

3
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи



**БАЖЕНОВА
ОЛЬГА АНАТОЛЬЕВНА**

**КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА НЕПОВСЕДНЕВНЫХ ПРОСТРАНСТВ
РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**



Специальность 24 00 01 – теория и история культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата культурологии

1 0 ИЮЛ 2008

Санкт-Петербург
2008

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии
Республиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского
государственного университета

Научный руководитель:

доктор философских наук,
профессор Уваров Михаил Семенович

Официальные оппоненты:

доктор философских наук,
профессор Махлина Светлана Тевельевна

кандидат культурологии
Шкуропат Светлана Геннадьевна

Ведущая организация:

Российский государственный
педагогический университет им А И Герцена

Защита состоится «26» июня 2008 года в 16 часов на заседании совета
Д 212 232 55 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Санкт-
Петербургском государственном университете по адресу 199034, Санкт-
Петербург, В О, Менделеевская линия, д 5, факультет философии и
политологии, ауд 167

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке им М Горького
Санкт-Петербургского государственного университета

Автореферат разослан «23» мая 2008 года

Ученый секретарь
Диссертационного совета
кандидат философских наук, доцент



А А Никонова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Проблема повседневности и ее взаимоотношений с иными, неповседневными, сферами культуры является одной из актуальных для современной культурологии. Соответственно, актуализируется и *проблема неповседневности*, поставленная в данном диссертационном исследовании. В гуманитарном знании XX-XXI вв. повседневность нередко рассматривается как непосредственный источник смыслов или подлинных оснований для более формализованных областей культуры. В других случаях, наоборот, указывается на множественность источников самой повседневности, на непредсказуемое смешение в ней различных, в том числе неповседневных норм и значений.

Независимо от того, какая из этих точек зрения верна, очевидно, что неповседневная (непривычная, вне обычного порядка находящаяся, воображаемая, сакральная, чудесная, не освоенная опытом, «далекая») реальность попадает в поле зрения культуры именно в силу своих значений для повседневной, обыденной реальности. Таким образом, неповседневность, представляя собой важный элемент культуры, становится объектом рассмотрения культурологии.

Другие тенденции гуманитарного знания, придающие актуальность данной работе, так или иначе связаны с категориями пространства и времени. Рассмотрение форм их осмысления и переживания, специфичных для разных типов культуры и их конкретных реализаций, продолжает представлять культурологический интерес.

Для средневековья, как западного, так и русского, трудно отделить тему пространства от темы соотношения земного и потустороннего, мирского и священного, освоенного и незнакомого. В изучении этих тем современная медиевистика достигла определенных успехов, но далеко не все их аспекты получили достаточное освещение. Вместе с тем речь идет о теоретической проблеме границ и взаимосвязей повседневности и неповседневности и самого онтологического статуса этих сфер в средние века. Поэтому тема данной диссертации актуальна как для истории, так и для теории культуры.

Степень разработанности проблемы. Любое современное исследование периода русской культуры, предшествовавшего Новому времени, соприкасается с несколькими взаимосвязанными проблемами. К ним относятся, в частности, понимание средневековья в целом как типа культуры, особенности этого периода, присущие восточнохристианскому миру, модель взаимоотношений византийской и русской культур. Кроме того, стоит методологическая проблема изучения культуры прошлого, воссоздания ее умственного инструментария и вопрос о взаимоотношениях книжной и фольклорной культуры. Среди отечественных авторов, внесших наибольший вклад в разработку данного комплекса проблем, следует назвать С. С. Аверинцева, Л. М. Баткина, В. С. Библера, А. Я. Гуревича, В. М. Живова,

А В Каравашкина, Л П Карсавина, А И Клибанова, М Ю Парамонову, В Л Рабиновича, Б А Успенского, А Л Юрганова и др

Большое значение в теоретическом аспекте для темы данной диссертации имеют работы М М Бахтина, М Ю Лотмана, В Н Топорова, которые позволяют уяснить границы и содержание таких употребляемых гуманитариями понятий, как «хронотоп» («время-пространство»), «пространство», «место», «семиотика пространства», «семиотическое пространство», «пространственная модель универсума», «пространственное моделирование» (для выражения непространственных представлений), «культурное пространство» Кроме того, в связи с проблематикой изучения символических и семиотических пространств в работе учитывались сведения, идеи, концепции, методологические приемы, выраженные и описанные в работах С Т Махлиной, Е М Мелетинского, М Б Плюхановой, Т В Цивьян, М Элиаде, А В Юдина и др

Образы отдельных «мнимых» и «реальных» пространств или земного пространства в целом нередко изучаются специально в целях выявления «привычек сознания» людей древности и средневековья, способов оценки действительности, присущих им (см, например, выпуск ежегодника «Древнейшие государства Восточной Европы», посвященный данной тематике¹, работы Ж Ле Гоффа о «средневековом мире воображаемого»)

Существует множество исследований, содержащих информацию о том или ином типе пространств, которые могут быть причислены к пространствам неповседневным Таковы работы А И Алексеева, О В Беловой, А В Григорьева, И Н Данилевского, А Е Махова, В В Милькова, Л А Орнатской, В Я Петрухина, А В Пигина, Е К Пиотровской, А И Плигузова, А М Ранчина, М В Рождественской, С В Селивановой, Т В Чумаковой и др В большинстве случаев речь идет о пространствах, описанных в определенном типе памятников восточнохристианской книжности, или об обитателях этих пространств Дополнить информацию, собранную указанными авторами, могут некоторые работы Л А Бережной, А М Лидова, В К Цодиковича о восточнохристианской иконографии Страшного Суда, воздушных мытарств и Горнего Иерусалима

