

Morris, 2021 – *Morris J. From Prefix Capitalism to Neoliberal Economism: Russia as a Laboratory in Capitalist Realism / Социология власти. 2021. № 1. С. 193–221.*

Riesman, 1950 – *Riesman D. The Lonely Crowd. New Haven: Yale University Press, 1950. 386 p.*

УДК 130

Петрова Р. А.,

*аспирант кафедры философии и культурологии,
Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева*

Архетипы в иудейском образе будущего Ф. Полака

DOI: 10.33979/2587-7534-2024-2-20-32

Данная статья посвящена анализу иудейского образа будущего Ф.Полака и выявлению в нем архетипов, которые отражают коллективные представления и оказывают влияние на формирование последующих образов будущего. Обнаружение данных архетипов дает новую возможность переосмысления «духовных первоформ» коллективного мышления в свете современных социальных и политических проектов.

Ключевые слова: *иудейский образ будущего, архетипы, коллективные представления.*

Petrova R. A.,

*graduate student of the department of philosophy and cultural studies,
Orel State University named after I.S. Turgenev*

Archetypes in the Judaic image of the future F. Polak

This article is devoted to the analysis of the Judaic image of the future by F.Polak and the identification of archetypes in it that reflect collective ideas and influence on the formation of subsequent images of the future. The discovery of these archetypes provides a new opportunity to reconsider the "spiritual primordial forms" of collective thinking in the light of modern social and political projects.

Keywords: *Judaic image of the future, archetypes, collective representations.*

Введение

Образ будущего является уникальным источником анализа коллективных представлений, в которых отражаются не только социальные ожидания, чаяния, мечты, приоритеты, но и формируется определенный горизонт мироощущения

общества по отношению к будущему. Голландский исследователь Ф. Полак в своей ключевой работе «The image of the future» (Образ будущего) анализирует масштабные западноевропейские образы будущего, повлиявшие на всю мировую культуру: древние, греческие, персидские, израильские, христианские, средневековые, ренессансные и другие. Описывая их, автор сосредотачивает своё внимание на динамике коллективных универсалий и ценностных архетипических доминант, которые господствуют в определённый исторический период и варьируются в зависимости от социокультурных особенностей общества. Особенный интерес вызывает иудейский образ будущего, рассмотренный Ф. Полаком как эвристически значимый не только для последующих образов, но и для форсайт-моделей последних десятилетий.

Объектом исследования данной статьи является иудейский образ будущего, выделенный Ф. Полаком. Предметом рассмотрения являются архетипы, присутствующие в этом образе. Целью исследования является выделение конкретных архетипов в иудейском образе будущего. Их конфигурация в качестве структурной детерминанты в образе будущего позволяет произвести более глубокий анализ тех ожиданий, представлений и надежд, которые носят вневременной и устойчивый характер.

Основным материалом для нашего исследования послужила книга Ф.Полака «Образ будущего». Автор является одним из первых, кто проанализировал иудейский образ будущего в исторической перспективе и выделил в нём фундаментальные идеи, эксплицитно повлиявшие на формирование дальнейших представлений о будущем. Герменевтический и структурно-семиотический методы позволяют выделить архетипические концепты в иудейском образе будущего Ф. Полака, а также охватить широкий спектр вариативной интерпретации архетипов в пространстве культуры. Работы К.Юнга мы используем в качестве методологического основания в процессе выделения архетипов.

Важно отметить, что работа «Образ будущего» Ф. Полака не переведена на русский язык и нами был осуществлен перевод текста. Данное исследование позволит русскоязычному читателю не только познакомиться с иудейским образом будущего, но и оценить эффективность выделения архетипических паттернов в исторической перспективе.

