

МИФ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ЕГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКЕ

А.А. Бреусенко-Кузнецов

*кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и педагогики
Национального технического университета Украины
“Киевский политехнический институт”*

Статья посвящена описанию основных рис средневековой мифологической сознательности. Контекст изложенному материалу составляет проблема *открытия и психологической классификации исторических форм мифа*. Центральной мифологической идеей средневековья признано спасение. Психические переживания, связанные с этой идеей (страх, упование на милость Бога) индивидуализуют фигуры средневековых героев.

Ключевые слова: мифологическая сознательность, психологическая классификация исторических форм мифа.

Общую проблему статьи составляет *обнаружение и психологическая классификация исторических форм мифа*. В данной статье эта проблема конкретизирована по отношению к конкретной исторической эпохе – средневековью (выбор эпохи диктуется соображением преемственности с содержанием статьи, помещённой в № 3 данного издания за 2005 год – посвящённой структурному анализу античного мифа [1]).

История психологии в лице В.А.Роменца, М.Г.Ярошевского обращалась к психологическим аспектам культуры средневековья, не выделяя, однако, в качестве предмета исследования *средневековое преломление мифологических форм сознания* [10; 16].

Задачи данной статьи состоят: 1) в реконструктивном описании феноменологии мифологического уровня сознания средневекового человека (на основе данных лингвистических, антропологических исследований); 2) в иллюстрации выделенных особенностей мифа средневековья посредством обращения к средневековому мифологически содержательному повествованию.

Яркой и ключевой особенностью средневековой культуры следует признать *теоцентризм*: в центре внимания эпохи находится Бог, Высшее Существование. Вся культура европейского средневековья ориентирована на Священное Писание. Выделившиеся из мифа ещё в античную эпоху авторские формы культуры (религия, философия, наука, искусство, практическая форма) в своём развитии отходят от космических смыслов и задач и устремляются к решению главной религиозной задачи, поставленной христианством – задачи *спасения*. Речь идёт о спасении вечной человеческой души как о ведущей заботе земного существования человека. Искусство средних веков чрезвычайно условно – в том смысле, что изображением повседневных форм реальности как тако-

вых оно пренебрегает, а создаёт сложные конструкции из символов, аллегорий, богословских категорий. В литературе средневековья правдивое изображение действительности возможно не прямо, а лишь во втором смысловом плане – так, по наблюдению Д.С.Лихачёва, “Кирилл Туровский из символов Воскресения Христова строит картину весеннего воскресения природы, и эта картина является одним из первых в русской литературе изображений пейзажа” [5, 481]. В то же время материал для теологически-нагруженных смысловых конструкций дают элементарные образы, изъятые из природы (и переозначенные). Средневековая живопись, пользуясь вполне космическими формами, раскрывает отнюдь не сводящееся к окружающему человеку космосу, но даже противостоящее ему сакральное содержание. Главной сутью средневекового художественного творчества (по крайней мере, в его высших достижениях) становится воля к спасению.

Сотериологический (связанный со спасением) смысл ведущих средневековых философских проблем не позволяет провести чёткого разделения между философией средних веков и богословием. Западное христианство (католичество) в своих богословских изысканиях опиралось в основном на философские труды Аристотеля, восточное христианство (православие) – главным образом на труды Платона, но и тот и другой античный мыслитель был переосмыслен с точки зрения волевого устремления в иной, лучший мир, характерного для монотеистической религии.

Последовательные стадии развития средневековой философии, которых можно насчитать две (патристика и схоластика), либо три (с выделением из ранней патристики стадии апологетики) в своих названи-

ях также содержат отсылки к Священному Писанию. *Апологетика* (от гр. *απολογία* – защита) защищала Священное Писание от ересей; *патристика* (от лат. *pater* – отец; учение отцов церкви) истолковывала Священное Писание; *схоластика* (от гр. *σχολε* – школа) истолковывала уже тексты патристики, опираясь на авторитеты, опосредующие живую связь с Писанием.

Средневековая наука также разрешала свои задачи в рамках общей религиозной картины мира – и только в эпоху Возрождения обрела в себе самой столь значительную опору, чтобы создать собственно-научные варианты картины мира (контрастирующие с единой религиозной).

Если можно выразить содержательные особенности средневекового мифа в предельно сжатой формуле, то его необходимо обозначить как «*миф о спасении*». Всё пребывание человека на земле в контексте этого мифа рассматривалось как пролог к жизни вечной в ином мире, в Царстве Божиим, что на небесах.

В плане *притяжения к небесному миру* средневековый миф переосмысливал многие символы, принадлежащие как античной, так и исходной, архаической мифологическим системам – символы, исходно ориентированные на поддержание *устойчивости человека и сообщества в наземном, срединном мире*. Поскольку земной мир в средневековом мировоззрении утрачивает свою самоценность, такая смена ориентации вполне понятна. Примером средневекового смещения значения и функций символического образа применительно к славянской культуре может послужить ситуация с образом сети (мрежи), которую вскрывает Н.И.Толстой: «...славянская народная символика сети семантически связана с моментом плодородия (чадородия), брака, а функционально – с защитой от «нечистой силы», так как сеть обладает узлами, и притом большим количеством узлов. Неисчислимость узлов входит в один ряд с неисчислимым песком, маковым семенем, семенем льна «лущика» (в Полесье), иголками на хвойном дереве и т.п.¹

Иная символика сети (невода) и иная функция этого символа наблюдается в славянской книжной, христианской традиции. Семантика этого символа базируется на известном евангельском эпизоде встречи Христа с братьями-рыболовами Симоном, называемым Петром, и Андреем, закидывающими сети в Галилейское озеро» [13, с.239]. И далее: «...если в славян-

ской фольклорной традиции сеть как предмет апотропеического свойства выполняет мифологическую функцию «отталкивания» нечистой силы, то в христианской, древнеславянской книжной традиции символ сети выступает в функции собирательной, притягательной к добру, к «правде божьей» [13, с.239].

