

На правах рукописи

Костромина Татьяна Константиновна

***Темная ночь* Хуана де ла Крус (1542 - 1591) в контексте
испанской культуры 16 в.**

Специальность 09.00.13 - религиоведение, философская антропология и философия
культуры

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва, 2005

Работа выполнена на кафедре истории и теории мировой культуры философского факультета
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

Научный руководитель: доктор искусствоведения, профессор
Свидерская Марина Ильинична

Официальные оппоненты:

- доктор философских наук, профессор
кафедры истории философии МГИМО
- **Глаголев Владимир Сергеевич**
- кандидат философских наук, доцент
кафедры истории философии РУДН
Хорьков Михаил Львович

Ведущая организация -
Государственный Институт Искусствознания Министерства Культуры РФ

Защита состоится " _____ " _____ 2005 г. в _____ часов на заседании
Диссертационного совета Д.501.001.09 по философским наукам при Московском
государственном университете имени М.В. Ломоносова по адресу: Москва,
119992, Ленинские горы, 1 корпус гуманитарных факультетов МГУ,
философский факультет, 11 этаж, аудитория _____.

С диссертацией можно ознакомиться в читальном зале Научной библиотеки 1-го
корпуса гуманитарных факультетов МГУ имени М.В. Ломоносова.

Автореферат разослан " _____ " _____ 2005 г.

Ученый секретарь Диссертационного совета
кандидат философских наук, доцент

А.М.Шишков

1. Общая характеристика диссертации

Тема предлагаемого исследования связана с творчеством испанского мистика, монаха-кармелита и реформатора, поэта Хуана де ла Крус (Juan de la Cruz, 1542 - 1591), знакомого русскоязычному читателю в основном благодаря своим поэтическим произведениям¹. Его стихотворения: "*Темная ночь*" ("*Noche oscura*"), "*Живое пламя любви*" ("*Llama de amor viva*"), "*Духовная песнь*" ("*Cantico espiritual*") являются выдающимися образцами мистической лирики. В 1874 г. испанская Королевская Академия Языка внесла Хуана де ла Крус в "официальный каталог писателей, которые могут служить образцом в использовании слов и фраз на кастильском языке". В 1952 г. Министерство государственного образования Испании признало стихотворное наследие Хуана де ла Крус одним из наиболее ценных в испанской поэзии и включило его в список произведений, обязательных для изучения в общеобразовательных школах. Однако поэзия испанского мистика - лишь вершина его литературного творчества, включающего также *прозаические комментарии* к стихам, до сих пор остающиеся малоизученными отечественной испанистикой.

Творческое наследие Хуана де ла Крус, его образ мыслей и действий позволяют видеть в нем реформатора, вышедшего из среды кармелитов, и теолога, остающегося в рамках официальной католической религии; поэта Высокого Возрождения и мыслителя эпохи барокко; прилежного ученика великих предшественников и новатора, обогатившего родной язык и объединившего художественное творчество с богословскими штудиями. Сочетание столь различных «ипостасей» в одной личности свидетельствует прежде всего об особенностях духовной жизни Испании в тот исторический период, когда довелось жить испанскому мистiku - в переломную пору формирования новоевропейской цивилизации, - в эпоху, когда Испании суждено было сыграть на международной арене одну из ключевых ролей.

Актуальность исследования. В многоаспектном пространстве *философии культуры* личность и творчество Хуана де ла Крус представляют особый интерес. Это связано прежде всего с тем, что вообще западно-европейский 16 век и его место в этом пространстве не получили достаточно глубокого и всестороннего осмысления с

¹ В русском переводе Б. Дубина поэтический корпус Хуана де ла Крус можно встретить в сборнике *Поэзия Испанского Возрождения*. М, 1990.

позиций современной науки, что обусловлено, вероятно, сложностью протекавших тогда политических, экономических и духовных процессов, не оставивших в стороне ни одно из европейских государств и затронувших буквально все сферы человеческой деятельности. В отечественной испанистике уделено сравнительно мало внимания проблематике испанской культуры указанного периода, что представляется серьезным упущением, поскольку именно *«Испания была во многих отношениях ведущей страной при переходе к Новому времени»*² (Л. Пинский) и поскольку именно история Испании на переломе 15-16-17 в.в. служит наглядной иллюстрацией *фундаментальных закономерностей*, составивших основу дальнейшего становления западно-европейской культуры в целом. В течение 16 в. в испанских королевствах происходили серьезные перемены: *«в начале столетия, когда они повернулись лицом к Европе, открывшись новым веяниям пиренейских стран, в первые годы правления Карла Пятого, и во второй половине столетия, когда надежды начала века закончились реакцией Филиппа Второго, инквизиционными процессами, индексами запрещенных книг и т. п.»*³. Соответственно этому обнаруживаются и различные тенденции в духовной жизни испанского общества. Среди них наиболее существенны: 1. симбиоз богатого наследия арабской, еврейской и средневековой христианской духовности; 2. непосредственные, часто стихийные взаимодействия с итальянской ренессансной гуманистической культурой; а также попытки религиозного возрождения «изнутри», предпринятые испанской церковью в первые десятилетия 16 в., к концу века сублимирующиеся в новых культурных формах, постепенно обретающих черты целенаправленного, строго регламентированного церковью творчества, призванного не только возвеличить славу испанской короны в Старом и Новом Свете, но и обеспечить духовное лидерство Испании в качестве оплота европейской Контрреформации.

Образ мыслей испанского мистика-реформатора⁴ и его литературные опыты обнаруживают многие из отмеченных выше тенденций. Вобрав духовное наследие арабо-исламской и еврейской культуры, претерпев влияние «северной» средневековой мистики, старших по возрасту представителей испанской мистической традиции и гуманистической культуры Возрождения, вовлеченное в деятельность практического

² Л. Пинский *Ренессанс. Барокко. Просвещение*. М., 2002. С. 245

³ О. И. Варьяш. *Культура стран Пиренейского полуострова в конце 15 - начале 17 в. II История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения*. М., 1999. С. 288

⁴ Хуан де ла Крус был активным сторонником реформы ордена кармелитов и ратовал за восстановление изначальной чистоты и строгости нравов в своем ордене.

обновления церкви в русле тенденций начала века и испытав позднее воздействие специфического «климата» воинствующей Контрреформации рубежа 16 - начала 17 столетия, его творчество превыше всего остается выражением *уникального мистического опыта*, - опыта постижения абсолютной истины, опыта богопознания. Таким образом, труды Хуана де ла Крус предлагают нам исключительный по своей насыщенности материал для *философского осмысления* не только испанской культуры 16 в., но и позволяют в какой-то мере постичь «душу» и важные *структурные особенности* европейской культуры на пути от Средневековья к Новому времени; кроме того они дают возможность проследить становление христианской цивилизации в Южной Америке, куда именно в этот период интенсивным образом «экспортировались» плоды достижений Испании в самых различных областях и прежде всего в сфере религии, в том числе в трудах испанских духовных лидеров и среди них - Хуана де ла Крус.

Изучение наследия испанского мистика остается актуальным не только как путь к постижению культуры, в контексте которой существует конкретный творческий феномен, но и как уникальное свидетельство *стремления отдельного человека к нравственному и духовному совершенству*, понимаемому как соприкосновение с божественной трансценденцией. Именно эта *этическая идея*, заложенная в произведениях испанского мистика, делает изучение его творчества актуальным и значимым не только с точки зрения истории культуры, но и как жизненно-практического руководства на все времена.

Настоящее диссертационное исследование предлагает вниманию заинтересованной аудитории первую книгу прозаического *Комментария* к стихотворению *Темная ночь* Хуана де ла Крус в русском переводе диссертанта, а также анализ представленного текста с позиций *философии культуры*.

Степень изученности темы. Среди русскоязычной литературы, посвященной проблемам испанской культуры 16 в., специальных систематических исследований, посвященных религиозно-мистическому творчеству Хуана де ла Крус, практически не существует. Исключение могут составить лишь появившиеся в первой четверти 20 в. историко-биографический очерк Д. С. Мережковского⁵, а также несколько трудов Н. С.

⁵Мережковский Д. С. *Испанские мистики 16 в.* М., 1998.

Арсеньева⁶, предлагающие главным образом перевод на русский язык отрывков из поэтических произведений и толкование этих отрывков в мистическом ключе. Упоминания справочного характера о личности и творчестве Хуана де ла Крус-литератора можно встретить в антологиях испанской литературы⁷.