Израильский образ будущего Ф. Полака

Анализируя проповеди еврейских пророков о конечном смысле существования, Ф.Полак указывает, что иудейский образ будущего формируется, исходя из двух особенностей: изначального *утопического характера* иудейского образа грядущего и последующего *движения мысли в ключе апокалиптической рефлексии* [Polak, 1973]. Эти особенности отражаются в ранней иудейской апокалиптике. Ф.Полак, анализируя книги пророков Амоса, Иеремии, Даниила, Иезекииля и комплекс проповедей в период ветхозаветного профетизма – IX – VII веков до нашей эры, предпринял сначала попытку проследить динамику утопических элементов. Выделяя общие черты, автор схематично выстраивает образ будущего иудеев:

Сигнификаторы	Утопические элементы
<i>Мир как он есть</i>	Земля Обетованная. Золотой Век. Ожидание рая на земле, который можно качественно описать («она текла молоком и медом») и географически расположить.
<i>Мир, каким Он Будет Переделан</i>	Трансформация мира, обновление земли через акт спасения. Возобновление «потерянного рая» в лице восстановленного Израиля. Совершенно «Иной мир».
<i>Мир Израиля</i>	Расцвет Израиля, восстановление домов Иакова и Давида, Сиона и Иерусалима. Осознание всеми богоизбранности еврейского народа (произойдет «увекочение имени и расы»). Прежде гонимый, Израиль будет превознесен, станет «центром вселенной», «светом маяка».
<i>Мир Здесь и Сейчас</i>	«Грядет день!», ощущение свершающейся эсхатологии в актуальном моменте.
<i>Мир человека</i>	Ответственность за судьбу прошлых поколений, обретение спасения через обращение и покаяние. Функция пророка – призывать к праведной жизни.

Мы видим, что образ будущего, представленный в ранней иудейской апокалиптике неотделим от переосмысления политической судьбы еврейского народа. Угнетение в Египте, Вавилонское пленение и разрушение Первого Храма связали евреев непреходящей общностью страданий и тотальной ответственностью за нечестие предыдущих поколений. По мнению Ф. Полака, иудеи осмысливали будущее подобно агностику: посмертные представления нередко развивались в «земной перспективе», а Обетованная земля становилась частью еврейского государства [Polak, 1973: 42-44]. Так, «Новая эпоха», провозглашавшая телесное воскресение и политическую автономию израильской земли, должна была наступить не в космической, но исторической реальности, что, по мнению М. Элиаде и А. Б. Сомова, свидетельствует об отголосках персидских верований («фрашо кэрэти» – обновление мира) и эллинистического аристократизма [Элиаде, 2002; Сомов, 2020]. Проекция идеального государства и предвосхищение абсолютной теократии характеризуются Ф.Полаком как основные тенденции утопического образа будущего иудеев.

Ф. Полак считает, что постепенный поворот к апокалиптической рефлексии в иудейском образе будущего начинается с процесса «трансценденции» утопических элементов (перехода от знака к символу, от тела к духу). Это можно проследить в Книге пророка Иезекииля и пророка Исаии (и Второисаии). Тривиальный рай Израиля превращается в «Духовное царство»: земные блага становятся второстепенными, а «чистота духа» является

мерилом, через которое доступно постижение Земли Обетованной. Коллективная судьба иудеев выходит за пространственные и временные пределы Израиля, а спасение касается теперь каждого, в том числе и язычников. Ключевую роль в таком переходе от утопии к эсхатологии играет глобальное переосмысление проблемы *теодицеи*. Страдания и угнетенность являются уже не следствием нечестия и беззаконий, а, по словам Ф. Полака, «частью предвыборной кампании к грядущему спасению» [Polak, 1973: 41].

Обращаясь к Ветхому Завету, к более ранней книге пророка Амоса (VIII век до нашей эры), мы видим, как Яхве обличает социальную несправедливость и не щадит будущий исход Израиля за совершенные преступления: «насилием и грабежом собирают сокровища в чертоги свои» [Ам: 3:10], «поистине во веки не забуду ни одного из дел их» [Ам: 8:7], «воздвигну народ против вас, дом Израилев» [Ам: 6:14]. Несмотря на то что провозглашается ответственность всего народа за грехи отдельных людей, проблема страдания всё же остается неразрешимой, когда праведники бедствуют, а злонравные живут в изобилии. Чуть позднее, в первой и второй части книги пророка Исаии (VIII-VII века до нашей эры), уже не только увеличивается презрение ко всем греховным человеческим устремлениям: «грядет день Господа на все гордое и высокомерное» [Ис: 2:12], но и во всей полноте раскрывается образ праведника: «Он истязуем был, но страдал добровольно» [Ис: 53:7], «Посему Я дам Ему часть между великими» [Ис: 53:12]. Таким образом, формируется новый виток в проблеме теодицеи: страдания и уничтожения могут быть даны не только за совершаемые беззакония, но служить определенной ступенью для достижения будущего спасения. Именно с этой целью, как указывает Ф.Полак, Исаия представляет образ страдающего праведника, который гоним людьми и любим Яхве.