Повседневность к настоящему времени является предметом большого количества исследований Следует указать на философско-культурологические работы Б Вальденфельса, В Д Лелеко, Б В Маркова, М С Уварова и др Повседневность изучается в рамках «тотальной» истории, истории ментальностей (труды Ф Броделя, Ж Ле Гоффа и др) и микроистории (например, работы А Людтке) Понятие повседневности лежит в основе феноменологической социологии А Шюца, социологии знания П Бергера, Т. Лукмана, этнометодологии Г Гарфинкеля, А Сикурела, исследований российских социологов Л Д Гудкова, Л Г Ионина и др Кроме того, следует упомянуть классические работы М Вебера, Й

¹ Древнейшие государства Восточной Европы материалы и исследования 2003 Мнимые реальности в античных и средневековых текстах / Отв ред Т Н Джаксон – М., 2005

Хейзинги и Н Элиаса, которые во многом носят междисциплинарный характер

В анализе повседневности особенно важен подход Б Вальденфельса, который во многом является новаторским, хотя термины «повседневный», «внеповседневный», «неповседневность» встречаются и в более ранних научных трудах Вальденфельс предлагает гибкое понимание повседневности и говорит об «*обратной стороне не-повседневного*» «Человек как «нефиксированное» животное существует не только в порядке повседневности, а как бы на пороге между обыденным и необычным, которые соотносятся друг с другом как передний и задний планы, как лицевая и обратная стороны»² Тот же автор очерчивает область повседневного, необычного «В первую очередь это относится к моментам возникновения, преобразования, опасности уничтожения индивидуального и коллективного жизненного порядка, а точнее к рождению, периоду половой зрелости, к полетам воображения, к болезни и смерти, а также к закладке города, к войнам и революциям, к возникновению Вселенной и природным катастрофам »³

Таким образом, Вальденфельс дал своеобразную разработку понятию «неповседневность» и тем самым сделал возможным его употребление в научном дискурсе Однако эту разработку нельзя признать достаточной Необходимо понять, как именно представлены перечисленные Вальденфельсом «моменты» в реальности каждой отдельно взятой культуры В частности, как «порог» между обыденным и необычным находит свое место в пространственной модели мира русского средневековья Необходима дальнейшая конкретизация и уточнение смыслов, функций, признаков повседневных пространств

Итак, говоря непосредственно об идее повседневных пространств, можно констатировать, что она специально не разрабатывалась, хотя ее изучение имеет некоторые важные предпосылки

Объектом исследования являются повседневные пространства культуры

При этом подразумевается, что к *пространству* применимо понятие «место» (Топоров) Последнее означает, что оно поименовано и заполнено, обладает составными частями, границами, центром, периферией, теми или иными символами-знаками в зависимости от заполнения и необходимым разнообразием точек между центром и границей Значит, речь не идет о пространстве вообще, непрерывном и единообразном, безразличном к собственному наполнению или пустом

Неповседневным пространством может быть как материальное пространство (насыщенное в восприятии людей специфическими ментальными продуктами, символическими значениями, напоминаниями о

² Вальденфельс Б Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос Социология Антропология Метафизика – Вып 1 Общество и сферы смысла / Сост и общ ред В В Винокурова и А Ф Филиппова – М, 1991 – С 43

³ Там же – С 42

высших культурных ценностях, о событиях, признаваемых в данной культуре важнейшими и др.), так и полностью воображаемое, ментальное, сверхчувственное пространство, не имеющее материальной основы, но не утратившее притом пространственных свойств. В обоих случаях эти пространства и находящиеся в них и организующие их объекты наделяются повышенной символической ценностью.

Неповседневное в целом понимается как сфера особого символического производства, обеспечивающего для той или иной культуры единство и целостность всего миропорядка, в отличие от сфер, которые отвечают за бытовую рационализацию символов и значений, их инструментализацию или подготавливают фонд для их локального восприятия, изменения.

Предмет исследования – неповседневные пространства русского средневековья, рассмотренные в семантическом аспекте, то есть в тех значениях и смыслах, которые русская средневековая культура закрепляла за неповседневными пространствами.

Хронологические рамки исследования. Надо учитывать, что сами понятия *«средневековый»* и *«средневековье»*, восходящие к трехчленной схеме гуманистической историографии (Древность, Средние века и Новое время), могут применяться к культурам, которые не были участниками так называемой «классической» (т.е. «древней») истории, сугубо условно.

В данном исследовании термин *«средневековье»* подразумевает, что предмет раскрывается на материале памятников русской книжности XI-XVI вв. Предполагается, что их объединял целый ряд общих культурных значений и смыслов, которые претерпевали изменения уже в XVII столетии. Однако рукописная традиция некоторых изучаемых текстов продолжалась до XVIII-XIX вв. включительно.

Целью диссертационного исследования является изучение особенностей неповседневных пространств русского средневековья, тех культурных смыслов, которые в средневековой Руси закреплялись за неповседневными пространствами, географическими и воображаемыми их обитателями, артефактами и природными данностями.

Для достижения цели потребовалось решить следующие задачи.

1 Проанализировать современное состояние теоретических и эмпирических исследований повседневности и выделить среди них наиболее перспективные для объяснения механизмов взаимодействия повседневности и неповседневности.

2 Рассмотреть культурные значения и смыслы, закрепленные за неповседневными пространствами, описанными в видениях (визионерских текстах).

3 Проанализировать культурную семантику «земного рая» как неповседневного пространства, его роль по отношению к другим культурным пространствам – повседневным, неповседневным, потенциально неповседневным.

4 Выявить те культурные значения, которые приобрели неповседневные пространства Иерусалима и Царьграда в контексте

священного прошлого и эсхатологического будущего, а также в пределах оппозиции *места свои – места святые*

Методологическая основа работы Помимо общенаучных методов (анализа, синтеза, индукции, дедукции), в диссертации нашли применение сравнительно-культурологический, сравнительно-исторический и структурно-семиотический методы. В работе учитывался опыт как культурной и исторической антропологии, так и герменевтических исследований русских средневековых текстов. В частности, это выразилось в таких конкурирующих аналитических практиках, которые можно обозначить как «пристальное чтение» (close reading) и традиционный комментарий.