В последние годы, вслед за популяризацией произведений мистической писательницы Терезы Авилльской (Teresa de Avila, 1515 - 1582), стал пробуждаться интерес и к творчеству ее духовного наследника Хуана де ла Крус. С конца 90-х годов появляются публикации сотрудницы филологического факультета МГУ М. П. Осиповой, посвященные языковым проблемам наследия Хуана де ла Крус,⁸ общей характеристике испанской духовной литературы 16 в., анализу отдельных понятий⁹ и концептов религиозно-мистической лексики¹⁰ самого Хуана де ла Крус и его современников. Указанные статьи предлагают также философское осмысление некоторых понятий мистической системы Св. Хуана. Событием в отечественной испанистике можно считать появление в 2004 г. принадлежащей Л. Винаровой русской версии «*Восхождения на гору Кармель*» (*Subida del monte Carmelo*) Хуана де ла Крус. Этот перевод оказался первым опытом трансляции на русском языке прозаических произведений испанского мистика и очень важным в свете настоящего исследования, поскольку он также является комментированием стихотворения *Темная ночь* и доктринально неразрывно связан с комментарием, прилагаемым к настоящей работе.

Тема испанской мистики (в частности - творчество Хуана де ла Крус) стала привлекать внимание западных испанистов со второй половины 19 в. Однако, традиция подобного изучения начинает складываться несколько позднее - к 20-м годам прошлого столетия. Лидерство в этом принадлежит французским авторам: одна из первых "классических" работ (1924), затронувшая различные аспекты творчества

⁶Арсеньев Н. С. *Голослюбви*. М., 1916; Арсеньев Н. С. *Мистицизм илирика*. Пг., 1917.

⁷К ним относятся: Штейн А. Л. *История испанской литературы*. М., 1994; переведенные с испанского: Менендес Пидаль Р. *Избранные произведения. Испанская литература средних веков и эпохи Возрождения*. М., 1961; Менендес и Пелайо. *История испанской литературы эпохи Возрождения*. М., 1961; Диас Плаха Г. *Большая антология испанской литературы* Т. 2. М., 1962.

⁸Осипова М. П. *Проблемы именованя в трудах Св. Хуана де ла Крус*//Сб. «Вопросы иберо-романской филологии». Вып. 3. Москва, Диалог-МГУ, 1998.

⁹Осипова М. П. *Варианты выражения понятия «любовь» в испанском языке (amor vs. caridad)*//Сб. «Вопросы иберо-романской филологии», Вып. 5. Москва, МАКС Пресс, 2004.

¹⁰Осипова М. П. *Концепты siencia i sabiduria в религиозно-мистической литературе (на материале произведений Св. Хуана де ла Крус)*

испанского мистика, принадлежит Жану Барузи (Jean Baruzi)¹¹. С этого момента практически ни одно из последующих посвящений Хуана де ла Крус не обходилось без ссылок на это исследование. Весь корпус изысканий вокруг творчества испанского мистика можно условно подразделить на *несколько течений* в зависимости от того, в рамках какой гуманитарной школы работал тот или иной автор: на литературное, **религиозно-философское** и эстетическое.

Поскольку при изучении творчества Хуана де ла Крус всякий исследователь имеет дело прежде всего с *литературными памятниками*, то его работа должна так или иначе включать элемент *филологического, лингвистического* рассмотрения, - тем более, когда речь идет о мистической поэзии¹². Возможно, поэтому так много работ, посвященных творчеству Хуана де ла Крус, отмечено тенденцией, не выходящей за рамки собственно **литературного анализа**.

Среди наиболее значимых авторов, работавших в данном ключе - Поль Валери (Paul Valery)¹³, которому принадлежит роль "*первооткрывателя*" поэтического наследия испанского мистика¹⁴. Одна из наиболее ценных для настоящего исследования работ - *История испанской национальной литературы в период ее расцвета* (1929) немецкого испаниста Людвиг Пфандля (Ludwig Pfandl)¹⁵, охватывающая почти двухвековой период испанской культуры - с первой половины 16 - до конца 17 в. В рамках своего труда автор внимательно прослеживает *историю взаимодействия неоплатонической, аскетической и мистической литературы* и рассматривает ее скорее как историю идей, а не только стилистических и жанровых направлений. Классический труд по литературным проблемам испанского мистицизма 16 в. принадлежит также немецкому ученому, Хельмуту Хатцфельду (Helmut Hatzfeld), называется *Литературные исследования испанской мистики* (1955)¹⁶ и содержит раздел, повествующий об

¹¹Baruzi J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, 1924.

¹²Пожалуй, основная проблема всякого мистического писателя заключается в том, как выразить понятия, чуждые нашему пространственно-временному континууму, языком, принадлежащим этому континууму; а проблемой всякого, кто сталкивается с мистической литературой - как адекватно интерпретировать специально созданный понятийно-образный мистический аппарат.

¹³Valery P. *Cantiques Spirituels. II Variété*. Paris, 1944. Несколько позднее работа была опубликована под другим названием: *Un poète inconnu*. Buenos Aires, 1944.

¹⁴Гл. 10 *Литературных исследований об испанской мистике* Хельмута Хатцфельда называется "*Поль Валери открыл Хуана де ла Крус*" и повествует о деталях этого "открытия".

¹⁵Pfandl L. *Geschichte der Spanischen Nationalliteratur in der ihrer Blütezeit*. Freiburg, 1929.

¹⁶Hatzfeld H. *Estudios literarios sobre Mistica Espanola*. Madrid, 1955.

индивидуальных стилях и символике Терезы Авильской и Хуана де ла Крус¹⁷ Дамасо Алонсо (Damaso Alonso) в работе *Поэзия Св Хуана де ла Крус* (1958) занимался исследованием литературных источников крусианской поэзии,¹⁸ в частности, прослеживая влияния инспирированной петраркизмом поэзии Боскана и Гарсиласо на поэтическое творчество реформатора-кармелита Французский автор Жан Орсибал (Jean Orcibal) в своей книге *Св Хуан де ла Крус и рейнско-фламандские мистики*¹⁹ произвел подробное филологическое исследование влияния "северян", в частности, произведений Герпа, Экхарта, Руйсбрука, Таулера, на религиозную литературу Испании 16 в и на духовное формирование Св Хуана Лусе Лопес-Баральт (Luce Lopez-Baralt) в книге *Св Хуан де ла Крус и ислам (1983)*²⁰ рассматривает литературное творчество Хуана в его отношении к средневековой исламской культуре, получая убедительные свидетельства как прямых, так и опосредованных заимствований из мусульманских авторов таких базовых для мистики Св Хуана литературных образов, как "темная ночь души", "любовное опьянение", "восхождение на гору" и др В том же русле находится и другая работа того же автора, *Подступ к Несказанному Св Хуан де ла Крус воспеваает трансформирующий экстаз(1998)*, обращенная исключительно к поэтическому (вне контекста прозаических комментариев) корпусу Хуана де ла Крус²¹. Хесус Манчо Дуке (Jesus Mancho Duque) в работе *Слова и символы у Св Хуана де ла Крус* сам определяет свой подход как сугубо филологический (1993)²². Автор убежден, что "углубление в семантическое ядро понятий пропорционально лучшему пониманию не только текстов и использованию лингвистического аппарата, но в конечном счете мышления и системы Св Хуана, в них выраженных"²³ Хосе С Ньето (Jose C. Nieto) в сочинении *Хуан де ла Крус - поэт мирской любви* (1988) предложил новую интерпретацию стихотворения «Темная ночь», рассматривая его как гимн мирской любви, а также произвел "анализ, фокусирующий наше внимание на "Ночи"

¹⁷ "se demuestra como ambos santos cumplen la misma tarea con variaciones individuales del tema de una experiencia mística común" Там же P 9

¹⁸ Dámaso Alonso *La poesía de San Juan de la Cruz* Madrid, 1958

¹⁹ Orcibal J *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos* Madrid, 1987

²⁰ López-Baralt L *San Juan de la Cruz y el islam* Universidad de Puerto Rico, 1983

²¹ López Baralt L *Asedios a lo Indecible San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante* Universidad de Puerto Rico, 1998 P 241

²² Mancho Duque J *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz* Madrid, 1993, p 10

²³ "Tenemos la convicción de que el internamiento en el núcleo semántico de los términos y mas aun ascension por la senda de lo simbólico - escarpada y difícil proporcionan una mejor comprensión no solo de los textos y del registro lingüístico utilizado sino también en definitiva del pensamiento y sistema sanjuanistas plasmado en ellos" Там же P

исключительно как поэме, а не мистическом трактате.²⁴

Еще одно направление в изучении творческого наследия Хуана де ла Крус - философско-религиозное. К нему принадлежит обстоятельный аналитический труд Педро Сайнса Родригеса (Pedro Sainz Rodríguez) *Введение в историю испанской мистической литературы (1927)*²⁵. Автор не просто пытается выстроить историю испанской аскетико-мистической литературы, но стремится ответить на вопросы о причинах ее расцвета, о связи этого феномена с особенностями национального сознания, с другими явлениями общего духовного и художественного процесса в Испании 16-17 веков. Крестоаль Куэвас Гарсиа (Cristobal Cuevas Garcia) в работе *Образмыслей ислама. Содержание и история. Влияние на испанскую мистику (1972)*²⁶ подробно исследует, как осуществлялось проникновение в христианскую религиозность мистических элементов, свойственных исламу. Мелькиадес Андреэ (Melquiades Andre's) в сочинении *Хуан де ла Крус. Учитель духовности (1996)*²⁷ рассматривает его учение как религиозную философию в категориях "Божественной трансценденции", "мира как Ничто", "мистерии Креста", "субстанции души" и пр. В другой книге того же автора, называемой *История мистики золотого века в Испании и Америке (1994)*²⁸, так же как и во *Введении в испанскую мистику (1974)*²⁹ Анхеля Л. Сильвети (Angel L. Silveti), кратко рассматриваются основные положения учений испанских мистиков 16 в., в том числе и Хуана де ла Крус. В русле религиозной философии рассматривают творчество Хуана де ла Крус также Федерико Руис Сальвадор (Federico Ruiz Salvador) в книге *Введение в учение Св. Хуана де ла Крус (1968)*³⁰, Ивонн Пелле-Дуэль (Yvonne Pelle-Douel) в работе *Св. Хуан де ла Крус и мистическая ночь (1988)*³¹ и Мануэль Бальестеро (Manuel Ballester), автор сочинения *Хуан де ла Крус: От горечи - к забвению*³², демонстрирующий возможности феноменологического подхода при исследовании стихотворения "Темная ночь" и комментария первых его двух строф - "Восхождения на гору Кармель", оперируя при этом символами и понятиями мистики Св. Хуана как философскими категориями.

