

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.С. Вевюрко

«Дух еврейской поэзии» Гердера и судьба европейского ориентализма

Илья Сергеевич Вевюрко – канд. филос. наук, ст. препод. кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; ст. препод. кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ, Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы 1; e-mail: vevurka@mail.ru

Книга Иоганна Готфрида Гердера «Vom Geist der Ebräischen Poesie» (1782–1783 гг.) представляет собой одну из первых в Европе попыток осмысления грамматического строя и стиля библейской речи. Эта книга имеет несомненное значение не только с точки зрения истории западной мысли о Ветхом Завете, древних евреях, Ближнем Востоке и архаической поэзии, но и для истории религиоведения и теологии. Статья предвзывает публикацию первого диалога из более чем 800-страничной книги Гердера. В статье установлена связь отношения к Ветхому Завету и к древнееврейскому языку в западной мысли; показано, что Гердера можно считать ранним критиком ориентализма – конструирования «Востока» как «другого» Европы, на фоне которого выявляется ее собственная нормативность и экстраординарность, – не отнимая у этого мыслителя присущего ему чуткого внимания к различиям между народами, выражающимся в особенностях их языков. Продемонстрировано, что стратегия критики ориентализма как предрассудка, в которой Гердер выступает как продолжатель культурной антропологии Вико, позволяет ему защищать перед лицом классицистской эстетики достоинство Ветхого Завета, что сопрягается также с критикой определенных настроений Просвещения. В то же время, верный своей просветительско-романтической программе, Гердер оценивает библейский слог как проявление эмоционального, непосредственно-выразительного сознания, не уделяя должного внимания полисемантзму и интертекстуальности священного текста. Так дает о себе знать своеобразная философия религии Гердера, который в отличие от Вико старается полностью заключить провидение в рамки естественных процессов, не оставляя места для уникальных и единичных событий (чудес), направляющих ход истории в традиционном провиденциализме.

Ключевые слова: Гердер, ориентализм, Библия, иврит, поэзия, Просвещение, классицизм, романтизм

Ссылка для цитирования: Вевюрко И.С. «Дух еврейской поэзии» Гердера и судьба европейского ориентализма // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2019. Т. 3. № 2. С. 116–128.

Ориентализмом на языке постколониальной эпохи, в принципе, может быть названо что угодно¹. Достаточно указать на то, что под этим словом подразумевают как пренебрежительное отношение к Востоку, так и очарованное желание подражать ему. Существо данного понятия образует не то или иное отношение к Востоку, но идея «Востока» как таковая, представляющая собой лишь проекцию «Запада», т. е. прежде всего Европы, на своего исторического Другого. «Восток» стал «Востоком» только по воле «Запада»², что не отменяет, разумеется, отличия христианской (и постхристианской) цивилизации, с ее *догматической* целеустремленностью в линейной модели времени [Ракитянский, 2010], от других цивилизаций древней, классической, средневековой и колониальной эпох. На условность этого отличия в антропологическом и культурном плане никогда не уставали указывать более или менее скептические умы в Европе: можно вспомнить пример Юма, который отмечает в своей «Естественной истории религии» потрясение, испытанное капуцинами при виде тунисского посланника и *vice versa*, или Свифта, с иронией обыгрывающего зеркальность мнимо несопоставимых культур в фантастических путешествиях Гулливера. Но самый решительный (хотя и с отложенными последствиями) удар по предрассудкам еще неокрепшего «ориентализма» в Европе нанес Джамбаттиста Вико, в год смерти которого (1744) родился И. Г. Гердер.

Вико впервые создал целостную рациональную теорию культурной эволюции, на фоне которой любые обобщающие, выходящие за рамки исторической конкретики утверждения о различиях между культурами, а тем более *природа*ми наций оказываются лишены смысла. Одновременно он поставил под сомнение и превосходство в опережающем эволюционном развитии: модель этого развития, предложенная им, представляет собой замкнутый круг, единственное назначение которого (провиденциальное, как утверждал Вико) состоит в том, чтобы выводить народы из дикого состояния замкнутости, тем самым открывая их для проповеди Евангелия. Поэтому все преимущества той или иной стадии развития относительны; они вызваны теми же внутренними причинами, связанными с несовершенством падшей человеческой природы, по которым расцвет сменяется упадком, а достигнутая утонченность возвращается к первобытной грубости. Так Вико сопрягает учение о развитии

¹ Сам термин возник в комментарии Дж. Спенса (1699–1768) на поэмы Гомера: предполагалось, что некоторые обороты у древнегреческого поэта заимствованы из семитских языков. См.: [Kalmar, 2016, p. 60]. Позднее «ориенталистами» также называли (как и до сих пор называют в ряде языков Европы) ученых-востоковедов.