В диссертации используются следующие **типы источников**: символично-толковательные произведения о природе, описательные «естественнонаучные» произведения, средневековая переделка эллинистического романа, апокрифы, памятники полемической и учительной литературы, агнографические, визионерские тексты, паломнические хождения русских путешественников. Кроме письменных повествовательных источников к исследованию привлекались духовные стихи, бытовавшие на границе книжной и фольклорной культур.

Научная новизна работы заключается в следующем:

1 На конкретном историко-культурном материале апробировано теоретическое положение о неповседневном как обратной стороне повседневного.

2 Углублено содержание научной дефиниции «неповседневный», а также категории «неповседневность».

3 Выявлены теоретические основания понятия «неповседневное пространство культуры».

4 Определены культурные значения и смыслы (типы культурно значимой информации о средневековой повседневности и неповседневности), которые транслировали неповседневные пространства русского средневековья.

На защиту выносятся следующие **положения**:

1 Повседневность не является замкнутой областью, отдельной сферой жизни, поэтому, говоря о повседневности или о неповседневности в той или иной культуре, определяя их границы, всегда следует рассматривать частные способы или механизмы их взаимодействия, противопоставления, взаимного перехода.

2 В культуре русского средневековья неповседневные пространства, с одной стороны, обеспечивали, гарантировали само существование повседневности, предоставляли материал для ее построения, означения и истолкования самими ее участниками, с другой стороны, оценивали результаты повседневных взаимодействий постфактум, особыми способами отражали, сохраняли, копировали и символически обозначали повседневность.

3 В неповседневных пространствах визионерских текстов повседневные акты фиксировались различными способами, включались в

формализованную систему записи грехов и заслуг, получали в качестве заместителей единичные знаки-копии, знаки-репродукции, знаки-символы. Таким образом повседневность становилась означаемым неповседневных пространств.

4 «Земной рай» как неповседневное пространство своим существованием, материальной природой и недостижимостью для смертных подтверждал подлинность библейских событий, поддерживал целостность порядка повседневности средневековых людей как потомков Адама и Евы, но в то же время гарантировал ожидаемое разрушение порядка повседневности в преддверии Страшного Суда.

5 Неповседневные места и объекты Палестины не только указывали на фактическую сторону библейских событий и передавали их смыслы «Святых мест», те Святая земля символически обозначала сверхчувственное, трансцендентное вознаграждение за праведную повседневную жизнь.

6 Царьград как неповседневное пространство транслировал культурную информацию об эсхатологическом будущем (о нем возвещали некоторые чудеса, толкуемые современниками как развернутые послания), в иных же случаях Константинополь создавал прецедент почти полного уничтожения смысловой границы между повседневностью и неповседневностью уже в настоящем или недавнем прошлом.

Теоретическая значимость работы. Результаты исследования способствуют дальнейшему углублению понимания взаимоотношений между повседневной и неповседневной сферами жизни в культурные эпохи, предшествовавшие Новому времени. Кроме того, работа проясняет некоторые стороны взаимодействия книжной и фольклорной культур при выстраивании пространственной модели мира.

Практическая значимость работы. Диссертационное исследование может найти применение при подготовке учебных программ и курсов по культурологии, по истории русской средневековой культуры, спецкурсов по философско-культурологическим проблемам повседневности и неповседневности.

Апробация работы

Основные положения диссертационной работы излагались автором на теоретических семинарах Центра современной философии и культуры им. В.А. Штоффа (Центр «СОФИК»), 2005-2007 гг., в выступлении на международной научно-практической конференции «Герменевтика в гуманитарном знании» (Международная академия высшей школы, Невский институт языка и культуры, 21-23 апреля 2004 г.) и представлены в 5 научных публикациях по теме исследования (в том числе 2 статьи в издании, рекомендованном ВАК Минобразования и науки РФ для публикации результатов диссертационных исследований). Общий объем публикаций составил 3,27 п.л.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих в себя семь параграфов, заключения, библиографии и приложения

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обоснована актуальность темы исследования, показана степень разработанности поставленной проблемы, определены объект и предмет исследования, цели работы, основные задачи и методологическая база для их решения, источники, на материале которых проведено исследование. Характеризуется научная новизна работы, ее теоретическая и практическая значимость, сформулированы положения, выносимые на защиту.

Глава первая «Теоретико-методологические предпосылки изучения культурной семантики неповседневных пространств» состоит из трех параграфов. В *первом параграфе «Культурная семантика как предмет культурологического исследования»* указывается на существование, по крайней мере, двух подходов к культурной семантике. В одном из них данный термин, как правило, не предполагает особой теоретической разработки и подразумевает любые значения, смыслы, которыми в глазах носителей культуры наделено что бы то ни было: слова, предметы, действия, события. При этом случается и так, что термины *смысл* и *полагание смысла*, становятся ключевыми в определении культуры вообще, а *способ полагания смысла* – важнейшим параметром той или иной культуры.

В иных случаях культурной семантикой называют не только сами смыслы как предмет рассмотрения культурологов, но и целую область науки о культуре, посвященную смыслам. В таком качестве *культурная семантика* изучает отношения, связывающие смысл (значение) с предметом, событием, явлением, информацией о котором он является, со знаком, фиксирующим и передающим данный смысл, выступающим как его коммуникативный аналог, с пользователем (индивидуальным или коллективным), который в процессе коммуникации закрепляет данный смысл за знаком и, наоборот, понимает этот смысл. Эти отношения рассматриваются на культурном материале. Таким образом, благодаря существованию такой междисциплинарной области, культурологическая проблематика оказывается смежной с проблематикой семантики как раздела логики, семантики как раздела лингвистики и семантики как раздела семиотики.