В связи с принадлежащим средневековому мифу устремлением из мира здешнего в мир иной мы можем привести один из аспектов феноменологии действия *ценностей* как психических феноменов, сравнительно с *мотивами* (при том, что само понятие ценности возникло только у И.Канта, и даже осознание человеком мотивов – движущих сил внутри себя – датируется только эпохой Возрождения, что убедительно показано В.А.Роменцом). И всё же средние века, сознательно акцентируя *ситуативные* аспекты человеческой жизни, демонстрируют яркие в своих новых особенностях, хотя и не вполне осознаваемые *мотивационные* феномены. Мотивы человека *толкают*, ценности *притягивают*. Что толкало множество западноевропейских христиан в крестовые походы, не столь важно по сравнению с тем, что их туда звало. Добывая себе жизнь вечную (на *небесах*), крестоносцы отвергали возможность мирной повседневности в незначимом для них постороннем мире и отправлялись с великой теологической миссией в иные земли, в том числе в христианские (православные), где с санкции западной церкви сеяли насилие и сами гибли (телесно отправляясь в *нижний мир* – в сырую землю, под лёд нашего Чудского озера).

По всей видимости, именно средневековый миф с присущим ему религиозным (книжным) осмыслением непосредственных мифических впечатлений и трансцендированием единой конечной цели человеческой жизни (выведением её за пределы времени и пространства земного существования), сделал ведущим этот аспект понимания ценностей. Впрочем, впервые трансцендентность высшего жизненного блага была актуализирована ещё в эпоху античности (платонизм, орфические мистерии). Но не случайно и обнаружение медиевистами в этих античных культурных образцах провозвестников грядущей теоцентричной тотальности культуры средневековья.

Естественной выглядит реконструкция средневекового мифа на материале философско-богословских сочинений того времени. Но возможны и другие источники, открывающие те измерения мифа, которые не попали в содержание высокоинтеллектуализированных теологических концепций.

¹ *Неисчислимость* в связи с невыполнимой задачей *исчисления* входит, например, в состав «закрепок» заговоров, где оберегает произнесённый магический текст от умышленной дезактивации: «Кто мудренее меня взыщется, кто перетаскает из моря весь песок, тот отгонит тоску» [11, 63].

Н.И.Толстой, занимаясь памятниками средневековой славянской письменности в их осязаемой конкретике, заметил вероятное присутствие в них «своеобразного монастырского или церковно-писцового фольклора? Такому фольклору могли быть свойственны традиции тайнописи, и могли быть попытки употребления «символической тайнописи» путём неоднократного символического кодирования, производства новых символов на основе уже известных, позволявшие использовать и некоторые формы и клише народного фольклора» [13, 241]. Ещё одним источником обнаружения средневекового мифологического сознания может стать анализ языка.

Т.И. Вендина в своей работе о средневековом человеке, базирующейся на лингвистических данных (старославянской лексике), обращается к многим из тех феноменов, которые мы относим к *средневековому мифу*. При этом основное внимание она сосредоточивает не на идеологии Средневековья (том осмысленном представлении о мире, которое изложено в богословских трактатах), но на отражённом в языке мироощущении и восприятии средневековым человеком самого себя. Последнее, по мнению исследовательницы, «стихийно отразилось в языке и потому не является полностью идеологизированным, определяемым социальным статусом человека» [2, 7]; впрочем, если не считать идеологию обязательно извне действующей и детерминированной социальными отношениями, то и в стихийном словотворчестве мы можем усмотреть идеологический момент. А именно в этой языковой стихии (более, чем в рационально, авторски обработанных богословских трактатах) выражается такая идеологическая форма как *миф средневекового человека*. Особое внимание Т.И.Вендиной уделено изучению производного слова, к которому она подходит антропологически, имея целью «описание проявлений «человеческого духа» в языке»; «именно в словообразовании, с его ярко выраженной целевой установкой на языковое сознание, антропоцентричность языка, его национально-культурная специфика проявляются особенно отчётливо» [2, 9]. По замечанию Т.И.Вендиной: «Средневековая культура, как и современная, жила и развивалась в «языковой оболочке», определяя тот мир смыслов, мир ценностей и идеалов человека, который отразился в языке. Вот почему мы надеемся, что опора на языковые средства поможет нам избежать субъективности в оценке средневекового человека и его культуры и в известном смысле «реконструировать» культурные факты и духовные ценности средневекового человека» [2, 6]. Реконструируя языковое сознание средневекового человека, исследовательница исходила из необходимости

«изучить, с одной стороны, названия самого человека, а с другой – названия окружающего его мира (причём как реального, так и идеального – мира его представлений и понятий), который познаётся им и осваивается в процессе языкотворческой деятельности» [2, 16].