² Согласно Эдварду Вади Саиду, опубликовавшему в 1978 г. знаменитую книгу «Ориентализм» и «сделавшему» данное понятие в его нынешнем смысле, при помощи «ориентализма» как совокупности подходов и дисциплин Запад колониальной эпохи не только *управлял* Востоком, но во многом и *создавал* его.

с учением о возвращении, что позволяет ему утверждать наибольшую долговечность *первых* вещей, всегда сохраняющихся после очередного цикла расцвета и деградации.

Эта общая точка зрения имеет особую экспликацию в его учении о языке. С одной стороны, в языкознании Вико строгий эволюционист; с другой стороны – он считает ранние стадии развития языка источником наиболее благородных сторон его природы. «Ведь в самом существе оснований заключается то, что с них первых начинаются и в них последних кончаются вещи» [Вико, 2018, с. 633]. Сакраментальный вопрос о том, какой из языков человечества должен считаться первоначальным, для него заранее снят. «Если несомненно, что народы вследствие различия климатов получили различную природу, чем было вызвано множество различных обычаев, то их различная природа и обычаи породили столько же различных языков» [Там же, с. 258]. Но на том уровне, на котором нациям присуща «общая природа», им присущ и «умственный словарь, указывающий происхождение всех различно артикулированных языков» [Там же, с. 135], а потому также «необходимо, чтобы в природе человеческих вещей существовал некий умственный язык, общий для всех наций» [Там же, с. 139]. Он, по Вико, представлен *самими вещами* в первобытном мышлении человека. Поскольку в нем «сказать» не отличается от «указать», артикулированная речь не старше письма (оно начинается с эмблем, «иероглифов»). При попытке же говорить о том, чего нет в наличии, первобытный язык превращается в язык уподоблений, метафор. Отсюда Вико выводит «всеобщее основание этимологии всех языков: в них значения слов взяты у тел и телесных свойств и перенесены на предметы ума и души» [Там же, с. 154]. Отсюда же вытекает и правило, согласно которому «этимология туземных языков является историей вещей, обозначаемых этими словами» [Там же, с. 56].

Уровень развития языка отражает, по Вико, уровень развития мышления; они взаимно зависят друг от друга. Для ранней стадии характерно «мышление поэтическими характерами», которые и составляют универсалии первобытной мысли [Там же, с. 70]. Соответственно, Вико утверждает, что «все первые народы были поэтами» [Там же, с. 275]. Многократное обоснование этого тезиса побуждает его начать «опровергать две следующие общие ошибки грамматиков: будто язык прозаиков – подлинный язык, неподлинный же – язык поэтов, и будто сначала говорили прозой, потом – стихами» [Там же, с. 231]. В свою очередь, из открытия первобытной сущности поэтической речи вытекает, что «простонародные чувства и... простонародные нравы дают подлинный материал поэтам... поэтически-возвышенное всегда должно быть едино с народным» [Там же, с. 486, 499]. Поэзия, таким образом, противится эволюции, которая в области мысли представляет собой неуклонное усиление начал рефлексии. Это сопротивление вполне оправданно, так как «правильное чувство ценнее всякой утонченной рефлексии» [Там же, с. 434, прим.]. Более того, избыток рефлексии ведет к новому варварству, делая людей «такими бесчеловечными зверями, какими сами они не могли стать под влиянием первого варварства чувств» [Там же, с. 644]. Собственно, это и есть разрушение общества, после которого все начинается сначала, и «варварство чувств» снова занимает свое законное место у истоков – там, где ренессансная мысль, атмосфера

которой еще не выветрилась в Италии времен Вико, ошибочно полагала эзотерическую мудрость Адама, Еноха и Гермеса.