Изучение неповседневности в ее пространственных формах, разумеется, невозможно без постановки вопроса о значениях всего, составляющего неповседневные пространства. В целом в диссертации расширительное понимание культурной семантики совмещается с ее пониманием, генетически восходящим к семиотике. Термины *значение* и *смысл*, а также собственно *семантика* употребляются как взаимозаменяемые, а знак понимается как представитель смысла – информации о некоем предмете или явлении. Итак, предмет (явление, событие и др.) и смысл

(значение) – таковы стороны, находящиеся в связи со знаком помимо самого пользователя

Во *втором параграфе «Категории пространства и времени в гуманитарном знании»* рассматриваются различные этапы и способы превращения «пространства» и «времени» в научные термины, указывается на фундаментальность этих категорий – и для повседневного неотрешенного восприятия мира таким, каким он кажется, и для научного, теоретизирующего, стремящегося к строгому анализу

Уточняется, что объем понятия «пространство», употребляемого в данной работе, во многом соответствует понятию пространства-«места», ибо оно не мыслится пустым и не подлежит абстрактному рассмотрению

Неповседневное пространство-место, обладая именем, границами, центром и периферией, тем или иным наполнением (хотя бы потенциальным) и т.д., не теряет этих атрибутов, даже если вписывается в более общее «культурное пространство» Пространство-место не становится только лишь метафорическим обозначением поля деятельности культурных сил, однако остается пространством культурным, поскольку информация о нем и его наполнении культурно значима Оно является географическим пространством, так или иначе ориентированным относительно того географического пространства, в пределах которого существовала русская средневековая культура, или же ментальным образом пространства Однако в любом случае оно осмыслено данной культурой

Теоретическое основание для термина «культурное пространство», позволяющее ему быть не просто «теоретикоподобной» метафорой, обнаруживается в размышлениях Лотмана о множестве непрерывно примыкающих друг к другу элементов, которое образуется при выделении какого-либо определенного признака и составляет абстрактное пространство по данному признаку (этическое, мифологическое, семиотическое, культурное и т.д.)

В *третьем параграфе «Становление проблематики повседневного / неповседневного в современной научной литературе»* произведен анализ значительного числа исследований, разных по своим теоретическим установкам и выводам В результате удалось выделить инвариант нескольких точек зрения, который способен пролить свет на взаимоотношения двух названных областей культуры Повседневность как интересующая реальность, как совокупность взаимодействий между людьми не до конца прогнозируема, предусмотрена, как участниками, так и сторонним наблюдателем Каждое взаимодействие планировалось в тех или иных стилях рациональности, но общий их результат не вполне рационален Кроме того, на уровне поступков, мыслей и переживаний отдельно взятого человека повседневность опять же не вполне предсказуемо формируется во взаимодействии различных норм, правил, ценностей, принятых в данном обществе, осознанных выборов, в том числе и «своеволия» (нежелания следовать по «общей колее»), и полуосознаваемых ментальных установок

Это значит, что повседневность в разных обществах всегда тесно связана с соответствующей ей неповседневностью, т.к. представляет собой только особую конфигурацию того, что не есть она сама, – того, что неповседневно. Итак, при стремлении понять, что такое повседневность и как она вообще может существовать, надо помнить, что она не является отдельной замкнутой областью и не может быть противопоставлена таким же фиксированным формам неповседневности. Постановка вопроса о границе между повседневностью и неповседневностью предполагает изучение способов взаимодействия этих сфер или даже механизмов, с помощью которых они переходят друг в друга.

Дело в том, что на повседневность не только влияют (может быть, и скрытым, косвенным образом) присущие данной культуре «возвышенные» ценности и правила, которые декларируются некими ведомствами. Повседневность также может быть задним числом оценена и препарирована с их точки зрения. Значит, она способна как происходить из неповседневности, так и возвращаться в нее.

Глава вторая «Неповседневные пространства русского средневековья: способы наделения семантикой и типы взаимосвязей с повседневностью» состоит из четырех параграфов. В *первом параграфе «Формы хранения и преобразования повседневности в пространствах видений»* рассмотрены два видения потустороннего мира – переводное, греческое, и оригинальное, русское. Видение имело место, когда во сне, «во исступлении ума», в период временной или мнимой смерти (возможно, в состоянии каталепсии или транса) некий человек получал откровение свыше. В том числе он мог временно перемещаться в пространства иного мира. Видениями назывались и сами книжные тексты, где рассказывалось о таких случаях – со слов самого визионера, получивших разную степень обработки. Термины «видение», «визионер», «визионерская литература» принято употреблять, говоря как о западно-, так и о восточнохристианской средневековой книжности (на Западе соответствующие тексты обозначались как *visiones*).

Тема посмертной участи человеческих душ и, следовательно, пространств, в которых эта участь реализуется, занимала важное место в русской рукописной книжности. Большой известностью пользовались переводные апокрифы («Видение пророка Исайи», «Видение апостола Павла», «Книга Еноха», «Откровение Варуха», «Хождение Богородицы по мукам»), а также видения в составе переводных житий, повестей и патериков (они входили в сборники «смешанного» содержания, в синодики). Однако возникновение оригинальных видений и в целом «становление русской эсхатологической легенды» исследователи относят только к XV–XVI вв.

В данном параграфе рассматривается фрагмент известного на Руси уже с XI–XII вв. и оказавшего заметное влияние на древнерусскую книжность, изобразительное искусство и фольклор греческого «Жития Василия Нового» (так называемое «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам», в дальнейшем – «Хождение Феодоры»). С ним сопоставлено видение старца

Троицкого Комельского монастыря Антония Галичанина (в его ранней, 1520-х гг., редакции, демонстрирующей минимальную литературную обработку, в дальнейшем – «Повесть о видении»)

В первом случае визионер получил сведения о чужой посмертной судьбе его дух временно переместился в одно из пространств потустороннего мира, встретился с умершей Феодорой и выслушал ее рассказ о смерти, подъеме по воздушным мытарствам к небесным вратам, о местах пребывания грешных и праведных. Во втором случае визионер (Антоний) в состоянии видения воспринимал то, что совершится с ним сразу после смерти, как уже происходящее.