²⁴ "...un análisis exclusivamente enfocando nuestra atención en dicha Noche como poema y no como tratado místico". Nieto J.C. *San Juan de la Cruz. Poeta del amor profano*. Madrid, 1988. P. 36.

²⁵ Sáinz Rodríguez P. *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Madrid, 1927. P. 20.

²⁶ Cuevas García C. *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*. Madrid, 1972.

²⁷ Melquiades Andrés. *San Juan de la Cruz. Maestro de la espiritualidad*. Madrid, 1996.

²⁸ Melquiades Andrés. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1994.

²⁹ Silveti A.L. *Introducción a la mística española*. Madrid, 1974.

³⁰ Ruiz Salvador F. *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid, 1968.

³¹ Pellé-Douel Y. *San Juan de la Cruz y la noche mística*. Madrid, 1988.

³² Ballester M. *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*. Barcelona, 1977.

Зарождение третьего направления в традиции западного «крусоведения» - эстетического - можно увидеть в работах Эмилио Ороско Диаса (Emilio Orozco Diaz): *Исследования о Хуане де ла Крузе и мистике барокко* (1994) и *Маньеризм и барокко* (1981). Автор утверждает безусловный приоритет эмоционального и экспрессивного над равновесностью и формальной правильностью в художественном видении Св.Хуана, ссылаясь при этом на его сохранившийся набросок распятого Христа³⁴, а также на некоторые замечания эстетического свойства, содержащиеся в его мистических произведениях³⁵.

При несомненной ценности всех приведенных выше работ, их результаты не могут быть признаны вполне достаточными с точки зрения проблем, возникающих в связи с рассмотрением личности и творчества Хуана де ла Крус в *культурно-философской* перспективе, что и обусловило выбор темы настоящего диссертационного исследования.

Цель и задачи исследования. Целью настоящего исследования является *философский анализ* мистического учения Хуана де ла Крус, представленного в его трактате-комментарии *Темнаяночь*, в качестве *органической составляющей испанской культуры* 16 в.

Для достижения поставленной цели в работе предполагается решить ряд конкретных задач:

осуществить перевод на русский язык первой книги комментария к стихотворению *Темнаяночь*;

исследовать принципы соотнесенности испанской мистики 16 в. с параллельными ей культурными процессами;

рассмотреть проблему источников творчества Хуана де ла Крус;

дать характеристику указанного произведения с точки зрения специфики формы изложения, учитывая при этом особенности созданной автором системы символов;

провести философский анализ религиозно-мистической концепции, представленной в работе *Темнаяночь*;

³³ Orozco Diaz E. *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. Universidad de Granada, 1994.

³⁴Набросок распятого Христа, сделанный Св. Хуаном, вдохновил Сальвадора Дали на создание его *Cristo de Port Lligat*, хранящегося в монастыре Воплощения в Авале.

³⁵ См. кн.: Orozco Diaz E. *Manierismo y Barroco*. Madrid, 1981. P. 74 - 76.

определить формы обусловленности различных сторон творчества испанского мистика общим культурным контекстом.

Методологическая основа работы. Специфика изучаемого объекта затрудняет выбор фундаментального исследовательского принципа. Сложности проистекают из разнородности двух частей литературного корпуса Хуана де ла Крус: его символической лирики и прозаических комментариев к ней, разбирающих символы и образы и трактующих их в религиозно-мистическом ключе. Кроме того, мистику в качестве объекта изучения невозможно отнести к определенной дисциплине и рассматривать в рамках строгой методологии, этой дисциплиной разработанной. Поэтому в научной традиции столь широк спектр методов изучения и интерпретации религиозной мистики: здесь различаются религиозный³⁶, психологический³⁷, психоаналитический³⁸, филологический³⁹, феноменологический⁴⁰, герменевтический⁴¹, структуралистский⁴² подходы.

В перспективе решения задач данного исследования применение каждого из перечисленных методов по отдельности не представляется продуктивным. Предпочтительнее исходить из того, что *религиозная мистика - это особая сфера культуры*, к которой зачастую неприменимы рациональные понятия и категории, выработанные в рамках какой-либо самостоятельной гуманитарной школы. Поэтому одним из принципов настоящей работы является *исследование мистического феномена, исходя из него самого*. Это подразумевает, что изучение конкретного мистического учения происходит отчасти согласно его же собственным терминам и понятиям,

³⁶ Работа Д. С. Мережковского предлагает именно такое рассмотрение. См. в кн.: Мережковский Д. С. *Испанские мистики 16 в.* М., 1998.

³⁷ Хавьер Альварес исходит именно из такого принципа. См. кн. Alvarez J. *Misticay depresidn: San Juan de la Cruz*. Valladolid, 1997.

³⁸ Немецкий психоаналитик, последователь Фрейда Пфистер полагает, что в основе всякой подлинной морали - сублимация эротического чувства этически-ценностным жизненным действием. Pfister. *Psychoanalytische Methode*. Ссылка по кн. Pfandl *L.Geschichte der Spanischen Nationalliteratur in der ihrer Blutezeit*. Freiburg, 1929. P. 230.

³⁹ Образец сугубо филологического подхода к творчеству Хуана де ла Крус - работа Хесуса Манчо Дуке *Слова и символы Св. Хуана де ла Крус*. См кн. Mancho Duque J. *Palabras y simbolos en San Juan de la Cruz*. Madrid, 1993.

⁴⁰ Элементы такого подхода продемонстрировал Мануэль Бальестеро. См. кн. Ballestero M. *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*. Barcelona, 1977.

⁴¹ В сборнике *Герменевтика и мистика: Хуан де ла Крус* представлен герменевтический подход к изучению наследия испанского мистика. См. кн. *Hermeneutica y mística: San Juan de la Cruz*. Editores Jose Angel Valente, Jose Lara Garrido. Madrid, 1995.

⁴² С. В. Солдаткин прибегает к такому подходу при исследовании проблемы мистического опыта. См. ст. Солдаткин С. В. *Структурно-функциональный анализ мистической практики "умного делания"* // Вестник Московского Университета. Серия 7, философия. М., 1997.

поскольку обыденный язык часто не позволяет описать опыт мистика. Кроме того, для адекватного постижения сути мистического процесса исследователю необходимо, в качестве момента анализа, принять позицию его участника, так как подобного рода опыт не общедоступен.

Наряду с указанной основополагающей исходной установкой в рамках данного исследования будут использоваться следующие методологические принципы:

- положение о том, что мистическое - это феномен религиозного сознания, для которого очевидна божественная реальность, и вместе с тем - это феномен человеческой психики, эту реальность непосредственно переживающей, безотносительно к тому, что в действительности за этим феноменом стоит;
- что религиозная мистика в основе своей содержит некую устойчивую структуру, которая воспроизводится вне зависимости от вероисповедания и принадлежности к определенному национальному этосу;
- что мистическое произведение - это попытка (в той или иной степени удачная) интерпретировать «невыразимый» мистический опыт, поэтому перевод и осмысление источника должен строиться не только на добросовестной literalной трансляции переводимого текста, но с необходимостью включает следование логике мистического действия. С другой стороны, осуществление перевода и анализ источника -одна из возможных литературных и философских интерпретаций оригинала;
- что всякое учение, всякая религиозная система прежде всего - *явление культуры*, так или иначе ее репрезентирующее, поэтому изучение отдельного факта должно быть непосредственно сопряжено с осмыслением культурно-исторической ситуации, в которой он возник.

Основываясь на вышеизложенных принципах, настоящее диссертационное исследование предлагает *философскую интерпретацию "артефакта культуры"*, представляющего собой: 1. литературный памятник Испании 16 в.; 2. своеобразную философскую систему; 3. религиозное учение, находящееся в рамках католической ортодоксии; 4. манифестацию уникального мистического опыта.