Отныне в образ будущего вплетается идея «заместительного страдания», которая окончательно осуществляет переход из утопического в эсхатологический образ будущего иудеев. Если Израиль должен стать духовным пристанищем для всего мира, то «Обетованный рай», являвшийся ранее прерогативой Израиля во главе с «национальным богом», теперь выходит за рамки конкретного пространства и времени. Посмертные представления об обретении спасения касаются теперь не только иудеев, но всех живущих в праведности: тогда и сын не понесет вины отца [Ис: 18:20], и беззаконник, если обратится от грехов, жив будет [Ис: 18:21]. Таким образом, Иегова, как указывает Ф.Полак, из племенного Бога вырастает в Бога человеческого [Polak, 1973].

Эта особенность во многом трансформировала мессианское мышление иудеев и проложила путь от образа земного царя к образу духовного царства во главе с Мессией. Уже в книге пророка Даниила (а далее в межзаветных апокрифах: книги Еноха, книга Юбилеев) предвосхищается приход Сына Человеческого, «надмирной Премудрости во плоти» после падения четырех царств (Ассирии, Вавилона, Персии и Сирии). Помазанник Иеговы, ранее воспринимаемый исключительно как земной правитель из династии Давида

постепенно обретает сверхчеловеческие черты и, по мнению Ф. Полака, освобождается от «царской хватки», «костылей расовых представлений» [Polak, 1973: 46-47]. По мнению библеиста А. А. Алексеева, приход вселенского Мессии для иудеев ставил под вопрос национальную самобытность и богоизбранность еврейского народа [Алексеев, 2007].

Философ С. Н. Булгаков в работе «Апокалиптика и социализм» указывает, что слияние мессианизма с идеями иудейского национализма в полной мере реализуется в хилиастической концепции (Тысячелетнее царство Христа). Хилиазм, по мнению автора, выражает некий идеал, достигаемый в контексте исторического процесса, видимую перспективу, направленную в будущее. Поэтому можно говорить о существовании не только религиозного, но и философского, культурного хилиазма [Булгаков, 1993: 387-388]. Иудейский же хилиазм воплощает совокупность земных упований и политических надежд, являя сочетание религиозного гения (веры в богоизбранность) и идею прогресса (окончательная победа над злом, восстановление Израиля). Вместе с тем, указывает С. Н. Булгаков, иудейская апокалиптика поместила хилиазм в трагичные эсхатологические образы, облекая их «слишком человеческим содержанием» [Булгаков, 1993: 394].

В хилиастическом образе, возникшем в рамках христианской эсхатологии, Ф. Полак видел «промежуточную стадию» между утопией и эсхатологией. С одной стороны, в ожиданиях «Золотого Века» сохраняется сила утопических чаяний ветхозаветных пророков в достижении «исторического чуда»: времени благоденствия, рая в эмпирической реальности. С другой стороны, как указывает Ф. Полак, рождение Новой эпохи сопровождается эсхатологическим фатумом, привносящим элементы детерминизма (например, сон Навуходоносора о падении царств) [Polak, 1973: 48]. Заранее предопределено и неизбежное наступление апокалиптических событий: дней скорби, землетрясений, гибели и так далее

По мнению Ф. Полака, продолжая апокалиптическую традицию, одно из направлений иудейского мистицизма – учение каббалы (XIII век), а также хасидизм (XVIII век) будут содержать элементы «живого» образа будущего иудеев. Преломляясь через космологию и числовой символизм, будущее определяется внутренними намерениями каждого человека познать «Иной мир» (Дерево Сефирот). Постигание степеней (эманаций) осуществляется через стремление к подобию Творца посредством совершения благих дел и проведения медитативных практик.