Насколько Вико рационалист в сравнительной оценке рассудочных возможностей языка на его ранних и «утонченных» стадиях, не допуская не только существования *philosophiae perennis* (в смысле «мудрости древних» Ф. Бэкона), но и вообще наличия какой-либо рефлексии на первом этапе, считая первоначальный язык *немым* языком жестов-приказаний, даваемых деспотическими отцами своим домочадцам от имени единственного известного им Бога – неба, говорящего посредством грома, – настолько же он романтик (или проторомантик) в оценке эстетического превосходства. Он отмечает не только простоту, но и соответствующую ей «возвышенность» первобытной поэтической речи [Там же, с. 145]. Чем больше язык, сколь угодно развитый, сохранил от своих первоначальных черт, – а это во многом зависит от самостоятельности народа и его склонности отторгать необоснованные заимствования из чужих языков, – чем он богаче краткими «героическими» выражениями, которые делают его «более очевидным» (наглядным), тем он «прекраснее» и «сладостнее» [Там же, с. 259]. Вико противопоставляет «утонченности», этой «малой добродетели», «величие», которое «по самой своей природе пренебрегает всем малым» [Там же, с. 509]. В связи с этим родной итальянский не удостаивается у него таких похвал, как немецкий, который он называет «языком-матерью» [Там же, с. 70, 265].

Поскольку вопрос о Гердере – читателе Вико не прояснен³, мы полагаем, что из разбора «Священной поэзии» можно почерпнуть аргументы в пользу того, что он был, по крайней мере, очень хорошо знаком с идеями итальянского просветителя, в лице которого он как философ культуры встречает единственного «реального предшественника» [Шохин, 2010, с. 490]. Текст Гердера, который мы публикуем ниже, имеет в своей основе отчетливые сходства с интуициями Вико. Это и убежденность в единой природе всех наций, лишь приобретающей различные оттенки в зависимости от исторических обстоятельств, и эволюционистский подход к языку, и признание первичности, а также эстетического превосходства поэзии перед прозой. Сам «ориентализм» у Гердера сохраняется только в объеме любования восточными культурами, естественного в процессе познания *чужого*; и здесь тоже не усматривается принципиального различия с Вико, приводящего турок в пример «блистательных наций» своего времени [Там же, с. 510, прим.]. Для итальянского просветителя, впрочем, не характерен вообще региональный акцент. Он легко переходит от римлян к японцам, подмечая разительные сходства, и обратно. Здесь Гердер явным образом отрывается от своего предшественника; его апология еврейского языка соответствует повысившемуся уровню интереса к восточным (точнее, *morgenländischen* – «полуденные», что мы переводим как «ближневосточные») культурам. Есть и другая область, в которой Гердер одновременно продолжает идеи Вико и отходит от его парадигмы, – философия

³ Насколько нам известно, ситуация не изменилась со времени, когда И. Берлин констатировал это: [Berlin, 1980, p. 147].

религии⁴. Если Вико выстраивает свою метафизику провидения таким образом, чтобы выделить историю богоизбранного народа (и в дальнейшем также христианства) как *исключение* из естественной истории народов, то усилия Гердера направлены на то, чтобы представить Библию как чистейший образец *правила* – памятник универсальных начал культуры. Тем самым он становится также предшественником естественно-исторического объяснения происхождения христианства.

Повышение уровня интереса к культурам Азии, связанное первоначально, по-видимому, не столько с колониальными захватами, сколько с пробудившимся после катаклизмов XVI–XVII вв. интересом к диалогу культур, можно считать одной из примет «Долгого XIX века»⁵ и непосредственно предшествующего ему периода Просвещения. Благосклонность к исламу объединяла Вольтера и Гёте, к индийской мысли – Гумбольдта и Шопенгауэра. Высокую оценку арабам, «подлинно свободному народу», дал Гегель [Гегель, 1976, с. 156]. Победа Наполеона над мамелюками, при всей отсталости врага, еще была овеяна славой героических войн с «религией полумесяца». Но появление машинной цивилизации XIX столетия сделало превосходство Запада столь подавляющим, что Восток перестал рассматриваться как альтернатива – разве что альтернатива машинной цивилизации как таковой. Несмотря на периодически встречающиеся страхи перед пробуждением восточных «гигантов» (например, «желтая угроза», в том числе у В.С. Соловьева), основным отношением к Востоку становится та смесь любования и снисходительности, эталонной пропорцией которой стала «Баллада о Востоке и Западе» Р. Киплинга. Любование часто сводило презрение почти на нет, превращая его лишь в род удивления. Таковы «Подражания Корану» Пушкина, где сохраняется переданный французским переводом Корана и его русским переложением вкус к экспрессии семитской поэтической речи⁶. Но характерно, что перстень поэта, ставший прототипом двух его стихотворений о талисмানে, был покрыт надписью, которой никто из его современников, в том числе выпускников прославленного Лицея, не мог прочитать, а ученейший В.А. Жуковский, хранивший этот перстень после гибели Пушкина, в одном из писем охарактеризовал надпись как арабскую, хотя она была сделана на иврите. Только в 1880-е гг. выяснилось, что