Научная новизна исследования. Прилагаемый к данной работе перевод дает возможность впервые познакомить русскоязычного читателя с содержанием первой части прозаического комментария к стихотворению *Темная ночь* Хуана де ла Крус.

Диссертация представляет собой один из начальных шагов, предпринятых в отечественной испанистике для систематического освоения духовного наследия испанского мистика в целом, а также - первую попытку рассмотреть творчество Хуана де ла Крус в перспективе *философии культуры*. Подобный подход в изучении наследия Св. Хуана не получил достаточного распространения не только в исследованиях российских ученых, но и на Западе.

Отдельные элементы новизны диссертационной работы заключаются в следующем:

рассмотрен феномен испанской мистики 16 в. в качестве отдельного течения в духовной жизни Испании и в его взаимодействии с Ренессансом и Контрреформацией;

выделены «родовые» особенности испанской мистики в целом;

прояснена проблема возможных и действительных источников творчества Хуана де ла Крус;

осуществлен анализ произведения испанского мыслителя с точки зрения литературной специфики, заключающейся в использовании двух различных литературных родов (поэзии и прозы) и жанров - лирического стихотворения и богословского трактата - для создания единой религиозно-мистической системы;

произведен философский анализ таких базовых категорий религиозно-мистической системы Хуана де ла Крус, как «Бог», «душа», «человек», «любовь».

Научно-практическая значимость работы. Диссертация представляет собой необходимый шаг на пути осмысления творческого наследия Хуана де ла Крус в перспективе философии культуры. Итоги диссертации могут стать отправной точкой в дальнейших исторических, философских, культурологических, литературных, религиоведческих, эстетических, этических, антропологических исследованиях. Ее материалы могут использоваться при составлении учебно-образовательных программ, подготовке общих и специальных лекционных курсов, учебников по вышеперечисленным дисциплинам, а также при философском анализе широкого круга явлений испанской и европейской культуры 16 в.

Апробация полученных результатов. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры Истории и теории мировой культуры (ИТМК) философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова 17 июня 2003 года. Перевод источника и различные аспекты его

интерпретации нашли отражение в соответствующих публикациях (общий объем - 2,1 п.л.).

Структура диссертационной работы. Диссертация состоит из Введения, Обзора литературы, семи основных глав, Заключения, Библиографии и Приложения, включающего Комментарий *Темная ночь*, книга 1, в русском переводе диссертанта, выполненном с испанского первоисточника: Juan de la Cruz *Obra completa (1)*. Edition: *Luce Lopez-Baralty Eulogio Pacho*. Madrid, 1991.

2. Основное содержание работы

Во Введении обосновывается актуальность избранной темы, характеризуется степень ее научной разработанности, определяются цель, задачи и методологические основы диссертационного исследования, формулируются основные положения, выносимые на защиту, раскрывается научная новизна работы.

Обзор литературы содержит краткое рассмотрение наиболее важных в перспективе данного исследования трудов по испанской культуре 16 в. и мистике Хуана де ла Крус.

Первая глава «*Что мы будем понимать под мистикой*» носит вводный, методологический характер. Она содержит изложение общетеоретической установки, ориентированной на исходное определение *феномена мистического* в контексте настоящего исследования. При этом затрагивается проблема дифференцированного понимания мистики в различных гуманитарных школах. Рассматривается также вопрос о сложности мистики в качестве объекта исследования в силу того, что мистический опыт, во-первых, не общедоступен, и во-вторых, иррационален, а потому трудно объясним в категориях обычного языка.

В качестве наиболее общего исходного определения мистики, удовлетворяющего практически всем ее возможным интерпретациям⁴³, в данной главе служит следующее положение: *мистическое - это проявление экстраординарного феномена человеческой психики, заключающегося в экстатическом переживании, которое самими адептами*

⁴³ Понятие «религиозная мистика» в зависимости от метода ее интерпретации может пониматься как болезнь и отклонение от психической нормы; как сублимация эротического чувства; как практика инициации, сохранившаяся от древних культур; как особого рода психотехника, призванная гармонизировать природу человека; как действительное непосредственное соприкосновение с высшей реальностью; как заложенная в природе человека способность к богоуподоблению.

мистического опыта рассматривается как акт «слияния», «единения» с Высшей Реальностью, недоступной человеку в повседневной жизненной практике.

В первой главе затрагивается также вопрос возможных интерпретаций мистического опыта в исторической перспективе. Одно из подобных истолкований, принадлежащее Псевдо-Дионисию Ареопагиту (4-5 в. н. э.) - первому христианскому мистика, к которому неоднократно обращается и Хуан де ла Крус, - реализуется в терминологии *апофатического богословия*.

Другим способом передачи мистического является использование *символов, аллегорий и сравнений*, призванных так или иначе воспроизвести переживания мистика, воссоздать картину мистической жизни путем образного описания. При этом пластически воспринимаемые образы не репрезентируют мистический феномен непосредственно, но служат некой отсылкой к нему при помощи чувственного, эстетического переживания. Однако приведенные методы представления мистического опыта не встречаются в «чистом виде». Речь скорее может идти лишь о той или иной степени предпочтения в каждой отдельно взятой мистической системе.

Отличительной особенностью всякого мистического опыта является то, что метод мистического погружения, вне зависимости от школ, традиций и особенностей персоналий, принимающих в нем участие, *инвариантен*. По существу он повсюду предполагает три основных этапа: стадии очищения, просветления и единения с Богом в состоянии экстатического аффекта.

Вторая глава «*Мистика как феномен испанской культуры 16 в.*» предлагает рассмотрение *мистического течения* в качестве одной из полноценных форм духовной жизни Испании, начиная с первой половины 16 в. В частности, исследуется вопрос о том, в каком отношении мистика находилась к *католическому реформированию*, затронувшему испанский клир в первой половине 16 в., к *Контрреформации*, ознаменовавшей наступление «эпохи Филиппа Второго», и к *Ренессансу*.

В разделе 2.1. «*Мистика, католическое реформирование и Контрреформация*» отмечается, что предпринятые испанской церковью попытки религиозного обновления, инициированные кардиналом Франсиско Хименес де Сиснеросом (Francisco Jimenez de

Cisneros 1436-1517)⁴⁴, не затрагивали вопросов догматики. Они были направлены, с одной стороны, на структурную реорганизацию церкви, а с другой - на пресечение злоупотреблений со стороны клира и улучшение нравов монастырской жизни. Однако реформы, идущие «сверху», не могли оказаться действенными без обновления, идущего «снизу», без перестройки сознания и ориентации на новые духовные идеалы, чему немало способствовала популярность аскетико-мистических настроений. Мистический идеал внутреннего совершенства, понимаемого как высший способ богопознания, как непосредственное приобщение к Божественной Трансценденции, ставшее возможным в земной жизни, нашел своих адептов практически во всех конгрегациях и выражался в стремлении возвратиться к первоначальным установлениям католических орденов, к интерпретируемой в евангельском духе строгости и чистоте нравов. Стремление к религиозному обновленчеству наблюдалось при этом не только в среде клира, но и среди мирян. Об этом свидетельствует популярность мистических произведений среди образованного слоя испанского общества, вместе с популяризацией рыцарских романов, представляющих собой, наряду с авантюрно-героическим сюжетом, одновременно священные легенды того времени. Отличительной особенностью содержания многих светских произведений, а также всей аскетико-мистической литературы, является *религиозное воодушевление, настроение жертвенности, нетерпимости и воинственности* в отношении не только инаковерующих, отступников от «истинной веры», но и в отношении собственных пороков.

В пункте 2.2. «*Мистика и Ренессанс*» духовная жизнь Испании 16 в. предстает не только как католическая Контрреформация, но и как Ренессанс, постепенно вызревавший в недрах испанской культуры на протяжении последних десятилетий 15 в.⁴⁵. Наступление особой гиперэпохи в истории западной цивилизации, известное под общим названием *Европейского Возрождения*, в которую на рубеже 15-16 в.в. вступает и Иберийский полуостров, отмечено появлением особого рода культуры, в средоточии которой - человек, не теряющий из виду сакральный центр мироздания и в то же время стремящийся реализовать свое высшее, божественное предназначение в посясторонней, земной жизни, ищущий в этом мире опору и оправдание своим

⁴⁴ Сиснерос являлся исповедником королевы Изабеллы с 1492 г., архиепископом Толеданским, примасом Испании с 1495 г., главным Инквизитором с 1507 г. См. в кн. Sainz Rodriguez ?. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la iglesia*. Madrid, 1979.

⁴⁵ В противоречии с этим утверждением находится мнение Л.М.Баткина, полагавшего что Возрождение было принадлежностью только итальянской культуры, тогда как другие страны лишь в той или иной степени испытали его влияние. См кн.: Баткин Л. М. *Итальянское Возрождение: проблемы и люди*. М., 1995.