Архетипические сюжеты как исследовательская установка

Прежде чем мы приступим к выделению архетипических сюжетов в образе будущего Ф.Полака, стоит сказать, что в историко-философской мысли архетипы (греч. ἀρχή-начало и τύπος-отпечаток, форма) обладают широким спектром значения. Эйдическое понимание архетипов как универсальных констант, вечных идей, предшествующих вещам в чувственном и изменчивом мире, было заложено Платоном. Интерпретация архетипа как духовной первоосновы, «прообраза», отсылающего к божественному началу, была

представлена в мистико-религиозной философии (Филон Александрийский, Августин Блаженный). Позднее архетип определялся как врожденная категория разума (Р. Декарт), априорная форма мышления (И. Кант). Социологи французской школы (Э. Дюркгейм, М. Мосс), анализирующие коллективные представления, санкционирующие жизнь общества, значительно расширили диапазон значения архетипа. Э. Дюркгейм указывал, что повторение устойчивых сюжетов (архетипов) в процессе соблюдения традиций, проведения обрядов, а также способность коллективного сознания наделять особыми сакральными силами объекты (символы-эмблемы), обеспечивают прочность социальных чувств и составляют основу коллективной жизни [Дюркгейм, 2018].

Определение архетипов как основополагающих форм коллективного бессознательного было обосновано швейцарским психологом К. Юнгом. В работе «Структура и динамика психического» К. Юнг указывает, что архетипы есть *коллективные феномены*, устойчивые схемы сознания, которые воспроизводятся родовым опытом человечества, обладая мощным импульсом (содержат эмоции, ассоциации, фантазии, страхи). Архетипы могут символизировать типические жизненные ситуации: становления и индивидуации личности, опыт младенчества и материнства, трансформации, переживания угрозы и тому подобное. Богатые эмоциональные образы, указывает К. Юнг, возвысили группу когнитивных паттернов до статуса основных регулятивных принципов религиозной, социальной и политической жизни, что привело к бессознательному признанию их огромной психической силы и власти [Юнг, 2021]. Архетипы также являются априорной формой интуиции, упорядочивающие представления и формирующие способы восприятия действительности, образуя сумму впечатлений на протяжении веков.

Культурологами Э. Кассирером, К. Леви-Строссом, Ю. М. Лотманом и другие. закладывается структуралистский анализ архетипов как феноменов культуры, фиксирующих архетипические образцы в информационно-знаковой системе: языке, мифах, символах. Согласно М. Элиаде, благодаря повторению архетипических образов в пространстве культуры человечество через «акт творения» воспроизводит мифологическую эпоху, как бы окунается в сакральное время [Элиаде, 2020]. Архетип является сакральным образом, «небесным паттерном», манифестация/иерофания (явленность священного) которого, по мнению автора, является необходимой потребностью человека в переживании нуминозного опыта. Архетипическую основу содержат не только ритуалы, обряды, культурные традиции, но и политические церемонии, мирские торжества, современные культы «экранных персонажей», героический эпос и тому подобное.

В современном дискурсе смысловое значение архетипических образов относительно будущего многообразно. Архетип сравнивается с повторяющимся «социальным мифом» (А. В. Квакин) или «ориентиром общественного сознания» (Н. К. Матросова), воспроизводящим универсальные ментальные

установки общества. Историко-культурная обусловленность архетипа позволяет характеризовать его по отношению к будущему как «стереотип/код» (О. Н. Капелько, Л. В. Борисова), который фиксирует этнокультурные особенности народа, этноса, социальной группы. В сценарном подходе (Г. Кан, Э. Винер) архетипы выступают как «индикаторы» коллективных представлений, представляющие альтернативные варианты будущего в процессе стратегического планирования.

Мы предполагаем, что архетипы в образе будущего являются основой коллективных представлений, которые транслируют парадигмальные образцы/модели, образуя «исходный трафарет» той или иной ситуации. В образах будущего они могут присутствовать в качестве политических, экономических и культурных архетипических нарративов: например, символические образы «прогресса/возрождения», «хаоса и неопределенности», «утраченного рая», «конца света» и другие. Обладая типологической структурой, трансформируясь сквозь поколения, архетипы содержат устойчивые универсалии бытия, древнейшие «архе»-образы. Например, мощный образ коммунистического мира, по мнению К. Юнга, содержит в себе многовековой архетипический образ Золотого Века: веру в незыблемые человеческие права, справедливость, благосостояние государства [Юнг, 1991]. В этом аспекте, мы можем сказать, что архетипы функционируют как ретроспективные или «памятные» образы, содержащие вечные, вневременные ценностные установки и символы культуры.