⁴ Хорошо известно, что в своей философии религии Гердер опирался на идеи Спинозы [Förster, 2012], в то же время, развивая их теистическую сторону предпочитительно перед пантеистической. В этом отношении Гердера иногда рассматривают как предшественника Шлейермахера; можно говорить и о предвосхищении им основных положений ранней феноменологии религии. Поскольку непознаваемость и бесконечность Бога являются конститутивными элементами понятия о Нем, ошибочно расценивать язык как средство, способное адекватно выразить это понятие. По Гердеру, язык оформляет эмоцию соприкосновения человека с божественным в природе, в имманентности, в гуще человеческой жизни. В этом заложен потенциал сакральности языка, или, что то же самое, его поэтичности. Однако, следуя тенденциям времени, Гердер, обнаруживая в сакральном тексте непосредственное выражение человеческого чувства, почти полностью перестает видеть в нем выражение Божественной воли.

⁵ Термин принадлежит Э. Хобсбауму и означает период с 1789 по 1914 г.

⁶ Об источниках коранических образов Пушкина и его оценке, с точки зрения «европейца», восточной поэзии вообще см.: [Кашталева, 1930].

надпись – не таинственное заклинание, а печатка некоего Симхи бен Йосефа, предположительно, караима.

В России лишь немногим в большей степени, чем в Европе, изучение как арабского, так и еврейского языков оставалось уделом узкого круга лиц, в основном священнослужителей. Реформация, в связи с ожесточенными экзегетическими спорами XVII в., несколько расширила этот круг и вывела его за пределы клира. Тем не менее уровень интереса к «восточным» языкам был несопоставим с уровнем интереса к языкам «классическим», т. е. ассоциировавшимся с идеальным прошлым западной культуры. Любопытство к Востоку как *другому* коррелировало с обращенностью Европы на себя, причем происхождение христианства из Ближневосточного региона не имело для европейских народов таких следствий, какие имело для мусульманских, расово чуждых арабам, народов арабское происхождение ислама, а для буддийских – индийское происхождение буддизма. Вероятно, эту особенность можно связать с универсальным характером христианства. Уже апостолы, хотя употребляли отдельные слова на иврите и арамейском, не призывали верующих к изучению этих языков. Стремление возродить античность может рассматриваться, применяя методологию Вико, как стремление форсировать собственное развитие, не имеющее прямого отношения к религии вообще. То, что следствием его стала «виньетка в стране, где не рос виноград» (О. Седакова), следует отнести на счет подражательности человеческой природы. Тем не менее была и еще одна причина, по которой иврит оказался в особом культурном «гетто» даже на фоне арабского языка.

Мы впадем в методологическую ошибку, если назовем эту причину «антисемитизмом» – термином, который больше запутывает, чем поясняет, смешивая неприязнь к определенному народу и к целой языковой группе. Также религиозная враждебность христиан против иудеев не будет указывать в правильном направлении. Ни римско-католическая церковь, которую Лютер в ранних трудах обличал в отталкивании евреев от христианства, ни сам Лютер, в конце жизни начавший пропаганду обращения иудеев силой и уничтожения синагог, и его сподвижники не только не утрачивали заинтересованности в древнееврейском языке, но, как мы уже отмечали, эта заинтересованность в XVII в., исключительном по жестокости межконфессиональных столкновений, только росла. Спиноза в «Богословско-политическом трактате», обращенном к нееврейской аудитории, много цитировал на иврите, конечно, не для того, чтобы раздражать читателя. Ветхозаветные имена пуритан, окрашивающие в тона книги Иисуса Навина страницы истории освоения Нового Света [Berkovitch, 1975], как и позднейших произведений Мелвилла, были обрядовым коррелятом этой заинтересованности, выходявшей далеко за пределы сухой науки. Отторжение от еврейского языка произошло позднее, когда восход классицизма и восхищения всем античным совпал с ростом библейской критики. Если уже Спиноза смотрел на библейских пророков почти так, как Гердер (т. е. как на детски-непосредственных поэтов), несоизмеримо выше ставя Иисуса Христа, то в дальнейшем, по мере того как содержание христианства сводилось к *доброй морали*, обнаруживалось, что «спасти» его в этом качестве удастся только ценой возможно большей сепарации Нового Завета от Ветхого. Таковы настроения Вольтера,