Одним из выводов из исследования стала коррекция общего положения о теоцентричности средневековой культуры: «Признавая теоцентризм как ценностный императив Средневековья, предопределивший саму логическую структуру его культуры, мы должны всё-таки констатировать, что старославянский язык свидетельствует об антропоцентричности языка культуры Средневековья» [2, 306] – т.е. на уровне языка человеческое всё же проработано сильнее, чем божественное (даже в тех богословских по содержанию текстах, которые и сохранили до наших дней старославянский язык). «Это внимание к человеку в языке культуры Средневековья мотивируется двумя причинами: во-первых, и прежде всего потому, что Бог рождает себя в людях, а во вторых, потому, что человек рождает в себе Бога. Именно поэтому для формирования личности средневекового человека первостепенное значение имели её взаимоотношения с Богом. Имена Бога, его заповеди становятся для него ценностными ориентирами в этом процессе» [2, 306].

Реконструируемая по лингвистическим данным феноменология мира средневекового человека ориентируется на центральные идеи *человека* и *Бога* (представляемого не в бестелесном духовном модусе, но конкретно, лично, исходя из модели, которой явился человек – тварное существо, созданное «по образу и подобию»). В названиях Бога выделяются две группы имён:

1) Бог в его отношении к миру (безначальный, предвечный и бессмертный Вседержитель, обладающий сакральной, единственной властью; создатель, животворящий и дающий жизнь всему сущему);

2) Бог в его отношении к человеку (Иисус Христос – избавитель, спаситель, заступник, ходатай, податель всякого блага, наставник, учитель, терпеливый пастырь, попечитель, всевидящий и справедливый судья, утешитель и целитель скорбящей души, несущий людям любовь, творящий чудеса, обладающий высшей мудростью, знающий все тайны человеческого сердца, обличитель зла, страдалец).

«Характерно, что во всех этих именах Бог предстаёт как существо активное, дея-

тельное, причём действия его всегда направлены вовне и никогда на себя (что отличает его номинации от названий человека).

... Ощущение тварной силы и могущества Бога, создавшего не только окружающий мир, но и самого человека, рождало в сознании средневекового человека чувство зависимости и собственной ничтожности перед ликом Вседержителя, в руках которого была его жизнь и судьба. Это чувство абсолютной зависимости, ощущение себя «сотворённым» совмещалось в его сознании с чувством недоступности Того, Кто абсолютно вне тебя. Естественно потому, что человек предстаёт в этих названиях как существо слабое и униженное, земная жизнь которого – это жизнь под судом, она насквозь пропитана чувством страха перед адом и жадой спасения» [2, 165]. Чувство страха ведомо не только человеку, но и Иисусу Христу, и «это чувство страха и одиночества отличает Христа от мифических героев» [2, 165]. Заметим от себя, что данное отличие ипостаси Бога-Сына от героев мифов свидетельствует о большей индивидуализированности содержания религиозной формы культуры сравнительно с мифологической, о приближенности её к индивидуальным психическим феноменам, принадлежащим к отдельному человеческому «я».

Взгляд средневекового человека на себя доступен нам в трёх главных аспектах, представляемых тремя частями речи. О том, кто таков средневековый человек, говорят имена существительные; о том, каков он, – прилагательные; о том, что он делает, – глаголы.

То, как средневековый человек осмыслил себя как индивида – как творение Божие, созданное по его образу и подобию, имеющее определённое земное назначение, – видно из трёх старославянских существительных со значением «человек»: «плътьнь» (существо плотское, смертное), «чловѣкъ» (человек, служитель, слуга), «мужь» (мужчина, человек, солдат) [2, 23].

Внешний облик человека описан в старославянском языке очень скупно, что говорит об отсутствии интереса к чувственной, физической человеческой природе; «отсутствие портрета человека в лексиконе древнейших старославянских памятников объясняется не столько их лексическим своеобразием, сколько семантико-аксиологическими константами Средневековья, тяготевших к воплощению вечных истин и непреходящих ценностей» [2, 24]. Человек как физическое существо представлен лишь двумя группами имён: 1) характеризующими его по возрастному признаку (младенец, юноша, отроковица, девица, старец); 2) характеризующими его телесную ущербность (хромец, недужник, слепец). В возрастной лексике доминируют обозначения младенческого возраста – как свя-

занного с идеей безгрешности и культом младенца-Христа. Ущербность же вызывала такое внимание, поскольку истолковывалась как «отмеченность» Богом.

Прилагательные детальнее существительных рисуют внешний облик человека, но и они замыкаются в узкий круг категорий, характеризующих его с точки зрения смертности, болезненности, возраста, внешности, красоты, силы.