Архетипические сюжеты нередко зарождаются в стрессовой ситуации, как защитная реакция, ответ на вызов воздействующих стимулов (А. Тоинби) и как «триггеры» общественного недовольства (М. Элиаде). Возникая как «спасительная идея» (К. Юнг сравнивал это состояние с внезапным просветлением [Юнг, 1991]), архетипы по отношению к будущему выполняют свою компенсаторную и прогностическую функцию. Архетипы нивелируют возникающую растерянность перед неопределенностью грядущих событий, фиксируют коллективные ожидания, адаптируя образ будущего под исторические условия. Таким образом, архетипический подход как методологическая установка в исследовании образа будущего позволяет проанализировать возникающие коллективные представления в динамике социальных изменений.

Архетипы, присутствующие в иудейском образе будущего

Как указывает Ф. Полак, через понимание основных идейных концептов, пронизывающих древние еврейские представления о грядущем, мы сможем осознать свой собственный, современный образ будущего [Polak, 1973: 39]. Поэтому иудейские ожидания (обновление царской власти, возрождение «Новой земли», искупление) мы охарактеризуем как *эйдические вертикали*, которые служат основой для формирования дальнейших образов. Выстраивая «систему координат» ценностных установок в коллективных представлениях, иудейские архетипические сюжеты могут направлять общество к формированию желаемого образа будущего.

По мнению Ф. Полака, заключенный договор между Иеговой и Ноем напоминает взаимообязывающий бартерный контракт, служащий гарантией спасения Израиля в обмен на веру и исполнение законов, изложенных в Торе. Но автор подмечает, что такой пакт имеет метафизическое, «*Иное*» измерение. Он реализует мощный образ самоопределения исторической судьбы под божественным покровительством и закладывает архетипическую основу «*Иных отношений*», то есть священных\сакральных [Polak, 1973: 40-41]. В этом архетипическом сюжете раскрывается образ Бога как автономной превосходящей силы, господствующей и довлеющей над индивидом, но дающей ему возможность посредством взаимодействия с ней обрести свою целостность. Через такую диалектическую связь между Богом и человеком, по мнению К. Юнга, последним обретается «самость». «Самость» является архетипом, выступающим как «управитель» коллективного бессознательного, который сподвигает преодолевать инстинктивную природу через стремление к божественным вершинам, к полноте коллективного бытия, к созиданию во внешнем мире своей внутренней силы [Юнг, 2008]. Закрепляясь в коллективных представлениях, архетипический мотив «*Иных отношений*», по мнению Ф. Полака, раскрывает уникальную значимость (богоизбранность) иудеев как носителей божественной и пророческой миссии.

На наш взгляд, такие коллективные представления, выражающие трансцендентную установку цивилизационной идентичности через осмысление богоизбранности, формируют в других образах будущего архетип «*божественной политики*», транслирующий гармоничное соответствие социально-политического устройства космическому миропорядку, трансцендентному первообразу. В образе будущего данный архетип закладывает историософский смысл понимания государственной власти и реализации обществом своей исключительной миссии, предназначения. В основу построения такого Царства, реализующего онтологическое единство человеческого и божественного, как указывает Н. А. Бердяев, кладется мессианское сознание, истоком которого являются религиозные чаяния еврейского народа [Бердяев, 2023].

Доминанта «особого пути» развития общества в общемировом пространстве отражалась на протяжении многих веков: в византийском образе «Москва-Третий Рим» и его дальнейшей архетипизации, в провиденциалистских интенциях русского мессианизма (А. С. Хомяков, Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев и другие.), в политической теологии (К. Шмит) и тому подобное. Такие ретроспективные элементы становятся основой различных современных идеологических объединений (например, проекты «Имперского будущего» Изборского клуба, Двухглавого Орла), а также политических мифологем «Русь-новый Израиль» (Н. И. Ефимов, А. Б. Конотоп).