Видения рассказывают как о невидимой составляющей мира земного, в котором присутствуют ангелы и бесы, так и о пространствах потустороннего мира. Описания пространств рассматриваются в диссертации как область сплошь семантизированная, поддающаяся чтению, раскрытию культурных смыслов, категорий, оппозиций, кодов. Многие детали, характеризующие те или иные пространства, способы перемещения из одного пространства в другое, их взаимное расположение и т.п., подробно проанализированы с точки зрения семантики.

В «Хождении Феодоры» система пространств с относительно четкими границами, соединенных друг с другом непрерывным путем души, сконструирована логично и непротиворечиво с помощью различных элементов религиозного дискурса из области космологии, а также учения о посмертном воздаянии человеческим душам (собственно Библия и ее экзегеза, труды отцов церкви). Земной и потусторонний мир Антония Галичанина («Повесть о видении») в целом находится в той же системе средневековых смыслов и ценностей, нравственных ориентиров, но его пространственная структура и ориентация менее четкая, во многом незавершенная и неупорядоченная, подчинена предсмертным переживаниям отдельно взятого человека.

Для данного исследования преимущественный интерес представляют повседневность и неповседневность в их взаимоотношениях и информация об этом, которую получали читатели визионерских текстов.

Повседневность, очевидно, служит материалом для строения неповседневности, так сказать, сырьем для нее, например, предметом главных забот ангелов и демонов в мытарствах. Греховная повседневность в «Хождении Феодоры» записана как тексты на естественном языке. Но свитки, содержащие эти тексты, могут в качестве иконических знаков сообщать о невозможности скрыть грех от записи, неумолимости кары за него.

Повседневность Василия Нового, аскета и святого, (его многолетние подвиги, труды и молитвы) выстраивает духовные, т.е. сверхчувственные, палаты и сады в царстве небесном. Неповседневная для заурядного человека, эта деятельность по своим результатам на небесах напоминает земную повседневность, цель которой во многом состоит в устройстве и обеспечении жилища. Здесь же речь идет о создании дома на небесах. Повседневность

Феодоры, повседневность малых благих дел, службы святому и воздержания от грехов юности, – это тоже способ оказаться в небесном жилище. Неповседневные пространства транслируют информацию и об этой модели повседневного поведения.

Таким образом, повседневность поставляет материал неповседневным пространствам, фиксируется ими, системным образом преобразуется в нечто иное – в неповседневные мучения и блага, информация об этом возвращается к пользователям, живущим в повседневности.

В «Повести о видении» кара за грехи также неотвратима, но грехи не записываются на естественном языке, не создано также никакой иной знаковой системы для их записи и последующего перевода. Греховные «круги» Антония Галичанина, на которых он видит себя самого, а его грехи изображены как на иконах, только дегтем, с указанием дня и часа, – это единичные, несистемные знаки, семантику которых составила его повседневность. Повседневные акты предстали в неповседневности в виде собственных копий (репродукций) и символов одновременно. С одной стороны, это иконические знаки повседневности иллюзионистский эффект должен внушать идею полного подобия. С другой стороны, они родственны настоящим иконам (т.е. знакам символическим), не зря же на сходство их с иконами, только написанными дегтем, указывает сам Антоний. Это копии временных, повседневных актов, выполненные для вечности, а значит – больше, чем копии, в них продолжает осуществляться обозначаемое событие (не иллюзорно, а на самом деле) и они символически намекают на неповседневные муки.

Значит, среди смыслов, которые транслируют неповседневные пространства потустороннего мира, значительна доля информации о повседневности, которая стала содержимым этих пространств, в различной форме послужила материалом для их устройства и заполнения. Эта информация возвращается из неповседневности к пользователям, живущим повседневной жизнью, и, в свою очередь, служит для истолкования повседневности самими ее участниками.

Материалом для *второго параграфа «Земной рай» как неповседневное пространство* прежде всего послужило «Послание архиепископа новгородского Василия к владыке тверскому Феодору» (1347 г.), вызванное происходившими в Твери спорами о рае (сохранился ли на земле рай, в котором жили Адам и Ева, или же он погиб и существует только «рай мысленный», т.е. духовный). В данном параграфе рассматриваются признаки рая, принципиально важные для Василия Калики, в том числе его географическая локализация, и последствия для картины мира в целом, вытекающие из этих признаков. Итак, земной рай существует, вполне материален, нетленен и мало достижим (т.е. внутрь его проникнуть нельзя).

Конечно, русская книжность знает тексты, в которых обитатели рая и наполняющие его объекты истолковываются как символические оболочки других объектов. Рай в этих случаях также почти недостижим, по крайней мере – в своем подлинном виде. Но для Василия Калики нет ничего

невозможного в материальных знаках райского ликования (высокие горы на море, Деисус, написанный на горе «лазорем чудным», свет «самосиянен», превосходящий собой солнечный, звуки ликования, поющие голоса) Для него равно авторитетны канонические и апокрифические памятники и устные рассказы его духовных детей – новгородских мореходов последним случалось обнаружить и ад, и рай (с перечисленными выше признаками), во всяком случае, рассказы новгородцев получили в его устах такую интерпретацию С одной стороны, Василий Калика принимает древние и переводные хождения к раю и видения (не различая их между собой) как непосредственные свидетельства, показания очевидцев, достойные доверия, полностью игнорируя символический характер этих текстов С другой стороны, он никак не стремится соотнести «реалии» этих рассказов о пути к раю с подробностями из повествования своих духовных детей Рай обнаруживается в географическом пространстве, но само пространство имеет особую природу, которая не позволяет определить точное местоположение рая