Глаголы старославянского языка образуют значительную «перцептивную» группу (отвечающую за чувственное восприятие мира), в которой полный приоритет отдаётся глаголам зрения, гораздо скромнее представлены глаголы слуха. Также присутствует группа глаголов, выражающих физиологическое состояние организма, главным образом голод и насыщение, реже – жажду, нездоровье, слабость, выздоровление (число последних заметно уступает числу глаголов со значением «умереть»). Согласно средневековому представлению о жизненном пути, жизнь – это *движение* по пути, начертанному Богом (ходить = жить), и пройти этот путь значит умереть (скончаться) [2, 98]. Заметную подгруппу среди физиологических глаголов образуют глаголы, связанные с половыми отношениями: совокуплением, беременностью, изгнанием плода, рождением; отдельные подгруппы связаны с гигиеной (омовением) и физиологической реакцией (дышать, бледнеть). Имеется группы глаголов, отвечающие за состояние сна и бодрствования, за процесс взростания. Но самую значительную группу составляют глаголы движения (при том, что значение «остановиться» имеют лишь два глагола). «Движение в языковом сознании средневекового человека – это целая философия жизни, поскольку движение не только перемещение в пространстве..., но и образ жизни человека... его жизненный путь, который он сравнивал с течением реки... Жизнь эта была полна забот и трудов, поэтому движение – это и труд... Труд же предполагал стремление и усердие ... т.е. движение рассматривалось и в нравственной плоскости, и в этом смысле оно оказывалось связанным с душой человека» [2, 101].

Социальный человек Средневековья относился к одному из классов «*властвующих и управляющих*», «*сражающихся*», «*молящихся*» и «*трудящихся*». Высший класс мыслился как справедливый (управление, править – правильность, справедливость), обладающий некоей территорией (областью), могущественный; поскольку владетели наделялись властью Бо-

гом, как его наместники, власть могла ускользнуть, если её не крепко держать, предержать (ср. держава). Класс «молящихся» осмыслялся а) через общие названия: жрец (приносящий жертву), законник, молитвенник, клиросник, святитель (священник); б) через духовные звания; в) через названия отшельников: оходник, ошлец, пустынный и т.п. Класс «сражающихся» сравнительно немногочислен и связан с темой войны. В воинственном сознании средневекового человека богато представлен «образ врага» (противник, супротивник, соперник, «соперь» – от «переть», т.е. противоречить), а тема умерщвления представлена семнадцатью глаголами против единственного – живити (оставить в живых). Группа имён «трудящихся» наиболее разнообразна, связана с родом занятий сельского населения, либо с религиозной или государственной деятельностью. Труд средневековым человеком воспринимался как подневольный и тяжёлый (труд как наказание).

О таком же делении общества на четыре группы говорит и анализ имён прилагательных; особенностью последних есть то, что в них «более выразительно представлены две группы имён – «властвующих» и «молящихся», что в общем и понятно, так как прилагательные (а это в основном притяжательные прилагательные) определяли власть с позиций её принадлежности» [2, 71]. Глаголы рисуют образ сильной государственной власти, которая угнетает и понуждает, подчиняет и покоряет, требует и угрожает, приказывает и запрещает – и ей повинуются и подчиняются [2, 108-110], но и противодействуют (ропщут, восстают, сопротивляются), отчего власть часто низвергается и заменяется новой [2, 111-112]. В глаголах выразительнее представлена семантическая область «сражающихся» (с особой проработкой групп со значением «воевать», «намереваться начать военные действия», и собственно их «начинать», связанных с детальной проработкой хода военных действий). Особенно же старославянский язык богат глаголами со значением «убить, умертвить, уничтожить» – что в целом необычно для мёртвых языков; в сочетании с группой глаголов, объединённых семой «погибнуть» они «характеризуют средневекового воина как человека, несущего смерть своим врагам и не боящегося погибнуть в сражении» [2, 113]. Класс «трудящихся» в глаголах (что и понятно) представлен наиболее выразительно. Понятия «трудиться» и «работать» в средневековом сознании различались: первое было связано с движением, страданием, но инициировалось самим субъектом; второе же представляло процесс труда подневольного. Всякая деятельность маркировалась во времени, особенно важным оказывалось её *начало*.

В ракурсе семейных отношений средневековый человек предстаёт как «близкий»; терминология родства актуализирует идею связи, сопричастности, близости (близнец). Личностно-национальное начало в сознании средневекового человека было представлено слабо, в то время как оппозиция «свой – чужой» воспринималась обострённо.

Духовная личность человека в средние века характеризовалась гораздо большим количеством названий, чем личность социальная. По замечанию Т.И.Вендиной, «в этой группе имён отчётливо прослеживается принцип оппозитарности. Описание человека как бы идёт «сверху вниз» – от заданной божественно предопределённой сущности к её греховным нарушениям» [2, 36]. Производность слов, выражающих даже эти нарушения, от божественной основы, прослеживается на примерах: «безбожьнь» (безбожник), «богосварьникъ» (богоборец), «неподобьникъ» (безбожник). Группа имён, выражающих всевозможные пороки человека, объединяемые понятием греха, является «своеобразной иллюстрацией диалога с Богом, который как бы спрашивает, а человек отвечает за свои прегрешения» [2, 40]. К грехам относятся безбожие, богохульство, колдовство, идолослужение, отсутствие стыда, разврат, прелюбодеяние, обжорство, пьянство, лень, зависть, злодейство, злоречивость, изобретательность на зло, ненависть, несправедливость, сварливость, сребролюбие, ложь, клевета, предательство, обман, жестокость и др. Впрочем, глубина языковой «проработанности» этих грехов средневекового человека различна. К самым частым и лексически разнообразным порокам принадлежат: 1) злодейство; 2) ложь, предательство, обман; 3) безбожие; 4) жестокость; 5) похоть, разврат, прелюбодеяние; 6) отсутствие стыда; 7) сварливость; 8) обжорство; 9) пьянство; 10) алчность, сребролюбие; 11) зависть; 12) коварство; 13) колдовство; 14) лень. Данный список, составленный для имён существительных, с некоторыми вариациями воспроизводится на материале прилагательных и глаголов.