Другим, связанным с предыдущим, а в современном дискурсе политически тиражируемым, универсальным архетипом в иудейском образе будущего является архетип «*земля Обетованная*», раскрывающийся в еврейской утопии. Его особенными чертами является земной, а не

метафизический характер (как, например, «Царство небесное» в христианском образе будущего), что дает позитивную надежду на наступление «века всеобщего довольства» («Нового Сиона»). Образ «земли» с древнейших времен представлял особую ценность, т.к. она была не только объектом ожидания (рождающая долгожданные плоды), но и символизировала образы посястороннего мира, женского начала, племени и рода и так далее

Образ «земли Обетованной» в силу своей идейной неразрывности с социально-политическими ориентациями является архетипичным в историко-философской мысли. Подкрепленный хилиастическими ожиданиями иудейский архетипический мотив будет воплощен в феодально-теократическом идеале Иохима Флорского (Г. В. Гриненко), в социалистических проповедях Т.Мюнцера (А. Штекли). В Средневековом образе будущего ожидание «Небесного града» будет в руках мирской власти церковных объединений. Теоретики эпохи Просвещения Т. Мор, Ф. Бэкон и Т. Кампанелла, вдохновляясь иудейскими и греческими образами, создали конструктивные образы социальной утопии, которые, как указывает Ф. Полак, превращают хилиастические ожидания в позитивный общественный идеал и энергию непрестанной борьбы за своё будущее [Polak, 1973]. Архетип «земли Обетованной» в исходном, иудейском виде ещё будет присутствовать у С. Готта в его английской утопии «Новый Иерусалим», посвященной возрождению «Священного града» после английской революции.

Марксистский образ будущего, по мнению Ф. Полака, также вмещал в себя элементы иудейской утопии, облекая компоненты религиозного опыта в светскую форму [Polak, 1973: 122]. С. Н. Булгаков указывал, что иудейский богоизбранный народ заменился в социалистических воззрениях на пролетариат, а в его теоретических основах лежит древняя вера в земной рай. Иудейский хилиазм сравнивался автором с фениксом, видевшем многовековую историю и возрождающимся в разных обликах: в социальных утопиях эпохи Возрождения, во французском демократизме XVIII века [Булгаков, 1993]. Таким образом, в процессе построения коммунистического общества укреплялись метафорические образы, имеющие сакральное содержание (А. Н. Лукин): утерянного и обретенного рая, крушения капитализма и восстания угнетенных.

Если мы обратимся к современным исследованиям, то увидим, что многие усматривали в утопических элементах ветхозаветной мысли об «Иной земле» не только теоретическую основу миллениаризма (О. В. Кузнецов), но и устойчивые архетипические сюжеты «мировой державы» (М. В. Филатов), «абсолютной теократии» (В. А. Гуторов), «мессианского царства на земле» (А. Тодиев).

Стоит также отметить, что образ «земли Обетованной» является преобразованным архетипом «земли-матери», выделенным К. Юнгом. В современных социально-политических образах будущего России этот архетип входит в число базовых национальных архетипов и является культурным символом России (Н. Ю. Замятина), выражающим трепетное отношение к

производству («земля-кормилица»), труду и ответственность за сохранение ресурсов Родины (Е. И. Сильнова, Ю. В. Филлипов, И. Н. Кольцова). В рамках имиджевой политики современной России, архетип «земли-матери» нередко обыгрывается слоганом-девизом: «Россия – страна уникальных ресурсов и возможностей!», а также слоганами, акцентирующими внимание на инвестиционном потенциале природных особенностей отдельных регионов РФ («Сургут – нефтедобывающая столица России», «Новый Уренгой – газодобывающая столица России»).

Сама мифологема «Мать сыра-земля» прочно укоренилась в образах будущего, транслирующих идею национальной идентичности и позволяющих рассматривать государство как «геосоциальный организм» (Ю. И. Семенов), наряду с патриотическим архетипом-символом «Родина-Мать» (Е. Постникова). В этом аспекте не будет лишним упомянуть концепцию соединения национально-гражданских и этнически-территориальных принципов с основами православного учения, обоснованную во втором положении официального документа, принятого на Архиерейском соборе РПЦ «Церковь и нация» [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, 2018]. Она базируется на идее создания в будущем единой «национальной христианской культуры», объединяющей и постулирующей такие понятия, как: укрепление народного самосознания, усиление патриотизма, признание Вселенского характера Церкви, любви к земному отечеству.

