновременно и на языческую традицию ритуала плодородия, связанную с отправлением религиозного культа. Так, у средневекового поэта Педро Виваеса паломничество для матерей есть ритуал, а для дочерей – повод

для встречи со своими возлюбленными. Описанное у средневекового испанского поэта Мендинго паломничество молодой девушки в местное святилище – лишь предлог для свидания. В винограднике она оказывается одна и напугана дикорастущими лианами, символизирующими опасность ее ночных походов. Реальный пейзаж превращается в символ неконтролируемой страсти. Паломничество и любовь связаны как в жизни, так и в поэзии, что повлияло и на культуру всей Западной Европы. (Например, известны документы того времени, запрещающие монахиням паломничать, дабы не запятнать свою репутацию.)

Книги Тересы Авильской рассказывают о ее мистическом опыте, описать который невозможно, не преобразив наличное бытие при помощи поэтического воображения, позволяющего выявить связь вещей, но всегда оно оперирует явлениями действительности. Живя почти исключительно во власти аффектов, Тереса всегда стремилась в них все понять до малейшего оттенка, и, отдаваясь опьяняющему экстазу, никогда не переставала наблюдать и рассуждать, а в ученых книгах старалась дать объяснение своим переживаниям. Воображение Гонгоры «никогда не могло погрузить руки в пылающий жар алогизма и безрассудности, где рождается вольное и ничем не скованное вдохновение» [2; с.410-411]. Также делая упор на ясности гонгоровских поэм, Дамасо Алонсо в своих работах показал, что в «Уединениях» ничего не остается стертым или незначительным, «все скрупулезно, все прозрачно и точно [...]». Не темнота, но излучающая, ослепительная ясность интимного глубокого озарения» [12; с. 21-22]. Дерзкая установка на ломку существующих эстетических норм у Луиса де Гонгоры происходит более от разума, чем от чувства. Этот рационализм, который в XVII в. будет признан характерной чертой художественного мирозерцания Западной Европы (М. Опиц, Б. Паскаль и др.), на испанской почве подготовлен предшествующей культурной традицией, обусловившей, на наш взгляд, то обстоятельство, что эпоха испанского барокко мыслится как исторически обусловленное структурированное целое [13; с. 554]. В такой структуре очевидно господствует принцип рационального соподчинения различных областей знания, созвучного «рацио» иезуитов.

Мистическому состоянию неизбежно суждено прекратиться, оно приходит циклически, за приливом следует отлив, за мистическим экстазом следует пробуждение. Об этом повествует начало второй поэмы «Уединений» Гонгоры. Поэт прибегает к образу ручейка, впадающего в Океан и встречающего тем самым свою гибель. Родившись в горах, он устремляется навстречу волнам столь поспешно, точно жаждет выпить их. Но, утоляя свою жажду из маленького стакана собственного устья, он захлебывается морской водой и теряется в океане. Как бабочка летит искать смерти в огне, так и ручей, эта хрустальная бабочка, влекомая не крыльями,

а собственными водами, встретит свою кончину в бескрайнем море (стихи 1-8). Приливы и отливы здесь сравниваются с древним колоколом, что звонит к службе два раза в день (стихи 9-26) [14; с.356].

Для обозначения невозможного, но легко доступного для нашего мышления мира, о котором тем не менее трудно составить отдельное, ясное и четкое представление, Гонгора прибегает к своим «темным» метафорам. Высшее, небесное, невидимое, невообразимое, бесформенное – темно от избытка света, и эта бесформенная невыговариваемость может быть переведена самыми разнообразными способами, откуда и возникает попытка измерить неизведанное, подвергнув его переводу в столпотворение символов, поддающихся постижению, сама ограниченность которых подталкивает их к изменениям тем более необходимым, что ни один не может сравниться с недостижимостью, которую пытается зафиксировать. Перед поэтом стоит проблема соотношения несоотносимого. Он описывает свои ощущения в стихах, поскольку поэзия, хоть и является всего лишь бледным отблеском душевных переживаний, из всех доступных средств наиболее приемлема. Мистика вообще близка к поэзии как к средству передачи невыразимого, простирающегося далеко за пределы повседневного опыта. В своем алогичном языке чувств поэзия также достигает проникновенного постижения в обход рационалистской и схоластической логики. Мистика ищет прекрасного, и мистический опыт подобен поэтическому по своей свободе в выборе вербальных средств.

#### *Литература*

1. Белый А. Эмблематика смысла // Символизм как миропонимание / под ред. Л.А.Сугай. – М.: Республика, 1994. – С.39.
2. Гарсия Лорка Ф. Поэтический образ у Дона Луиса де Гонгоры // Об искусстве. – М., 1971.
3. Ибн Араби. Геммы мудрости / пер. с араб. А.В. Смирнова // Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993.
4. Испанская народная поэзия / сост. Н.Р. Малиновская, А.М. Гелескул. – М.: Радуга, 1987. (на испан. яз. с избранными русскими переводами).
5. Испанская поэзия в русских переводах / пер. П. Грушко. – М.: Прогресс, 1978. – С. 384-385.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. – М.: Университетская книга, 2002. – Т. I.
7. Льюль Рамон. Книга о Любящем и Возлюбленном. Книга о рыцарском ордено. Книга о животных. Песнь Рамона / пер. В.Е. Багно. – СПб.: Наука, 2003.
8. Михайлов А.В. Поэтика барокко: Завершение риторической эпохи // Историческая поэтика: литературные эпохи и типы художественного сознания. – М., 1994.
9. Парфенова Т.Н. Творчество Луиса де Леона и духовная жизнь Испании XVI века: дис. ... канд. филол. наук. – М.: Изд-во МГУ, 2003.
10. Платон. Республика. Кн.7 // Собр. соч. – М. – Т. 10.
11. Устинова И.В. История испанской литературы. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. Т. 1.