Рай (его неповседневное пространство) не является «мысленным» (т е сугубо духовным) Следовательно, согласно логике новгородского архиепископа, рай – не видение (оригинальные видения потустороннего мира в XI-XIV вв на русской почве еще не сложились) Если то, что стоит у истоков бытия (место, где происходили события книги Бытия), не является видением, то и ожидаемый конец земного бытия, конец всякой повседневности, не будет видением и фантомом Подлинный «мысленный» (духовный, нематериальный) рай должен наступить по втором пришествии Христовом и может наступить только тогда Если же допустить, что «мысленный» рай в какой-то форме уже существует, то нельзя более ожидать искушения земли огнем и новых небес и новой земли

Пространство в целом принадлежит Богу, не всегда предполагает обычное эмпирическое измерение и четкую ориентацию Так, человек повседневный, передвигаясь по морю с повседневными целями, мог приблизиться к миру, в котором нет времени Таким образом, повседневность пространства не гарантирована

Восходящий к Библии и апокрифической словесности комплекс значений пустыни как неповседневного пространства разделен в русской культуре между морской пустыней и пустыней-лесом Восточная пустыня традиционно известна 1) как место отшельничества, пустынножительства, 2) как место искушения, борьбы с демонами, 3) место отказа от культуры, общения с природой – благого или нет, 4) место, через которое можно пройти в землю, кипящую молоком и медом, во всяком случае – землю, где царит ликование, 5) место, через которое можно выйти к земному раю (в том числе и весьма символическому по своей природе), 6) место, трудная, аскетическая жизнь в котором позволяет заслужить рай после смерти

Земная, т е лесная, пустыня оказывается непригодной для поисков (или случайного обнаружения) Эдема и земли, на которой лежит особое благословение Бога, в их библейском смысле Эти функции берет на себя

море, в котором неповседневные пространства (рай и ад) потенциально можно обнаружить. Море также обеспечивает и «правильное» состояние рая (он материален, его существование подтверждено опытом, но он мало доступен наблюдению). С одной стороны, море дает возможность появиться «видам» рая, с другой – подводит их к нему таким путем, который нельзя повторить.

«Правильному», с точки зрения Василия Калики, положению вещей, очевидно, вполне отвечало окраинное положение рая, его удаленность от центра мира. Такие признаки, как гора (остров) среди моря в качестве сакрального локуса, водное пространство, отделяющее рай от земли, некий священный «артефакт» (Деисус в данном случае), свет, превосходящий собою солнечный, и т.д., возможно, и являются общими для многих культур в силу своей архаичности. Но в данном случае они также отвечали «требованиям» Василия Калики к раю и вписались в его картину мира, вполне средневековую.

Земной же рай, находящийся вне времени, служит основанием всякой повседневности, обеспечивает нормальное течение эмпирического времени, но также является залогом ожидаемого завершения повседневности как таковой (так называемый «эсхатологический оптимизм»).

Для *третьего параграфа «Культурная семантика Святой земли в средневековых паломнических текстах»* существенно, что значения любых преходящих событий, сколько-нибудь подлежащих осмыслению и оценке средневековой книжности, становились в полной мере уяснимыми только в свете событий библейских, выступающих как семантические референты. Как указывал Р. Пиккио, между «историческим» и «духовным» уровнем устанавливалась *синсемия*.

У средневекового паломника, если он владел грамотой, был шанс (скорее, обязанность) описать места и объекты Святой земли, которые непосредственно указывали на сами библейские события (их фактическую сторону), транслировали их смысл с точки зрения Священной истории, а в некоторых случаях сообщали и о символических связях между событиями Ветхого и Нового Заветов. В свете упомянутых смыслов истолковывались и все дела людей, совершаемые в повседневных пространствах (как самые заурядные, повседневные акты, так и неповседневные, необычные).

Природа Святой земли, на взгляд паломников, обнаруживала на себе симптомы или приметы благословения свыше (как и в те времена, когда она была землей обетованной для Авраама) и вместе с тем Божьего гнева – например, следы гибели Содома и Гоморры. Игумен Даниил прямо заключает, что под Содомским (Мертвым) морем находится «мука». Существует и другой «адский» фрагмент палестинского «текста». В ряде паломнических хождений (игумена Даниила, архимандрита Агрэфения, дьякона Зосимы, гостя Василия) обнаруживается некая расселина в горе, или «адовы врата», или же некое место, где Христос после воскресения вывел праведников (подразумевается – из ада). В пределах каждого текста спуск в «ад» обнаруживается в единственном числе (ибо «мука» Содомского моря не

снабжена «входом» в преисподнюю) По-видимому, средневековая модель мира, которая, согласно Василию Калике, в первую очередь строится на противопоставлении земного рая на востоке и антилокуса (ада, или «мук») на западе, – не является единственной. При этом центр мира («пуп земли», «место среди земля», «среддоземье», «пуп земной») паломники однозначно обнаруживают в Иерусалиме – это вполне конкретная точка пространства, находящаяся в церкви Воскресения Господня (Даниил, Агрэфений, Зосима)

Святая земля – не только концентрация вечно актуального прошлого. Каждой душе, даже и не посетившей при жизни Святую землю, предстоит по смерти явиться туда на Страшный суд в долине Иосафата, «во Удолии Асафатове» (Зосима). Из города Капернаума, по сведениям Даниила, в преддверии конца света появится Антихрист.

С одной стороны, авторы хождений особо склонны отмечать именно материальные знаки Божьего гнева или благословения. С другой стороны, в рассуждениях о святых местах (особенно – игумена Даниила) постоянно присутствует сверхчувственный план. В этом плане и реализуется важнейшая семантическая связь между неповседневным пространством Святой земли и повседневными пространствами (между «местами святыми» и «местами своими»). Она выявляется на основе рассуждений Даниила о «местах своих» и «местах святых», «мзде от Бога» («мзде труда своего»), о «вере» и «добрых делах», об Аврааме, который «верою» пришел в землю обетованную.