поступкам. Именно в аскетико-мистической литературе этого периода рассматривается по сути своей ренессансный *идеал единства человеческого и божественного*, излагается способ совершенной реализации человека в земном мире посредством богоуподобления. Испанская мистика 16 в. не только теоцентрична, но и по-своему антропоцентрична в духе поздневозрожденческой культуры. Образец артистического самовыражения личности Ренессанса, инспирированной неоплатонизмом и итальянской поэтической топикой, воплощенной в так называемом *петраркизме*, предоставляет нам поэзия Луиса де Леона и Хуана де ла Крус⁴⁶. Ренессансное ощущение своей индивидуалистической обособленности, ценности и уникальности своего опыта, желание поделиться им с другими, а также сделать его объектом артистической самореализации является исходным принципом литературного творчества испанских мистиков. Среди ренессансных «знамений» 16 в. в Испании - популяризация «северной» средневековой мистической литературы, Библии, идей «Нового благочестия» и эразмизма, - всего того, что нашло свое непосредственное отражение в религиозно-мистических учениях испанцев.

В *Заключении к главе* подчеркивается, что испанская мистика, оказавшись одним из движущих моментов религиозного возрождения католической церкви, идеологическим инструментом контрреформационной борьбы, по сути своей явилась позднеренессансным явлением, связавшим воедино стремление к высшему виду религиозной жизни с поиском новых литературных форм.

Третья глава «Испанская мистика: основные течения. Их влияние и соотносительность творчеством Хуана де ла Крус» представляет собой краткое изложение того, что представляло собой мистическое движение Испании, увиденное «изнутри», а не только в историко-культурном контексте. В каждом из разделов (3.1 *Францисканцы*; 3.2 *Августинцы*; 3.3 *Доминиканцы*; 3.4 *Иезуиты*; 3.5 *Кармелиты*) рассмотрен вопрос о том, какие из персоналий испанской мистической духовности оказали на Хуана де ла Крус решающее влияние. Среди старших испанских мистиков важно отметить: францисканцев Франсиско де Осуна (Francisco de Osuna, 1492 - 1540) и его *Третью Азбуку* (*Tercer Abecedario*, Toledo 1527), Бернардино де Ларедо (Bernardino de Laredo, 1482-1540) и его произведение *Восхождение на Гору Сион* (*Subida del Monte Sion*.

⁴⁶ Алонсо Дамасо в *Поэзии Св. Хуана де ла Круса* подробно исследует проблему влияния итальянской поэзии через Гарсиласо (Garcilaso) и Боскана (Boscan) на поэтическое творчество Луиса де Леона и Хуана де ла Круса.

Sevilla, 1535); августинцев Томаса де Вильянуэву (Tomas de Villanueva 1488 -1555) и его труд *О наставлении, размышлении, молитве и созерцании (De la lection, meditation, oration y contemplation)*, Алонсо де Ороско (Alonso de Orozco, 1500 -1591) и его сочинение *Гора созерцания (Monte de contemplation. Sevilla, 1544)*; доминиканца Луиса де Гранадю (Luis de Granada, 1504-1588) и наиболее распространенное его произведение *Наставление грешников (Guia de pecadores, 1556)*; иезуитов Игнатия Лойолу (Ignacio Loyola, 1491-1556) и его *Духовные упражнения (Ejercicios espirituales, 1522-1548)*; кармелитку, духовную наставницу Хуана де ла Крус - Терезу де Авилы (Teresa de Avila, 1515-1582) и ее труды: "*Книга о моей жизни*" ("*Vida*", 1562-1565), "*Путь к совершенству*" ("*Camino de perfection*", 1570) "*Жилища*" ("*Moradas*", 1577)⁴⁷.

После краткого обзора мистических учений перечисленных авторов указывается, что именно было позаимствовано Св. Хуаном у каждого из них. Вслед за ними Св. Хуан развивал учение о божественной любви, о двух ступенях «очищения» - активном и пассивном, о созерцательной жизни и пр., а также непосредственно у них позаимствовал некоторые понятия, образы и символы, как то: «гора», «жилище», «духовные упражнения», «смерть души» и др.

В *Заключении к главе* приводится анализ «родовых» особенностей испанской мистики, как отдельного «толка» в истории христианской мистики. Отмечается ее деятельный (вопреки идеалу высшего покоя)⁴⁸ и чувственный, пластически осязаемый (образы земной любви, эротика языка) характер, а также оригинальное решение вопроса о свободе воли, согласно которому между человеческим волением и волей Бога устанавливается некое взаимное соответствие: «мистическое восхождение» для испанца - это встречное движение человека к Богу и Бога к человеку. Другая особенность испанской мистики - ее сосредоточенность на этике, понимаемой в духе идей Эразма Роттердамского как *духовное совершенство*. Важной чертой испанской мистики является также следование индивидуалистическому принципу, когда на первом плане неизбежно оказываются личный опыт и переживания, передаваемые от первого лица. Однако проявление индивидуализма в религиозной жизни, осознание своей человеко-божеской природы не имело следствием вывод о второстепенности или вообще ненужности церкви как посредника между человеком и Богом. Напротив, для испанского религиозного сознания личное достоинство и высшая добродетель

⁴⁷ Другое название этой работы "*Внутренний замок*" ("*Castillo interior*").

⁴⁸ Это положение относится в первую очередь к кармелитам-реформаторам Терезе Авильской и Хуану де ла Крус.

неотделимы от общего блага, личная вера - от католической церкви, а духовное совершенство отдельного человека предполагает возможность достижения совершенства другими.

Четвертая глава представляет собой изложение *Биографии* испанского мистика, что призвано помочь наилучшему пониманию эпохи, в которой жил и творил Хуан де ла Крус, а также способствовать наиболее адекватной интерпретации его религиозно-мистического учения.

Пятая глава «Проблема источников творчества Хуана де ла Крус», состоящая из четырех параграфов, посвящена рассмотрению возможных влияний на духовное формирование Св. Хуана, идейное и литературное оформление его мистической доктрины. Кроме того, в главе кратко рассмотрены источники, чье присутствие в мистическом учении Св. Хуана очевидно и не носит проблемного характера⁴⁹.

Как и для всякого истинного мистика, предпосылкой создания учения Хуана де ла Круса прежде всего служил собственный духовный опыт, личные переживания и интуиция. С другой стороны, Св. Хуан, получивший «классическое» образование в Саламанкском университете, был хорошо знаком со всей западно-христианской вероучительной традицией, так что одним из «внешних» факторов духовного формирования мистика были учения Дионисия Ареопагита, Августина, Фомы Аквинского. В тексте *Темной ночи* присутствуют также упоминания «философа», под которым следует понимать Аристотеля. Но все же подобного рода ссылки на авторитеты достаточно редки. Ориентированная на томизм, система образования «Саламанки» сказалась на выборе структуры комментариев Св. Хуана, организованных по принципу схоластического трактата: вслед за изложением тезиса (поэтическая строка), идет его разъяснение и доказательное обоснование. Но на этом сходство между «мистической теологией» и теологией томизма исчерпывается. Практически ориентированная мистика и богословский интеллектуализм, имея объектом своего рассмотрения одно (Божественное), используют различные методы богопознания. Одна стремится постичь Бога через особенную подготавливающую практику, через

⁴⁹ Необходимо подчеркнуть, что проблема опосредованных и непосредственных контактов Хуана де ла Крус с другими источниками, рассматривается не только в отношении стихотворения и комментария *Темная ночь*, но всего поэтического и прозаического корпуса мистика. Это связано с тем, что все его произведения доктринально монолитны, а многие образы, понятия и символы транслируются из одного текста в другой.

переживание сопричастности Его трансцендентной Сущности; другой - путем «ментального восхищения», в абстрактно-умозрительных конструкциях.

Другим источником творчества Св. Хуана-поэта является испанская поэзия 16 в., в частности, «языческие» творения⁵⁰ Гарсиласо (Garcilaso) и Боскана (Boscan).

Кроме того, как уже говорилось в 3 главе, значительное влияние на Св. Хуана оказали произведения старших испанских мистиков, в особенности Франсиско Осуны и Бернардино де Ларедо.

В пункте 5.1 «*Священное Писание*» рассматриваются особенности использования Св. Хуаном текста Библии в качестве источника своего мистического вдохновения. Одна из таких особенностей состоит в том, что при всей точности перевода, Хуан де ла Крус несколько насильственно адаптирует к тексту своего комментария привлекаемые из Писания отрывки, придавая им особый, мистический смысл.

В пункте 5.2 «*Северная мистика*», который посвящен вопросу влияния «северной» средневековой мистики на духовность Св. Хуана, подчеркивается сложность анализа творчества испанца с точки зрения его истоков. Она заключается в том, что строго определить границы влияния собственно «северной» мистики наряду с инспирацией Библией, воздействием учения неоплатоников и произведений средневекового мистического богословия Дионисия Ареопагита, Августина, Григория Великого, Бернарда Клервосского, Бонавентуры и др. почти невозможно. Однако, ряд исследователей, в частности, Жан Орсибаль, предлагают компаративистско-лингвистический анализ источников, который, по их мнению, убедительно доказывает непосредственное знакомство (в переводе или благодаря произведениям старших испанских мистиков) Хуана де ла Крус по крайней мере с некоторыми произведениями нидерландского францисканца Генриха Герпа⁵¹ (+ 1477), Руйсбрука⁵²(1293-1381), И.Таулера (1290-1361)⁵³. С Майстером Эххартом испанца связывает представление о душе, погруженной в Божественную Троицу, оба мистика не принимали Человечности Христа, полагая, что движение к Богу связано с высшей «безобразностью» (Эххарт), или «обнаженностью от образов» (Хуан де ла Крус)⁵⁴.