Руссо и даже Канта. Пожалуй, только первый из них высказывался о евреях в том тоне, который ставит его на одну линию с поздним Лютером; но вообще сопряжение снисходительности к «варварскому» народу и гнушения непосредственным соприкосновением с ним (именно евреи были *внутренними другими* Западной Европы) станет со временем тем доминирующим способом восприятия всего еврейского, включая ветхозаветное, который хорошо ляжет на расовые теории позднего колониального времени.

В период развития теоретических обоснований расизма (которые получили поддержку со стороны идеи «естественного отбора») это восприятие в ряде случаев перекинулось на «семитическую расу» в целом; но ко времени Гердера любовь к Арабскому Востоку еще только набирало силу. Недооцененные в собственном качестве евреи готовы были пользоваться своим сродством с арабами. Об этом говорит стилизация под «мавританский» стиль зданий синагог в некоторых городах Старого и Нового Света [Kalmar, 2016, p. 56] – явление, параллельное арабским костюмам древних евреев на библейских полотнах западных живописцев, – а также замечание Б. Дизраэли: «Бог никогда не говорил с кем-либо, кроме как с арабом» [Ibid., p. 63]. Контраст в оценках арабского и еврейского языков, типичный для времени Гердера, полемически отражен в публикуемом нами диалоге.

Между тем существовала и обратная тенденция, только более слабо выраженная, – именно та, что применительно к евреям продолжала линию Вико. За два года до «Духа еврейской поэзии» Гердера (в 1780 г.) Лессинг писал о Ветхом Завете: «Стиль – то безыскусствен и прост, то поэтичен, преисполнен тавтологий, но таких, которые обостряют восприятие: то они как будто говорят уже о другом, а по существу – все о том же; то они как будто говорят о том же, в действительности же означают или могут означать совсем другое. И перед вами все качества начальной книги как для детей, так и для народа в пору его детства» [Лессинг, с. 490]. Упомянутые Лессингом «тавтологии» представляют собой «параллелизм» – явление в еврейской поэзии, открытое англиканским епископом Робертом Лаутом, опубликовавшим в Оксфорде в 1753 г. на латинском языке лекции «О священной поэзии евреев». Лаут смог найти принцип в формировании еврейского стиха; *parallelismus membrorum*, где *membrum* соответствует греческому κῶλον (член, клауза), он подразделял на три вида: синонимический, антитетический и синтетический. Значимость этой классификации проявляется в наши дни хотя бы отрицательно – в том, что ее до сих пор критикуют [Kugel, 1998, p. 12–15].

В предисловии к «Духу еврейской поэзии» Гердер писал: «Всемирно известна прекрасная и высокоценная книга епископа Лаута *de sacra poesi Hebraeorum*; но из самого содержания названного труда можно видеть, что настоящий не будет ни переводом его, ни подражанием ему, и что рядом с ним или вслед за ним, в особенности для любителя древнейшей, простейшей и возвышеннейшей поэзии, а может быть, и для всех, следящих за ходом божественных и человеческих познаний⁷ в нашем поколении, он не окажется ни неприятным,

⁷ Гердер воспроизводит здесь позднеантичное определение мудрости как «знания божественных и человеческих вещей».