В иудейском образе будущего «земля Обетованная» обретается после апокалиптических катастроф, духовной трансформации и последующего обновления мира. Этот символ «перехода», качественного скачка (от утопии к эсхатологии через новое осмысление «теодицеи»), выражается через классический архетип трансформации («смерть/возрождение», «хаос/космос»), несущий в себе силу преобразования и борьбы жизненных сил.

Особый оттенок иудейским представлениям о будущем задает архетипичный образ *пророка-прорицателя* как носителя эзотерического знания, логоса как божественного откровения. Он не только транслирует образ будущего, но и непосредственно влияет на него. По замечанию отечественного исследователя М. И. Рижского, израильские пророки (евр. «наби»), которые ранее назывались «прозорливцами» или «видящими», очень активно участвовали в политической жизни, становясь царскими советниками и всячески способствуя воплощению идеи государственности [Рижский, 1987].

В лице пророка персонифицируется божественная премудрость – «*hokma*» (М. Элиаде), но, в отличие от греческого человека – «зрителя на мировой арене», иудейский пророк, описанный Ф.Полаком, преимущественно «вестник-слушатель». Он не только внимающий и исполняющий, но и «меняющий» («*революционер*», как называет его автор [Polak, 1973]), призывающий к праведной жизни, ко спасению. Благодаря пророку, концепция хаотичной и произвольной судьбы заменяется на осознание ответственности за выполнение Закона, от которого будет зависеть будущее. Функция пророка во

многим совпадает с образом мудреца, который в различных образах будущего олицетворяет архетипический сюжет «правдоискательства» (М. Г. Иванова), как стремления к абсолютной, священной, «надмирной» истине.

В отличие от греческой культуры, где главенствовали целые пантеоны земных богов с масштабным процессом теогонии, Бог Израиля характеризуется Ф.Полаком как таинственный и одинокий, «Бог без образа» (то есть неосязаемый, непостижимый). Но, несмотря на метафизические очертания, автор сравнивает Иегову с мужественным воином: «Вначале Яхве, – пишет Ф. Полак, – был в некотором отношении чем-то вроде племенного царя... Военный защитник, он разбил свою палатку со своим племенем, как любой командир на поле битвы, и знал, как использовать силы природы против врага, когда безопасность его народа была под угрозой» [Polak, 1973].

Именно такой Бог является ключевой фигурой для еврейского образа будущего, незримо ведущий свой народ подобно полководцу к заповедуемой цели: Земли Обетованной и национальной славы иудеев. К. Г. Юнг в работе «Ответ Иову» характеризовал Яхве как «жестокое гонителя» и одновременно «помощника», в котором сочетаются дуальные качества, рождающие мощный динамизм его величия и могущества: сочетание бессердечности и сострадания, гневливости и жалостливости [Юнг, 2020]. К. Юнг указывал на то, что в лице Яхве происходит ассимиляция архетипических образов «вождя» и «воина», которые являются символическими формами архетипа «самости».

Ветхозаветная мысль легитимизировала сакральную власть царей и пророков в контексте исторического времени. Как указывает Ф. Полак, Израиль испытывал горькое разочарование от царей дома Давида, но каждый раз продолжал ожидать царя, «правление которого в праведности» [Polak, 1973]. На этом основании мы можем выделить ещё один архетипический образ «сакрального суверена», в котором находит своё выражение идеализированный (и «священный») образ «вождя» и «монарха-царя» как «наместника Бога». Как указывал С.Н. Булгаков, в самой царской власти можно увидеть мистико-религиозный оттенок, а людям по природе свойственна способность повиноваться и управлять. Христианские монархи видели и иудейской теократии и ветхозаветных царях прообраз своей власти [Булгаков, 1994].