Реализация же идеала духовной личности проявляется в названиях лиц, реализующих добродетели (при этом языковая проработанность пороков всё же выше, что говорит о доминирующей обвинительной интенции по отношению к человеку – существу греховному по определению). Из добродетелей в языке чаще актуализируются следующие: 1) вспомоществование; 2) доброта; 3) набожность и благочестивость; 4) праведность; 5) щедрость; 6) кротость; 7)

любовь к людям; 8) гостеприимство; 9) жизнелюбие; 10) бедность; 11) целомудрие. В группах старославянских названий, означающих данные добродетели «заметно выделяются названия защитника и заступника. Такая языковая «проработанность» данной тематической группы не может не свидетельствовать о том, что средневековый человек чувствовал себя неуверенно в обществе, постоянно ощущал угрозу своему существованию и остро нуждался в защите. И единственным защитником его в этом мире был Бог. Именно в таком контексте встречаются чаще всего эти имена» [2, 45].

Старославянский глагол характеризует душевные движения человека и в эмоциональном плане, причём самое яркое эмоциональное состояние – *страх* (вся средневековая культура пронизана этим чувством). Страх испытывался в двух вариантах: 1) ситуативный страх, испытываемый в минуты опасности; 2) благоговейный трепет перед силой и могуществом Всевышнего [2, 140]. Производными от страха состояниями становятся беспокойство, волнение, уныние, печаль. Обращаясь к теме *страдания*, старославянские глаголы особенно внимательно указывают на его причины; страдание (страсть) также предстаёт в двух видах: 1) страдание и лишения; 2) подвиг мученичества. Выражение в слове внешних (произвольных) проявлений чувств (обнимать, целовать и т.д.) распространено, но живая непосредственность эмоциональных явлений табуирована. «Вообще, проявление чувств человека, связанных с его внутренним эмоциональным состоянием, расценивалось, по-видимому, как негативное явление, высшая мудрость заключалась в сдерживании эмоций ... Возможно, именно с этим обстоятельством связано отсутствие в старославянском языке глаголов со значением «жаловаться» [2, 143]. Лишь единственное чувство – *стыда* – в человеке поощрялось (как «нравственное чувство, связанное с оценкой прегрешений человека перед людьми и Богом» [2, 143]). Глаголы, выражающие *волевое* начало, отражают *волевые импульсы* (в значении хотеть, желать, мочь, волиять, велеть, которые дифференцированы между собой по предметам предпочтений, желаний), указывают на способность *выбирать* (избрать, изволить), *принимать решения, добиваться цели*. Но ярче всего волевое начало в человеке демонстрируют глаголы в значении «*жертвовать собой*». В плане интеллектуальных действий старославянский язык весьма детализирован. С мыслью человек связывал свою способность воспринимать и понимать мир, мысль порождала желания, мотивировала принятие разумных решений; при этом «мысль воспринималась как нечто, существующее вне человека»

[2, 146], вмещаемое им в свой внутренний мир, чтобы принять верное решение.

Ценностные установки старославянского средневековья могут быть прослежены по «репертуару оценок», представленных в номинациях. На материале существительных ведущим типом оценивания является *когнитивный* (оценки отвечают на вопрос «кто он?») и *этический* (оценки отвечают на вопрос «какой он?»). Оценки-*аффективы* (чувственные, на основе аудиального и визуального восприятия) и *психологические* оценки (т.е. характерологические, передающие образ поведения человека, его привычки и способности) представлены маловыразительно; *эмоциональные* (экспрессивные) оценки редки – в старославянских текстах мало уничижительных, уменьшительно-ласкательных форм. *Эстетические* оценки (с точки зрения чувственно воспринимаемой красоты) в средневековом материале имён полностью отсутствуют, что говорит о признании эстетических категорий производными от этических. Эстетика (в прямой связи с нравственностью) находит выражение исключительно в прилагательных (красен, благолепен, славен и т.д.).

Изобилие в старославянском языке лексикой, означающей борющуюся личность, позволило исследовательнице прийти к выводу, что «в средневековом сознании господствовал тип «активной» личности (а не пассивной, как это часто утверждалось), которая посвящала себя борьбе со злом ради духовного спасения себя и других членов общества» [2, 61-62]. Вместе с тем, активность средневекового человека не предполагала самостоятельной творческой интенции; человек стремился к сообразности с Богом (как с высшим образцом). Идея «уподобления, подражания Богу или святым мученикам имела своим следствием то, что мысль средневекового человека ориентировалась не на творчество, а на преклонение, следование образцу, идеалу. В Боге и через Бога человек приходит к духовности» [2, 88]. В то же время интеллектуальное творчество, связанное с постижением и осмыслением мира, было редуцировано.