12. Alonso Dámaso. Claridad y belleza de las Soledades // Luis de Góngora. Soledades. Editadas por Dámaso Alonso. Alansa editorial, S.A. – Madrid, 1982.
13. Maravall J.A. La diversificación de modelos del Renacimiento: Renacimiento francés y Renacimiento español. "Cuadernos hispanoamericanos", 1982.
14. Obras completas de Luis de Góngora / Recopilación, prólogo y notas de Juan, Isabel Millé-y-Gimenes. Madrid: Aguilar, 1943.

Устинова Ирина Владимировна, канд. культурологии, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, кафедра романской филологии, г. Москва

*Ustinova Irina Vladimirovna*, cand. of cultural science, assistant professor of Orthodox Piously-Tihonovski humanitarian university, departament of Romance philology, Moscow.

E-mail: [Iren421@yandex.ru](mailto:Iren421@yandex.ru), [sorbona1@yandex.ru](mailto:sorbona1@yandex.ru)

УДК 101.1 : 316

*И.Р. Чинкин*

## ВЗАИМОСВЯЗЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ И ПОТРЕБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

Воспитание будущего поколения является одной из самых важных задач человечества. Вместе с тем вся жизнедеятельность общества направлена на удовлетворение потребностей человека. Дифференциация потребностей человека волновала уже античных философов – Эпикура, Платона, Аристотеля. На современном этапе развития науки выделяются первичные и вторичные потребности, но более целесообразно разграничивать демографически-обусловленный и деградиционно-паразитический спектры потребностей человека. От того, какие потребности сформированы в обществе, зависит целеориентация жизни каждого члена общества в отдельности и общества в целом. В статье рассмотрены некоторые вопросы взаимосвязи духовно-нравственного воспитания и потребностей человека.

*Ключевые слова:* воспитание, потребности, духовность, нравственность.

*I.R. Chinkin*

## INTERRELATION OF SPIRITUAL-MORAL EDUCATION AND REQUIREMENTS OF THE HUMAN

Education of the future generation, is one of the most important problems of mankind. Together with it, all ability to live in the society is directed to satisfaction of requirements of the human. The differentiation of requirements of human excited already antique philosophers: Epikure, Platon, Aristotle. At the present stage of development of a science primary and secondary requirements are allocated, but it is more expedient to differentiate the demographic-caused and degradation-parasitic spectra of requirements of the human. From what requirements are generated in a society, depends aimorientation lives of each member of a society separately and societies as a whole. In the article some questions of interrelation of spiritual-moral education and requirements of the human are considered.

*Key words:* education, requirements, spirituality, morals.

Мы живем в такое время, когда по отношению к марксизму можно услышать неоднозначные мнения, как-то: «то, что скорее относится к истории» или «марксизм, даже в области промышленной экономики, получает новое назначение» [1, с. 98,99]. Ясно только, что уже более ста лет Маркс так или иначе заставляет исследователей учитывать вскрытые им законы развития общества. Но его главная заслуга – обоснование на уровне научной теории цели развития человечества как строительство социально-справедливого общества на планете Земля.

Проводимые в последнее время исследования данной проблематики такими учеными, как В.Н. Филиппов, В.А. Каменецкий, В.П. Патрикеев, И.И. Чангли, авторский коллектив ВП СССР и др., позволяют утверждать, что социально справедливое общество построить можно, но для этого необходимо скорректировать многие теоретические положения, существующие сейчас в области философии, экономики, политики, образования и других. В частности, можно выделить проблемы целеориентирования процесса воспитания.

Согласно словарю-справочнику по педагогике, «ВОСПИТАНИЕ КАК ОБЩЕСТВЕННОЕ ЯВЛЕ-

*НИЕ* – процесс систематического целенаправленного воздействия на духовное и физическое развитие индивида в целях его подготовки к производственной, общественной и культурной деятельности, становления и развития его как личности на протяжении всей жизни в ходе собственной активности и под влиянием природной, социальной и культурной, в том числе и педагогизированной, среды. Являясь сложным и противоречивым социально-историческим процессом передачи новым поколениям общественно-исторического опыта, осуществляемым всеми социальными институтами (общественными организациями, средствами массовой информации и культуры, церковью, семьей, образовательными учреждениями разного уровня и направленности), воспитание обеспечивает общественный прогресс и преемственность поколений.

*Воспитание как педагогическое явление* – 1) целенаправленная профессиональная деятельность педагога, содействующая максимальному развитию личности ребенка, вхождению его в контекст современной культуры, становлению как субъекта собственной жизни, формированию его мотивов и ценностей; 2) целостный, сознательно организо-