В пункте 5.3 («*Мусульманская и еврейская средневековая мистика*»),

⁵⁰ «La lira, estrofa pagana de Garcilaso... se diviniza en San Juan de la Cruz». Damaso Alonso. *La poesia de San Juan de la Cruz*.? 25.

⁵¹ Oreibal J. *San Juan de la Cruz y los misticos renano-flamencos*. P. 73-75.

⁵² Ibid. P. 85 -88.

⁵³ Ibid. P. 112.

⁵⁴ Ibid. P.152-153.

посвященном рассмотрению мусульmano-еврейских источников, приводится спектр различных мнений испанистов в отношении возможной трансмиссии идей мусульманских мистиков и еврейских мыслителей в христианскую духовность 16 в. Учитывая, что Св. Хуан не знал ни еврейского, ни арабского языков, знакомство с мусульманскими и семитскими источниками могло состояться либо благодаря их переводам на латынь и кастильский, либо благодаря авторам, знакомым с данными традициями непосредственно. Например, одна из возможных духовных линий влияния берет начало у средневековых суфиев, среди которых наиболее известны Альгазали (1059-1111), Ибн Араби де Мурсия (1165-1240), Ибн-аль-Аббас де Мурсия (+1283), затем через произведения «*францисканца-суфия*» (Мелькиадес Андрес) Раймунда Луллия (1232-1315) она транслируется в образ мыслей и круг идей францисканцев-мистиков 16 в. - Франсиско Осуны и Бернардино де Ларедо. В этом пункте главы говорится также, что согласно мнению Кристобала Куэвас Гарсия и Асин Паласьос, Св. Хуан позаимствовал из исламского мистицизма теорию «отречения» (*renuncia*), символ «ночи» (*noche*), категории «стесненность» (*apretura*) и «ширь» (*anchura*); у суфия Ибн Аббад де Ронда (1332-1394) - такие мистические термины как: «*пустота*» (*vasio*), «*обнаженность*» (*desnudez*), «*свобода*» (*libertad*), «*покинутость*» (*dejamiento*), а также представление об обретении божественной любви через испытание и страдание.

В пункте 5.4 («Эразмизм») ставится вопрос о непосредственном контакте Св. Хуана с произведениями Эразма Роттердамского. В качестве ответа на поставленный вопрос проводится сравнительный текстологический анализ *Энхиридиона* и комментария *Темная ночь*, цель которого установить не только возможность литеральных совпадений, но и параллели в методе экзегезиса, и в интерпретации некоторых понятий.

В *Заключении к главе* отмечается, что черты параллелизма, наблюдаемого между «северными», мусульманскими, еврейскими мистиками и Хуаном де ла Крус, могут быть объяснены не только взаимодействием разных культур на протяжении веков, но, отчасти, инвариантностью содержания мистического опыта (что, собственно, и позволяет причислять определенные учения к мистическим), а также общностью доктринальных источников, под которыми следует подразумевать неоплатонический корпус, библейские тексты и произведения первых христианских мыслителей.

В шестой главе «*Анализ литературного творчества Хуана де ла Крус*» предпринимается попытка ответить на вопросы: Какое место занимает Комментарий

Темная ночь в системе других произведений испанского мистика? Кому адресовано его литературное наследие? Что значит «мистическая поэзия»? Каким образом сочетается поэтическое творчество с прозаическими комментариями? В задачу данной главы входит выявление особенностей литературного приема, языка и символики комментария *Темная ночь*, а также семантический анализ базового для данного произведения символа «ночи».

В пункте 6.1 «Комментарий «Темная ночь» в системе других произведений испанского мистика» отмечается, что внимание именно к комментарию *Темная ночь* среди других произведений Хуана де ла Крус обусловлено тем, что в нем рассматривается начальный этап мистического пути, вместе с перспективой дальнейшего продвижения к духовному совершенству и мистическому единению с Богом. При этом другие прозаические комментарии - *Духовное песнопение* и *Пламя живой любви* посвящены главным образом последним ступеням совершенствования. Кроме того, символ *ночи*, образующий структуру всего анализируемого в настоящей работе произведения, представляется одним из наиболее глубоких выражений сути мистического опыта в истории христианской мистики вообще. Поэтому его анализ может помочь наиболее полному осмыслению не только учения Св.Хуана, но и феномена мистического в целом.

В пункте 6.2 настоящей главы, который называется «Поэзия как способ передачи мистического опыта», обосновывается тезис о том, что именно в поэзии Хуана де ла Крус следует видеть ключ к пониманию его мистического творчества. Подтверждением тому служит то обстоятельство, что из всех его произведений первыми появились поэмы, а доктринальные трактаты в виде прозаических комментариев к стихам - несколько позже. Кроме того, поэзия включает в себе возможность передачи иррационального мистического опыта в форме аллегорий и символов, позволяя тем самым приблизить читателя к сути мистического действия не посредством рациональных доводов и рассуждений, но, главным образом, через эмоцию, переживание и интуицию.

Пункт 6.3 «Прозаический комментарий и лирическая поэзия» посвящен рассмотрению особенностей литературного творчества Хуана де ла Крус, одной из которых является сочетание лирической поэзии с комментированием в форме схоластического трактата. Кроме того, в этом разделе представлены несколько функций комментария:

- он призван раскрыть читателю глубинный, *мистический смысл* поэзии, которая при первом прочтении предлагает нам лишь образ земной любви;
- комментарий выполняет *дидактическую функцию*: он не просто экстериоризирует внутренние феномены с помощью их описания, но представляет собой своего рода учебное руководство для тех, кто решил следовать «*путем совершенства*»;
- в комментарии излагается своеобразная *религиозная доктрина*, в которой рассмотрены представления мистика о Боге, человеке, душе, разуме, воле и божественной любви.

В пункте 6.4 («*Кому адресовано стихотворение «Темная ночь» и комментарий к нему*») обосновывается утверждение, что творчество испанца было адресовано не только узкому кругу посвященных - членам ордена кармелитов, но, являясь «программой» личного совершенствования, оно имплицитно содержало в себе обращение ко всем истинно верующим христианам, нуждающимся в помощи опытного наставника в деле духовного очищения и гармонизации своего внутреннего мира.

В разделе 6.5, называемом «*Особенности литературного приема, языка и символики комментария «Темная ночь»*», отмечается, что испанский мистик, соединяя в себе поэта-лирика и теолога-схоласта, соответственно этому пытается *синтезировать* между собой два разных литературных жанра: любовную лирику и схоластический трактат. Однако комментарий, предлагающий развернутое разъяснение поэзии, не исчерпывается рационалистическим толкованием, но, развивая собственную «мистическую терминологию» и прибегая к оригинальной образной символике, в определенном смысле является продолжением поэтического метода. При этом проза мистика выдает полифоничность творческого мышления поэта-теолога. Переход от одного литературного модуса к другому, а также одновременное использование их элементов, позволяет сделать вывод о разнообразии культурных, социальных статусов, или ролей, присущих автору.

Другая отличительная особенность его творческого облика заключается в том, что для представления собственного духовного опыта и сверх-естественного (над-природного) содержания мистической жизни он использует *тему земной любви*, прибегает к чувственно-эротическому образу. При описании погружения в мистический транс, или, говоря языком самого мистика, «*вхождения в ночь*», в которой происходит очищение от всех интеллектуальных способностей и привычных форм восприятия, Св. Хуан прибегает к натуралистическим, сенситивным сравнениям и описаниям. Для

репрезентации сверхчувственной реальности активно используются понятия и представления *повседневной жизни*, с которой каждый человек сталкивается в своем земном опыте. Таким образом, мирская тематика трактуется в спиритуальном контексте и, тем самым, помимо воли автора⁵⁵, сакрализуется.

В пункте б. 6. приводится семантический анализ символа «ночи». Отмечается, что в нем заложено несколько аспектов восприятия. В поэзии этот символ темпорально обусловлен, поскольку является «ночью влюбленных». В комментарии он дополнительно обретает качественный аспект, поскольку с его помощью автор вводит представление о степени приближенности к мистической добродетели. Например, «духовная ночь» - более продвинутая стадия совершенства, нежели «ночь чувств». И, наконец, символ «ночь» открывает читателю пространство, в которое вступают совершенствующиеся и в котором они двигаются, при этом Св. Хуан широко использует пространственную атрибуцию, чтобы его охарактеризовать. Правомочно говорить о многофункциональной семантической нагрузке «титального» символа сочинения Св. Хуана, позволяющей воссоздать сверх-естественную и вместе с тем пространственно-временную, гетерогенную реальность.