Окружающий человека мир (*макрокосм*) в средние века воспринимался как *сотворённый* («оутварь» как мироздание) и *населённый*. О последнем говорят его старославянские названия, перешедшие и в русский язык. *Вселенная* (ср. село, вселение) воспринималась как «обитаемая земля» – посему современные нам «поиски жизни во вселенной» могут быть поняты как попытки на уровне астрономической науки подтвердить и реализовать смысл древнего поня-

тия. В мире средневекового человека отчётливо противопоставлялись верх (небо, твёрдый небесный свод, содержащий основные ценности человеческой жизни) и низ (земля, почва – нечто тленное, подверженное разрушению). Горизонталь мира задавали имена ветров, с которыми связывалось обозначение сторон света. Ландшафт был ценностно нагружен и оценивался в категориях добра и зла: *пропасты и ущелья* (получившие наибольшую детализацию в языке) связывались с «представлениями о смерти и аде»; *горы* – напротив, «являлись зримым воплощением добра, блага и покоя, отрицанием суетности цивилизованного мира» [2, 171]. По сравнению с природой (миром, сотворённым Богом) мир *предметов* (создаваемых человеком) проработан в языке сильнее. Пространство в средневековом языковом сознании было *социологизировано* (связано с властью и укрытием от неё) и *сакрализовано* (о последнем говорят языческие топонимы, названия храмов). О сакральности и социальности средневекового пространства говорит и Ю.М.Лотман – в таких словах: «В соответствии с этими представлениями, средневековый человек рассматривал и географическое путешествие по «карте» религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые. Общественные идеалы, как и все общественные системы, которые могло вообразить себе сознание той поры, мыслились как реализованные в каком-либо географически-приуроченном пункте» [6, 212]. Мир *идей* средневекового человека проявился в абстрактной лексике старославянского языка, отмечающей в окружении не только «естественный порядок вещей», но и смысл, истину, нравственное содержание. Идеальный мир «формировался вокруг ... главного регулятивного принципа Средневековья, реализующегося в глобальной оппозиции *добро – зло* со множеством её коррелятов, составляющих инвентарь любой культуры (дух – плоть, жизнь – смерть, вера – безверие, страдание – спасение, святой – грешный, любовь – ненависть, честь – бесчестие, простота, бесхитрость – хитрость, бедность – богатство и т.д.)» [2, 183]. Добро в языковом сознании Средневековья представало как благо, благое деяние, разум, стремление следовать в своей жизни принятым образцам поведения, смелость, а также знатность, имущество, красота, жизненная сила. Злом же являлось безбожие, безверие, безнравственность, коварство, злодеяния, злословие, унижение, мучения и страдания.

Время в средневековом сознании дуалистично: оно «соотносится с вечностью, существующей постоянно, не имеющей своего начала и конца, а следовательно, с Богом» [2, 200], но

при этом мыслится как преходящее, непостоянное, земное. С вечностью соотносимо понятие потусторонней жизни, с временем – смерти, земной власти.

Дуализм земного и небесного – но не антагонистический, так как земное стремится к небесному – проявляется в устойчивых мифологически нагруженных парах синонимов, объединённых в текстах отношением *стилистической симметрии*. Архаичное явление стилистической симметрии в древнерусской литературе широко распространено; оно изучалось Д.С.Лихачёвым. В стилистической симметрии «второй член симметрии говорит о том же, что и первый член, но в других словах и другими образами. Мысль варьируется, но сущность её не изменяется» [5, 154]. Нашему современнику «трудно понять содержание ... симметрично построенных предложений: он ждёт во втором члене нечто новое и не всегда это новое находит» [5, 155]. Стилистическая симметрия всегда относительна, но главным в ней следует признать тождественность содержания, а не различие применяемых форм выражения. В смысловом отношении «симметрия может быть не только синонимической, но и символической» [5, 156] – и тогда оба её члена выражены в эквивалентных (но могущих и противопоставляться) рядах символических образов. Пример символов, часто входящих в отношение симметрии, но при том содержащих дуализм земного и небесного нам даёт Н.И.Толстой. Слова *веселье* и *радость* (выражающие не просто переживания, но условия, символы, знаки священного) в средневековой книжной культуре соединены в устойчивую семантическую пару, имеющую в разных контекстах разное соотношение значений (от полной синонимии до антитетического противопоставления) [13, 314]. Веселье обычно более связано с обыденностью (где определяет духовное стремление человека к Богу), радость – с самодостаточной сакральностью (хотя нередко наблюдается тяготение к противоположным полюсам оппозиции: «веселятся небеса и радуется земля» в Синайской Псалтыри). Веселье со временем закрепляется за Рождеством, радость – за Пасхой (весельем сопровождается рождение Христа в земном мире, радостью – возрождение в божественном качестве).