Равную мзду получают, с одной стороны, люди, ходившие в *святые места* (в данном случае это соответствует *добрым делам*), с другой – оставшиеся в *местах своих*, но стремившиеся к святым местам *душой и мыслью* и читавшие паломнические хождения с *верой* (ибо *вера равна добрым делам*). Однако здесь же напоминает о том, что «блажени же видевше вероваша, трєблажени не видевше веровавше» чаша весов уже колеблется в пользу тех, кто уверовал, не совершая путешествия.

Сверх того выстраивается еще один важнейший ряд соответствий *святых мест* достигают не только собственными ногами, в ходе паломничества, но также и оставаясь дома, в *местах своих* – *мыслью, милостыней убогих и добрыми делами*. Именно за такие *добрые дела* и причитается *большая мзда* от Бога, чем за паломническое хождение. Паломников также ожидает награда, но они могут и погубить *мзду труда своего*, если возгордятся тем, что сделали нечто *доброе*.

Получается, что Святая земля существует в двух планах нераздельно как географическая реальность, свидетельствующая о библейских событиях, и как символ спасения, награды в вечной жизни, которую получают истинно верующие – независимо от того, были они в Святой земле или нет. Таким образом, неповседневное пространство Палестины является символом неповседневности иного уровня, которая достигается именно в повседневности и через повседневность (в *местах своих*, с помощью *мысли, милостыни и добрых дел*). Земля обетованная, в которую Авраам пришел с помощью веры, – и та же самая земля, куда приходят паломники, –

символизирует духовную награду в будущем веке, которую заслуживают в любом (в том числе повседневном) пространстве

Значит, Святая земля транслирует семантику Библии (потому что она сама и воспринимается как текст Библии, развернутый в пространстве), а также важнейшую семантику повседневности высший смысл повседневности, с точки зрения средневекового человека, – способность приводить в царство небесное

Описанный фрагмент мыслительной реальности актуален, по крайней мере, для XII – начала XV в, поскольку присутствует в хождении игумена Даниила (1106-1108 гг) и во многом воспроизводится дьяконом Зосимой (1419-1422 гг) Однако в русском обществе первой четверти XV в существовала и другая точка зрения Епифаний Премудрый в житии Сергия Радонежского (1417-1418 гг) противопоставляет *многие места, дальние страны*, переходы *от места на место* (к каким относит и посещения Иерусалима, Царьграда и горы Афон) благочестивой жизни *во едином месте* – в лесной пустыне Земля обетованная, в которую пришел Авраам, оставив свой дом и родство, оказывается семантическим референтом для русской пустыни-леса, в которую пришел Сергей Семантика Палестины утрачивает, таким образом, один из своих уровней

В *четвертом параграфе «Царьград как объект паломничества русских путешественников»* отмечается, что греческая столица, на взгляд авторов хождений, обладала особой предрасположенностью передавать сведения об эсхатологическом будущем Причем эти сведения могли сообщаться с помощью чуда, которое прочитывалось паломником как целый текст, как совершенно ясное и недвусмысленное обещание Бога В других же случаях возвещать о том, что конец Царьграда и конец всего мира недалек, могли отдельно взятые знаки-приметы, знаки-симптомы

В частности, в параграфе уделено значительное место той интерпретации, которую в хождении новгородца Добрыни Ядрейковича (в монастыре Антония) получило чудо, произошедшее в соборе св Софии 21 мая 1200 г (в лето 6708-е), в день церковной памяти императора Константина и матери его Елены, в воскресенье⁴ Этим чудом Бог обещал в скором времени христианам жизнь как при Константине и лучше того (переход иноверцев, в том числе иудеев, «во крещение», мир между христианами, единственно возможная война – за веру (справедливая), социальное согласие, отсутствие «обиды», изобилие земных плодов и всего «добра», «мед и млеко», «правда и святое житие» и т д)

Текст хождения Добрыни Ядрейковича (и характеристики чуда, и легенды о различных царьградских реликвиях) содержит целый ряд указаний на то, что жители Константинополя и его паломники ожидают второго пришествия Христа и Страшного Суда Кроме того, есть указания и на преемственность между ветхим Иерусалимом и Константинополем, и на

⁴ Само по себе чудо состояло в том, что в Софийском соборе три кадила с горящим маслом и висящий крест поднялись вверх перед другим (большим) крестом, вновь сошли вниз и не погасли

конечность самого Царьграда (в том числе, якобы известен список царей, которым предстоит править, пока «стоит» Царьград) Можно ли усмотреть связь между этими обстоятельствами?

В истолковании чуда как будто нашла выражение имперская идеология Как указал С С Аверинцев, уже «ранневизантийская экзегеза была склонна подменять эсхатологическое будущее политическим настоящим», и апокалиптические пророчества относились «к сбывшейся, осуществившейся еще при Константине христианской государственности»⁵ Однако отсутствует всякое упоминание о государстве, империи, и – кроме Константина – о царе (басилевсе, императоре), который будет проводником божественной воли и превзойдет Константина Конкретный царь упомянут в датировке чуда, но не назван в прогнозе на будущее Это заставляет предположить, что именно в Константинополе исполнится пророчество о Небесном Иерусалиме (городе для праведников, который опустится с небес на землю во время апокалиптических событий), и царствовать в нем будет сам Христос

Заключения о том, что «Новый Иерусалим» – в понимании представителей восточной ветви христианства – прочно обосновался в Константинополе, делались в отечественной науке, в работах И Н Данилевского, А Л Юрганова, А М Ранчина Кроме того, существует предположение Данилевского, сделанное на основе древнерусских летописей и некоторых иных источников, что в православном сознании одновременно могли сосуществовать два или несколько «Новых Иерусалимов», в том числе Киев – столица молодого христианского народа, избранного «на последнее время» Однако в тексте новгородца Добрыни нет смысла искать подтверждение или опровержение последнему тезису.