Относительно образов будущего современной России, идея общественного лидера, вызывающего чувство сакрального благоговения и восторга, определяется как мифологема коллективного сознания, архетипический образ, который воплощает устойчивые паттерны: «лидерства/правления» (М. Ю. Ананченко), «справедливого властителя» (С. А. Шомова), «героя-защитника Отечества» (И. А. Василенко). Обретает популярность подход рассмотрения образа харизматичного политического руководителя через управленческие архетипы-модели поведения: «сильный герой», «могущественный отец», «долгожданный спаситель», «невозмутимый царь» (О. Нойберг и Й. Штайнер). Ассимиляция архетипов приводит к эффекту сочетания дуальных качеств (например, жестокость и милосердие), что является почвой для формирования сакрального образа суверена. В этом

аспекте, К. Юнг указывал, что сочетающие в себе полярные черты анимы и анимуса, носители мудрости и воли, представляющие знаковые фигуры вождя, жреца, правителя (или «мана-личности»), являются двигателями общества, выразителями коллективного бессознательного, за которыми прерогатива совершать особенные поступки [Юнг, 2010]. В образе будущего архетип «сакрального суверена» направлен на сохранение священного авторитета власти, в перспективе гарантируя эффективное управление и проведение внутренней и внешней политики.

Выводы

В рамках иудейского образа будущего, проанализированного Ф. Полаком, мы выделили такие архетипы, как: «божественная полития», «земля Обетованная», «пророк-прорицатель», «сакральный суверен». Они обретают свою уникальную значимость посредством отражения в коллективном мышлении в качестве вневременной, эйдической доминанты, выступая одновременно как феноменологические структуры, вмещающие многообразие культурных традиций конкретного этноса. Их регулятивная и прогностическая сила заключается в том, что, преломляясь через призму многовекового опыта, выделенные нами архетипы в иудейском образе будущего сохраняют свою ценностную идентичность и задают вектор для формирования последующих образов будущего.

Список литературы

Алексеев, 2007 – Алексеев А. А. Мессианская эсхатология в междузаветный период и в Новом Завете // Богословская конференция РПЦ. Эсхатологическое учение Церкви. М.: Синодальная Богословская Комиссия. 2007. 138-160 С.

Бердяев, 2023 – Бердяев Н. А. Судьба России. Издательство: АСТ, 2023. 384 с.

Булгаков, 1993 – Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм. Религиозно-философские параллели. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 368–435.

Булгаков, 1994 – Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Дюркгейм, 2018 – Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, пер.с франц. В. В. Земсковой, под ред. Д. Ю. Куракина. 2018. 808 с.

Основы социальной концепции – Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Основы учения Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. 176 с.

Рижский, 1987 – Рижский М. И. Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Политиздат, 1987.

Сомов, 2020 – Сомов А. Б. Апокалиптика и представления о посмертной участи в раннем иудаизме и в Новом завете. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020. 108 с.

Элиаде, 2002 – Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. В 3 томах. Т. 2. М.: Академический проспект, 2002. 512 с.

Элиаде, 2000 – Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. С. 23 – 122.

Элиаде, 2019 – Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Академический проспект, 2000. 254 с.

Юнг, 1991 – Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 160 с.

Юнг, 2008 – Юнг К. Г. Символы трансформации. М.: АСТ, 2008. 731 с.

Юнг, 2021 – Юнг К. Г. Структура и динамика психического. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2021. 600 с.

Юнг, 2020 – Юнг К. Г. Ответ Иову. М.: Канон, 2020. 352 с.

Юнг, 2010 – Юнг К. Г. Очерки по психологии бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010. 352 с.

Polak, 1973 – Polak F. The image of the future (E. Boulding, Trans.) Amsterdam: Elsevier, 1973.

УДК 801.73

Зубова М. В.,

кандидат философских наук,

доцент кафедры логики, философии и методологии науки,

Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева

Знаковая природа философского текста

DOI: 10.33979/2587-7534-2024-2-32-43

В статье рассмотрены основные аспекты знаковой природы текста в философском творчестве. Исследована семантика и прагматика философского текста в их взаимосвязи. Проанализировано соотношение коммуникативных действий автора и адресата в процессе создания смыслового поля философского текста. Рассмотрена речемыслительная деятельность автора философского текста и основополагающие её компоненты. Выявлено, что философский текст не может быть сведен только к знаковой системе, воспринимаемой адресатом: текст всегда помещен в определенный социально-культурный контекст.

Ключевые слова: *философский текст, знак, автор, адресат, семантика философского текста, коммуникативная деятельность, референтность философского текста, форма и содержание философского текста.*