Средневековый миф о Граале. Средневековый миф как целостное повествование – это миф книжный (либо опосредованный письменным воплощением). Центральным мифологическим сюжетом для *западноевропейского средневековья* стал христиан-

ский миф о Граале. Главными из первоисточников этого мифического сказания стали книги Кретьена де Труа «Повесть о Граале» (1180 г.), Робера де Борона «Иосиф Аримафейский» и Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (XIII ст.). Ввиду контаминации сказания о Граале с сюжетом о короле Артуре, волшебнике Мерлине и рыцарях Круглого Стола в развитии темы Грааля также значительна роль сочинения Гальфрида Монмутского «История бриттов» (XII ст.). Грааль можно истолковать как обозначение сокровенной тайны христианства, которую лицезреть (и тем более постичь) дано лишь герою-христианину. Сам образ Грааля не является устойчивым в своей конкретике; он изменчив от одного автора к другому, но при этом сохраняется его сокровенный смысл. У Кретьена де Труа Грааль предстаёт богато украшенной драгоценностями дарохранительницей, у Робера де Борона – кубком, из которого Христос давал пить ученикам на Тайной вечере (и куда старец Иосиф Аримафейский собрал кровь из ран Спасителя), у Вольфрама фон Эшенбаха – камнем небесного происхождения, на который слетает голубь. По замечанию Р.Майера, при всём многообразии конкретных образов всякий раз актуализируется *символика таинства причастия*.

Важнейшим феноменом, содержащимся в повествовании о Граале, является *опыт Грааля*. По своей сути это мистический опыт, предполагающий проникновение субъекта опыта в духовное измерение жизни. Особенности этого опыта Р.Майером вскрыты следующим образом: «Не человек на своём пути должен достигнуть Грааля: Грааль должен двигаться навстречу ему. Это *милость* – получить право познать его. Однако, человеку необходимо самому начать идти; он должен приложить усилия для того, чтобы Грааль пришёл к нему. «Идти» в данном случае означает преодолевать чувственное бытие с его пространственно-временными границами. Открывается душевное пространство, сфера, где события, разделённые большим временным интервалом, происходят одновременно...» [7, 15]. Грааль находится в таинственном замке, найти который нелегко. Согласно соматически-привязанному истолкованию этого символа, принадлежащему лидеру антропософии Р.Штайнеру, замок суть черепная коробка. Во всяком случае, в сказании речь идёт о поиске Грааля во внутреннем пространстве души, а не в пространстве макрокосма. Попасть в таинственный замок герою впервые удаётся в состоянии сновидческом и вместе с тем молитвенном; однако понять суть связанной с Граалем проблемы и разрешить её сразу не удаётся. Скованность тяжкой виной (ответственностью за гибель матери) не позволяет юному Персивалю *спросить* о сути на-

блюдаемых в замке чудес (совершить духовное действие) [7, 28] – и он изгоняется из этого священного места как не прошедший испытания. Отныне он должен искать потерянный замок. Чтобы исправить допущенные ошибки.

В развитии опыта Грааля, по истолкованию Р.Майера, важен путь от *имагинации* (образного переживания) к *инспирации* (внутреннему слову). Этот путь, заметим, принадлежит средневековой традиции апофатического богословия. В отличие от *катафатического* (положительного) богословия, познающего Бога в образах, восходя от простых ко всё более великим, *апофатическое* (отрицательное) совлекает с Истины образную оболочку, обнаруживает нетождественность Бога с образами – сколь угодно возвышенными.

Идея ухода от образного переживания божественного опыта к непосредственному единению с божественной природой стала краеугольной в трудах средневекового мистика Мейстера Экхарта. Будучи доминиканцем, он отрывается от схоластических традиций, ориентированных на *объективное откровение* Св. Писания ради мистического *субъективного*, живого откровения в душе. И если до Экхарта мистики разработали большой символически-образный язык, то он бежит из мира символов в молчание глубины души – и обретает там Бога. «Ибо тот, кто каким-то образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, скрытый за этим образом, от него ускользает» [15, 25]. В глубинах души содержится «искорка», соединяющая её с божественной природой, могущая играть роль путеводной звезды. Этапами движения становятся следующие (весьма подобные этапам опыта Грааля в описании Р.Майера):

1) очищение от всего, что вложил душу связанный с чувственным миром рассудок и переход в сферу разума, воспоминание о своей изначальной сущности;

2) освобождение от образов, порождённых разумом, развоплощение души;

3) акт божественного милосердия, направленный навстречу душе.

Впрочем, сказание о Граале даёт лишь намёк на освобождающийся от образов мистический опыт; само же оно как раз образно – и даже перенасыщено образной символикой, которой поэты-авторы пользуются отчасти сознательно, как священным языком.

Герои-искатели Грааля (субъекты мифологического опыта) – это рыцари. В такой их принадлежности фиксируются характеристики дисциплины, благородства, возвы-

шенной любви. Персиваль – рыцарь юный и наивный, которому чистосердечие и естественность помогают в жизненных испытаниях; Галахэд – герой и святой в одном лице, по праву занимающий пустующее место за Круглым столом и извлекающий меч из каменной глыбы (символика предназначения). Символические события с Персивалем наиболее содержательно напоминают *возрастную инициацию юноши*, поэтому не случайно особое внимание, уделённое юнгианством (прежде всего Р.Джонсоном) мифу о Граале как выразителю символического процесса становления мужчины [3; ср. – 4]. Действительно, многозначность (присущая всякой подлинной символической) позволяет истолковывать преодоление юным героем кризиса не только в аспекте приобщения к христианской духовности, но и в аспекте половозрастном. Друг Персиваля Гавейн (у фон Эшенбаха), по мнению Р.Майера, проходит путь, альтернативный его *духовному* пути к замку Грааля; это *душевный* путь. На нём тоже встречается замок (Шатель Марвей, принадлежащий чародею Клингсору), в котором томится 400 дев (в противоположность замку Грааля, где находится 400 рыцарей). Из оппозиции *женское – мужское* Р.Майер и выводит ту эквивалентную ей оппозицию *душевное – духовное*, которая служит различению опыта Гавейна и Персиваля.