Обещание прекрасного жития, которое, по мнению Добрыни Ядрейковича, Бог дал христианам, выглядит чем-то вроде очередного завета между Богом и его людьми – но на этот раз рассчитанного на максимально широкий круг людей, добровольно обратившихся в истинную веру И так, имперский дискурс в Добрыниной интерпретации чуда представлен только именем Константина, затрагивает только область провиденциального прошлого, но не проявляется напрямую относительно провиденциального будущего При этом особое избранное пространство Руси также не конструируется

В истолковании чуда, которое описал новгородец Добрыня, проявляется эсхатологический оптимизм домонгольской Руси (все кончится скоро и в глобальном смысле кончится хорошо), однако мессианская роль молодого христианского народа не актуализирована, в отличие от текстов, создававшихся в Киеве Имперская составляющая семантики Царьграда также приглушена Зато именно Царьград (не только как город Константина, но как город, в котором будет царствовать Христос) может транслировать информацию о том, как преобразится повседневная реальность в конце

⁵ Аверинцев С С Поэтика ранневизантийской литературы – М, 1997 – С 103-104

времен и как скоро это произойдет. Таким образом, Царьград способен в меньшей степени, чем Палестина, передавать смыслы священного прошлого, зато именно в нем наиболее вероятно получение новых божественных посланий ко всем христианам и раскрытие их значений.

Кроме того, паломники упоминают чудеса, облегчающие жизнь горожан и паломников, но не получающие точной датировки, потому что случаются «во всякой вторник», «во всякой пяток». Благодаря этому неповседневное, выходящее из обычного жизненного порядка приобретает черты регулярности, нормативности, ежедневности.

Царьград славился среди паломников не только чудесами, но и «узорочьем». Городская повседневность могла упорядочиваться, по мнению паломников, за счет сверхъестественных свойств константинопольских статуй (форма неповседневности, которую паломники в Константинополь не смешивали с христианским понятием чуда). Например, уборка улиц, снабжение водой, правосудие были функциями каменных и медных «мужей» и «жен». Таким образом, Константинополь был близок к уничтожению границ между повседневностью и неповседневностью – не только в преддверии второго пришествия Христа, но и в настоящем времени или в недавнем прошлом.

В заключении сформулированы основные выводы по результатам проведенного диссертационного исследования и намечены дальнейшие перспективы разработки диссертационной проблемы.

Приложение представляет собой краткую характеристику источников – памятников средневековой книжности – с точки зрения времени их создания или появления на русской почве в качестве переводов, некоторых особенностей содержания, степени распространенности, а следовательно, востребованности их социокультурной средой.

В диссертации привлекались к изучению следующие источники: «Христианская топография» Козьмы Индикоплова (символическое произведение о природе), «Сказание о челоуцех незнаемых в Восточной стране», «Сказание об Индийском царстве» (описательные «естественнонаучные» произведения), «Александрия» (средневековая переделка эллинистического романа), «Сказание о Макарии Римском», «Сказание отца нашего Агапия (апокрифы о хождении к «земному раю»)», «Слово о исходе души» Кирилла Философа, «На собор архангела Михаила», «Спрашиваем воспринимается рай чувствами или [только] разумом?», «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае» (памятники полемической и учительной литературы), житие Василия Нового, житие Сергия Радонежского (агиографические тексты), «Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича» (похвала умершему князю, составленная по типу некролога), «Повесть о видении Антония Галичанина», десять паломнических хождений в Святую землю и Царьград, двух хождений на Ферраро-Флорентийский собор. Кроме письменных повествовательных источников в ходе работы рассматривались духовные стихи о Голубиной

книге и о царевиче Иоасафе (Иосафе, Иосафии, Астафее и др.), бытовавшие на границе книжной и фольклорной культур

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

- 1 Баженова О А Способы символизации в книжной и народной культуре // Герменевтика в гуманитарном знании / Материалы международной научно-практической конференции – СПб Политехника, 2004 – С 70-73 (0,2 п.л.)
- 2 *Баженова О А Интерпретация одного чуда в Константинополе 1200 г. (Социально-политический прогноз на фоне эсхатологических ожиданий) // Известия ТулГУ Серия «Социология и политология». Вып 8 – Тула. Изд-во ТулГУ, 2006. – С 229-234 (0,4 п.л.)*
- 3 *Баженова О А «Земной рай» на ментальной карте людей русского средневековья // Известия ТулГУ. Серия «История и культурология». Вып. 6. – Тула. Изд-во ТулГУ, 2006. – С. 5-16 (0,9 п.л.)*
- 4 Баженова О А Эвристическая ценность понятия «повседневность» в исследованиях по теории и истории культуры // Актуальные проблемы философии науки / Отв ред Э В Гирусов – М Прогресс-Традиция, 2007 – С 322-327 (0,47 п.л.)
- 5 Баженова О А Географическая локализация «земного рая» в русской средневековой культуре (На материале «Послания Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае») // Ученые записки Мурманского государственного педагогического университета Исторические науки Сборник научных статей / Отв ред С А Никонов – Выпуск 7 Отечественная история – Мурманск МГПУ, 2007 – С 43-60 (1,3 п.л.)

Подписано в печать 12 05 2008
Формат 60x84 1/16 Бумага офсетная Печать офсетная
Усл печ л 1,2 Тираж 100 экз
Заказ № 838

Отпечатано в ООО «Издательство "ЛЕМА"»
199004, Россия, Санкт-Петербург,
В О , Средний пр , д 24, тел /факс 323-67-74
e-mail izd_lemma@mail ru