Заключение к главе суммирует отличительные особенности творчества Хуана де ла Крус как поэта-лирика и теолога-схоласта. Делается предварительный вывод о том, что специфическое «пограничье» поэзии и прозы представляется ему наиболее адекватной формой изложения его мистической доктрины, опирающейся не столько на убедительность рациональных доводов, сколько на интуицию, эмоциональное переживание и образное представление. Прозаический комментарий выступает продолжением поэтического текста.

Седьмая глава «Анализ религиозно-мистической системы комментария «Темная ночь»» посвящена рассмотрению этапов мистической жизни, а также базовых для доктрины Св. Хуана понятий: «Бога», «души», «человека», «любви».

Мистик не стремился дать развернутое религиозное учение, но свою задачу видел в следовании путем, ведущим к союзу с Богом, и в указании этого пути другим. Однако по ходу описания процесса мистического восхождения все больше проступают черты религиозного видения автора. Пункт 7. 1 знакомит с базовыми для комментария

⁵⁵ Сам Хуан де ла Крус многократно провозглашал «мир», мирское одним из врагов «духовного» человека, вставшего на путь совершенства.

Темная ночь понятиями и символами, представляет три известных этапа мистической жизни («очищение», «просветление», «единение»). В версии Св. Хуана: 1) «очищение чувств» (*purgation del sentido*), «очищение духа» (*purgation del espiritu*), «сухое очищение» (*seca purgation*); 2) «духовное просветление» (*iluminacion spiritual*); 3) «совершенный любовный союз с Богом» (*la perfecta union de amor con Dios*). Трём этапам соответствуют три категории совершенствующихся: «новички» (*novicios*), «преуспевающие» (*aprovechantes*) и «совершенные» (*perfectos*). Первая книга комментария посвящена переходу от состояния «новичков» к состоянию «преуспевающих». Этот переход мистик называет «ночью чувств» («*la noche del sentido*»), что подразумевает «активное очищение» души от пороков ее «чувственной части» через освобождение от естественной человеческой способности чувствовать, воспринимать, помнить, воображать и рассуждать (то есть освобождение «от сил души»). Смысл мистической этики сводится к тому, что приостановка психической деятельности позволяет очиститься от всего, что укоренено в психическом «я», в том числе и от дурных наклонностей и желаний. В крусианской транскрипции этот процесс обозначен еще и как «смерть души», освобождающая от привязанности к «миру» и «плоти», служащих обителью зла. В заключительных главах первой книги Св. Хуан говорит о следующем этапе «очищения», т. е. подводит читателя ко второй «ночи» - «духовной» («*la noche de espiritu*») или - «пассивному очищению», о котором говорится во второй книге (1-10 главы). Последняя стадия «очищения» представляет собой продвинутый этап «созерцания» и подготавливает адепта к вступлению в медитативный транс, означающий полное прекращение всякой физической и психической активности даже на уровне сознания.

Преодоление второй ступени «очищения» сопряжено со вступлением в стадию «просветления», о котором говорится в 11-24 главах второй книги. На данной ступени мистического совершенствования человек не способен «различать отдельной вещи, поскольку рассудок пребывает в темноте» (Кн. 2, гл. 11, п. 1), поэтому описание таких состояний весьма затруднительно при помощи привычного языка. По всей видимости, стадия «просветления» связана с особым рода переживаниями «внутренней вспышки», озарения, «прикосновений Божества» («*los toques de Dios*») в состоянии глубокого транса.

⁵⁶ «... se siente estar herida el alma... sin entender cos a particular, porque, como decimos, el entendimiento esta a oscuras». Juan de la Cruz. *Noche oscura*. Libro 2., cap. 11, p. 1. En *Obra complete* (1). Madrid, 1991.

«Единению» мистик посвящает в комментарии лишь заключительную 25 главу, поясняя третье пятистишие стихотворения. На этой стадии душа уже полностью очищена от греха и от всех, свойственных ей «сил»; «будучи свободной от мешавших ей форм, фигур и естественного восприятия...» (Кн. 2, гл. 25, п. 2)⁵⁷, она располагает для «союза с Богом». Но комментарий так и остался не законченным. Это может быть объяснено тем, что мистик не хотел повторять то, что было написано в других произведениях: заключительный этап мистической жизни совпадает с тем, о чем говорится в египетском гимне *Духовном песнопении Пламени живой любви*.

Вслед за характеристикой основных этапов мистической жизни, в пункте 7.2. («Бог») речь идет об особенностях восприятия *Божественного* в учении Св. Хуана. В частности, отмечается, что отличительная черта текста комментария *Темная ночь* состоит в том, что его автор практически не упоминает Христа. Бог (Dios) предстает как Спаситель (Salvador), Творец (Criador), Господь (Senor) и Учитель (Maestro). В поэзии под образом «Любимого» угадывается Христос, но не называется. В качестве одного из наиболее убедительных объяснений данной особенности рассматривается мистическое понимание Бога как «спрятанного» (escondido) в темноте «ночи». Согласно Св. Хуану, к Богу не применимы никакие положительные утверждения, Ему не соответствуют никакие, даже самые возвышенные, образы. Телесная визуализация Господа в образе Христа не соответствует Его Сущности (*ser de Dios*) и является своего рода «вынужденной мерой» для слабых в духовном отношении христиан, чтобы поддержать их на трудном пути совершенства.

В качестве другой особенности подчеркивается дуалистичность в понимании Божественного: будучи трансцендентным, принципиально неопределенным, непостижимым для разума и скрытым для обычного человеческого восприятия, Бог *Темной ночи* человечен⁵⁸, близок (cercano), личностен и экстатичен. Таким образом, в понимании божественного мистик, с одной стороны, последовательно придерживается спиритуального контекста, с другой - представляет Бога «земными средствами».

В пункте 7.3 «Человек и его душа» изложены антропологические воззрения Св. Хуана, непосредственно связанные с *теорией души*, лежащей в основе всей

«... no mirando el alma ni pudiendo mirar en nada, no se detiene en nada fuera de Dios para ir a el, por cuanto va libre de los obstaculos de formas y figuras y de las aprehensiones naturales, que son las que suelen empachar el alma para no se unir siempre con el ser de Dios». *Ibidem*. Cap. 25, p. 2.

⁵⁸ Здесь «человечность» Бога следует отличать от «человечности» Христа. Первая подразумевает бого-человеческие отношения; вторая - воплощение Сына в человеческом образе.

мистической системы испанца. Мистик следует традиции разделения на «внешнего» и «внутреннего» человека, инициированной апостолом Павлом в *Посланиях к коринфянам*. В учении Св. Хуана это деление означает соответственно «низшую» («чувство») и «высшую» («дух») части души, иными словами - психическое «я» (низшая часть) и духовное безличное содержание, лишенное личностных атрибутов (высшая часть). Мистик не берет в рассмотрение физический аспект человека и ассоциирует его сущность лишь с природой его души. В нижней части души обитают силы, каковыи суть: «страсти» (*las cuatro pasiones*): наслаждение, страдание, надежда и страх; «влечения» (*los apetitos*) - желания чего-либо или интерес к чему-либо, что не является Божественным; «сознание» ("*elsentido interior*"): рассудочные действия (*lasoperaciones discursivas*), память (*memoria*), воображение (*imaginacion*), воля (*voluntad*). Мистик призывает освободиться от естественных действий «сил души», не позволяющих приблизиться к сверх-природной Сущности Бога. Даже высший дар человека - разум, способный приобщить его к сфере умозрительного, в «божественных делах» признается таким же бесполезным и даже недопустимым, как и другие способности «нижней части».

Далее рассматривается проблема понимания испанского слова «sentido» (п. 7.3.1) - ключевого в мистической теории «очищения». Два различных в русской семантике слова - «сознание» («разум») и «чувство» («ощущение», «эмоция») в испанском языке могут быть обозначены одним - «sentido». Вопрос о том, как следует интерпретировать это слово в каждом конкретном месте источника, решается следующим образом: в прилагаемом к диссертационной работе русском переводе комментария *Темная ночь* «разум» («сознание») и «чувство» употребляются синонимично, однако сфера «чувства» трактуется шире, чем сфера «сознания»; сознание, в свою очередь, рассматривается как высшая форма «чувственной жизни души», отличающейся активностью, содержательностью и телеологичностью.

В пункте 7.3.2 «Совершенствование» рассматривается также интерпретация христианского совершенства в мистическом ключе. Основным выводом этого рассмотрения является следующее: степень совершенства, которой душа в состоянии достичь самостоятельно - это бескачественность, пустота, ассоциирующаяся скорее с идеалом дзен-буддистского учения; а максимальное (абсолютное) совершенство души,

закрывающееся в союзе с Богом, дается только благодатной милостью свыше, как награда.