Хранители Грааля, встречающие искателя в замке – *мёртвые* (на что есть косвенные указания в источниках). В этих хранителях, согласно Р.Майеру, предстаёт гибнущая кельтская (друидическая) культура, жертвенно посвятившая себя служению христианскому идеалу: «Формировать в царстве духа будущего человечества – вот миссия храмовников Грааля» [7, 75]. Если в творении Кретьена де Труа доминирующим измерением опыта Грааля выступает индивидуальное, связанное с судьбой Персиваля, то у Робера де Борона, в связи с чётким историческим приурочиванием происхождения Грааля к библейским событиям наблюдается выражение основ общежития ранних христианских общин. Три стола – стол Христа с учениками на Тайной вечере, стол в замке Грааля и Круглый стол в замке короля Артура образуют преемственность, особенно значимую для северо-западного христианства. После разрушения Иерусалима «...высший свет, воссиявший однажды из чаши с драгоценной кровью на Востоке, угас. Грааль был перенесен на Запад и предание старается это сообщить: ищите свет, восходящий на Западе» [7, 39]. Оппозиция *восток – запад*, проявившаяся в этом социально-приуроченном уровне симво-

лики мифа о Граале, несомненно есть одной из наиболее значительных в средневековой христианской мифологии. Раскол христианской церкви на восточную и западную во многом определялся действием этой мифологической оппозиции. Самоутверждение Запада в качестве альтернативного центра христианской духовности требовало мифологических санкций, которые и были даны в образах мифа о Граале. Рискнем предположить, что именно этому мифу, зародившемуся в средневековье, западнохристианская традиция может быть обязана сохранением своего духовного лица в последующие исторические периоды. Возрождение интереса к теме Грааля произошло в период романтизма; музыкальное её переосмысление Р.Вагнером в «Лоэнгрине», позволило ей преодолеть рамки литературы. Последней по времени волной художественного подражания сказанию о Граале мы можем признать творчество Дж.Р.П.Толкиена (и основанный им жанр фэнтези, исполненный стилизованной средневековой западной духовности) – и там оппозиция *восток – запад* не только сохранилась, но и стала центральной (идея «Солнца Запада» и «Тьмы с Востока» [12]).

Таким образом, содержательные особенности средневекового мифа таковы, что его необходимо обозначить как *«миф о спасении»*. Всё пребывание человека на земле в контексте этого мифа рассматривалось как пролог к жизни вечной в ином мире, в Царстве Божием, что на небесах.

Ощущение тварной силы и могущества Бога рождало в сознании средневекового человека чувство зависимости и собственной ничтожности перед ликом Вседержителя. Вся жизнь человеческая была исполнена чувством страха перед адом и жадной спасения. Чувство страха ведомо не только человеку, но и Иисусу Христу. Данное отличие ипостаси Бога-Сына от героев мифов свидетельствует о большей индивидуализированности содержания религиозной формы культуры сравнительно с мифологической, о приближенности её к индивидуальным психическим феноменам «я».

Средневековый миф как целостное *повествование* – это миф книжный (либо опосредованный письменным воплощением). Для всего западного христианством центральным мифологическим сюжетом есть миф о Граале. В развитии опыта Грааля важен путь от образного переживания к внутреннему слову.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бреусенко-Кузнецов А.А.* Структурный анализ античного мифа в контексте историко-конфликтологической проблематики // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2005. – № 3 (15). – Ч. 1. – С. 80-87.
2. *Вендина Т.И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.
3. *Джонсон Р.А.* Он. Глубинные аспекты мужской психологии: Пер. с англ. – Харьков: Фолио, М.: Институт общегуманитарных исследований, 1996. – 186 с.
4. *Джонсон Р.А.* Она. Глубинные аспекты женской психологии: Пер. с англ. – Харьков: Фолио, М.: Институт общегуманитарных исследований, 1996. – 124 с.
5. *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение. – СПб.: Алетейя, 1997. – 508+80 с.
6. *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967.
7. *Майер Р.* В пространстве – время здесь... История Грааля: Пер. с нем. – М.: Энигма, 1997. – 352 с.
8. Плавание святого Брендана. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 320 с.
9. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – Т.2. Средневековье. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1995. – 368 с.
10. *Роменец В. А.* Історія психології Стародавнього світу і середніх віків. - К.: Вища школа. Головне вид-во, 1983. - 416 с.
11. *Сказания русского народа*, собранные И.П.Сахаровым: Сборник. – М.: Худож. Лит., 1989. – 398 с.
12. *Толкиен Дж.Р.Р.* О волшебных сказках // Приключения Тома Бомбадила и другие истории. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 315-410.
13. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
14. *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм: Пер с лат. – М.: СП «Интербук», 1990. – 352 с.
15. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения: Пер. с нем. – Репринтное изд. 1912 г. – М.: Политизд., 1991. – 192 с.
16. *Ярошевский М.Г.* История психологии. – М.: Мысль, 1974. – 301 с.

Стаття надійшла до редакції 25.09.2006 р.