Пункт 7.3.3 раскрывает смысл введенного мистиком понятия «*духовного порока*» (*vicio espiritual*) или «*духовного несовершенства*» (*imperfecciones espirituales*). Порок (грех) выступает в его учении как нечто, принадлежащее сфере духа, поскольку он подразумевает не «противоправное» деяние во внешнем мире, а соотносится с природой души, ибо проистекает из неутраченной связи между человеком «внутренним» и «внешним» (т. е. из сохраняющейся сращенности «низшей» и «высшей» части души).

В последнем пункте настоящей главы 7.4 («*Любовь*») интерпретируется *теория мистической любви*. Понимание любви как силы, возвышающей человеческую душу к Абсолюту; как неисчерпаемой, нисходящей и заполняющей все тварное бытие энергии, имеющей трансцендентный источник; как любви-милосердия, любви-сострадания, любви-жертвы во имя ближнего и во имя всего человечества; как любви-страдания; как мистической любви, имеющей объектом только Бога и стремящейся к обладанию Им и растворению в Нем; и, наконец, истолкование физической любви как греха и зла, - все упомянутые подходы в интерпретации концепта «любовь» так или иначе задействованы в учении Хуана де ла Крус. Далее подчеркивается, что при этом в поэзии мистик воссоздает проникнутый чувственностью и эротизмом образ земной любви. Художественный прием, представляющий телесную любовь в качестве аллегории небесной любви, может быть рассмотрен как стремление гармонизировать человеческое и божественное, земное и трансцендентное. Впрочем, эта гармонизация происходит не сознательно, о чем свидетельствует все то, о чем говорит мистик в своих глоссах, - «*но последнее слово всегда поэзией*»⁵⁹ (Лусе Лопес-Баральт).

В *Заключении* к седьмой главе фиксируются выводы из анализа религиозно-мистической системы Хуана де ла Круса. Их существо состоит в том, что мистика Св. Хуана отличается последовательным спиритуализмом в понимании божественного и человеческого. Испанец отождествляет человеческое самопознание с богопознанием; создает «негативную этику», заключающуюся в отказе от психической жизни; трактует мистическую (высшую, божественную) Мудрость как обретение Совершенства через

⁵⁹ «*Por cierto que esta armonizacion ultima del enamorado no la compartiria conscientemente el teologo que nos habla desde las glosas, pero la poesia tiene siempre la ultima palabra*». L6pez-Baralt L. *San Juan de la Cruz y el islam*. Universidad de Puerto Rico, 1983. P. 228

Любовь, что аналогично неоплатоническому совмещению в Едином трех принципов: Блага, Истины, Красоты.

В **Заключении** содержатся выводы из философского анализа творчества Хуана де ла Крус в контексте испанской и европейской культуры 16 в. Отмечается общность взглядов Св. Хуана с протестантской духовностью и некоторыми положениями М. Лютера, что касается последовательного спиритуализма в восприятии Божественного, отрицания телесной визуализации Христа⁶⁰, отрицания «чудес» и интериоризации религии. Но эта общность позволяет говорить лишь о некоем религиозном «чувствовании эпохи», а не о доктринальной близости.

Произведения испанского мистика рассматриваются также в связи с контрреформационным пониманием творчества. Приводятся свидетельства того, что Св. Хуан не только идейно разделял позицию официальной церкви в сфере изобразительного искусства (*Arte Sacra*), но и привнес эти идеи в свою литературную практику, в результате чего синтез лирической поэзии и ее комментария обнаруживает характерный для поэта-кармелита дуализм творческого мышления - *«расщепление и противопоставление идейно-содержательного и эстетического - противопоставление, явившееся знаменем эпохи Контрреформации»* (М. И. Свидерская)⁶¹. Этот дуалистический синтез свидетельствует также и о сочетании принципа антропоцентризма светской литературы с принципом теоцентризма литературы религиозной и попыткой их гармонизации в мистическом ключе⁶². Стремление неосхоластиков к внутреннему обновлению теологии и крусианское стремление к новозаветной духовности вдохновлялись и содержательно подкреплялись *христианским гуманизмом*⁶³, ставшим символом духовного возрождения Европы конца 15-начала 16 в.

⁶⁰ Однако Хуан де ла Крус говорит о нежелательности явлений Образа Христа (видимых, либо только воображаемых) именно в мистическом процессе, тогда как в церковном искусстве художественная визуализация Священных образов, не только полезна, но и необходима.

⁶¹ Свидерская М.И. *«Arte sacra» (arte sacra) - искусство итальянской контрреформации. II Искусство и религия. Материалы научной конференции. М. 1998. С. 157.*

⁶² Другим примером такой «совместности» антропоцентризма и теоцентризма может служить процесс сакрализации рыцарских романов и превращения их в священные легенды своего времени.

⁶³ Р. Маккени считает, что гуманизм следует толковать как продукт освобождения «местного интеллектуального потенциала», который реализовывался в соответствии с идеями, привнесенными извне. См. кн. Маккени Р. *16 век, Европа. Экспансия и конфликт. М., 2004. С. 177-178.*

Непосредственное идейное влияние неосоластики на учение Св. Хуана отразилось также на представлении о разделении между повседневной религиозной жизнью и жизнью мистической, и в связи с этим - на убеждении в том, что душа как участница обычной молитвенной практики в практике мистической должна *«отречься от себя»* (Св. Хуан) и трансформироваться в дух⁶⁴.

Наряду с этим отмечается смещение трансцендентного смысла в «земной» план. Доктринально провозглашенный Св. Хуаном «спиритуальный абсолютизм» смягчается, в частности, при рассмотрении некоторых особенностей понимания души, рассмотренных в п. 7.3. Среди них: выделение телесной, чувственной ее части, благодаря которой она способна не только эмоционально переживать, но и sensitively ощущать боль и удовольствие; тенденция рассматривать душу в качестве телесно персонифицированной участницы «земной» жизни; и, наконец, представление о душе, которую можно *«упражнять»* так же, как и тело (принцип, позаимствованный из иезуитской доктрины). О справедливости такого утверждения свидетельствует также представление о мистической *«ночи»*, обладающей атрибутами физической реальности.⁶⁵

В свойственной крусианской мистике дуалистичности, по мнению Эмилио Ороско Диаса (Emilio Orozco Diaz), уже угадывается двойственный импульс барочного мироощущения и культуры⁶⁶. В силу того, что мистика Св. Хуана стремится «примирить» самые, казалось бы, противоречивые тенденции испанской и европейской культуры 16 в., взятой в целом, она предстает как феномен экстраординарный.

Как богослов Хуан ищет Истину, как христианин - Духовное Совершенство, как поэт - Красоту, обретая их в нераздельном мистическом единстве с Богом. При этом мистический опыт испанца кажется неполным без опыта литературного. Соответственно, его поэтическое творчество правомочно рассматривать в контексте испанского Возрождения; форму построения комментария - в ключе неосоластического интеллектуализма; выразительные и стилистические возможности комментария, а также система взглядов мистика демонстрируют дуализм, свойственный

⁶⁴ Pfandl L. Ibid. S. 20.

⁶⁵ Для сравнения можно привести Экхарта, в учении которого крусианскому погружению в «ночь» соответствует погружение в Ничто - некое мистическое бытие, единственной атрибуцией которого является высшая бескачественность.

⁶⁶ Orozco Diaz E. Manierismo y Barroco. Madrid, 1981. P.258 -261.

художественно-эстетическому восприятию эпохи Позднего Ренессанса и Контрреформации.

Философский анализ литературной формы комментария и анализ содержания, заключенного в базовых религиозно-мистических концептах, позволяет прийти к выводу, что, будучи самобытным автором, *Св. Хуан не предложил ничего принципиально нового как мистик*. Это лишь подтверждает тезис, высказанный в первой главе настоящего исследования, о том, что мистика в некотором смысле - инвариантный процесс и внутри определенных пределов варьируется лишь в зависимости от культурной и конфессиональной принадлежности ее adeptов.

В то же время литературная сторона крусианского творчества и его художественно-эстетическое видение представляют собой *уникальный артефакт культуры*, поскольку максимально адекватно отражают эпоху, отмеченную напряженными, разнонаправленными исканиями в интеллектуальной, религиозной и индивидуально-творческой сферах.

Публикации по теме диссертации

1. Проблема понимания концепта «любовь» в мистическом учении Хуана дела Крус (на материале комментария *Темная ночь*) // Вопросы гуманитарных наук. № 2. М., 2005 (0,5 п. л.).
2. Мистическая интерпретация «Божественного» в комментарии *Темная ночь* Хуана дела Крус // Современные гуманитарные исследования. № 2. М., 2005 (0,4 п. л.).
3. Перевод четырех глав первой книги *Темная ночь* и вступительная статья к нему // Вопросы филологических наук. № 3. М., 2005 (1 п. л.).
4. Испанская культура 16 в. в контексте европейского Возрождения // Проблемы преподавания гуманитарных наук в высшей школе. Москва, МГУП, 2004 (0,1 п. л.)

Отпечатано в учебной типографии философского факультета
Москва, ГСП-2, Ленинские горы, МГУ, 1-й корпус гуманитарных факультетов
Тираж 100 экз. Подписано в печать 05.05. 2005

19 05 2005

903