ни бесполезным». Что же нового вносит Гердер по сравнению с Лаутом? Изучив лекции последнего, мы обнаружим, что он работал в основном с формой, за которой прозревал богословское содержание, тем самым, по существу, не отрываясь от античной парадигмы, выраженной в «Исагоге» Адриана Антиохийского⁸. Гердер принципиально меняет акцент, сосредоточиваясь прежде всего на *чувстве*, что характерно для его антропологии в целом. Чувственность у Гердера составляет отличительную черту и самый «дух» еврейской поэзии. Однако это не та «чувственность», которая в ориенталистских клише приписывалась Востоку сравнительно с «рациональностью» или «дисциплинированностью» Запада, не чувственность живущих в неге и роскоши южан, а мышление чувственными образами, на первобытности которого для «общей природы наций» настаивал Вико. Эта суровая чувственность будет отчасти формировать идеал романтизма; но интерес к ней перейдет и в позднейший реализм, особенно приключенческой литературы (в России – кавказского цикла, в дальнейшем также восточносибирского: [Забияко, 2011]), где возникнет коллизия теперь уже западной цивилизации как изнеживающего и развращенного начала с прямодушной простотой «туземцев».

Однако мы не должны забывать о том, что у Гердера речь идет не просто об одном из языков Древнего Востока, но о языке Библии. Он и сам, как мыслитель религиозный, сознает это. Перед ним стоит задача – показать, что язык на той стадии развития, на которой мы застаем его в Ветхом Завете, был хорошо приспособлен для изречения божественных глаголов⁹. Тем самым он решает задачу как поэтизации религии, которая входит в программу его философии религии, так и реабилитации простонародной поэзии, которая интересна ему как гуманисту. Разумеется, при этом Гердер упускает из виду другую сторону медали – сложность, зачастую скрывающуюся за мнимой простотой древнего полисемантического текста [Федотова, 2011]. Простота, которую Гердер понимает непосредственно, в духе Вико¹⁰, менее чем через столетие поставит в тупик Серена Кьеркегора, который иронически заметит о себе: «Этот человек не был ученым экзегетиком, он не знал иврита; знай он иврит, он, наверное, с легкостью понял бы и эту повесть, и самого Авраама» [Кьеркегор, 1993, с. 18].

⁸ «Исагога» Адриана, содержащая ранние систематические наблюдения над библейским языком в его греческом варианте языка Септуагинты, опубликована в русском переводе как приложение к монографии: [Вевюрко, 2018, с. 832–858].

⁹ Другие важные произведения Гердера на эту тему – «Древнейший документ человеческого рода» (1774) и «Пояснения к Новому Завету из одного новооткрытого ближневосточного источника» (1775). Разные авторы отмечают, что ко времени написания «Духа еврейской поэзии» Гердер перешел от более религиозного к более натуралистическому восприятию Библии; точнее было бы говорить о замене теологического подхода на религиозно-философский и литературоведческий.

¹⁰ Следует оговориться, впрочем, что сам Вико безусловно выделял религию откровения из общей истории религий, а судьбу избранного народа из общей истории народов. Его замечания о первобытных языках и культурах имеют силу и для древних евреев, но только с учетом этой оговорки. Для Гердера подобная оговорка, если она у него присутствует, становится слабой и необязательной.

Для оценки того направления в изучении Библии, у истоков которого стоит Гердер, может быть полезной следующая формулировка, данная Х.-Г. Гадамером. «Романтическая герменевтика и ее подоснова: пантеистическая метафизика индивидуальности – определили теоретическое осмысление исторической науки XIX века, что имело роковое значение для судьбы наук о духе и мировоззрения исторической школы» [Гадамер, 1988, с. 246]. «Роковое» – прежде всего из-за недооценки традиции. «Тот факт, – пишет Гадамер, – что соединение реставрационных тенденций романтизма с коренными устремлениями Просвещения могло породить действительное единство исторических наук о духе, показывает лишь, что в основе обоих лежит один и тот же разрыв со смысловой непрерывностью традиции» [Там же, с. 327]. Наивность просвещенческой веры в «абстрактную противоположность между мифом и разумом» [Там же, с. 326], быть может, спроецировала себя на мнимую наивность библейского текста, который в своей поэтичности воспринимается Гердером как непосредственное, дорефлективное выражение чувства, что позволяет ему ставить Священное Писание в один ряд с Гомером и Оссианом¹¹.

Однако труд Гердера оказался созвучным не только гуманистическим и романтическим тенденциям в философии, но и процессу оздоровления церковной эстетики, которая начала освобождаться от эллинистических штампов классицизма. Нельзя не найти параллелей между публикуемым здесь диалогом и строками из «Иосифа» св. Игнатия (Брянчанинова): «Книга Бытия дышит юностью политического мира. Сказание... переносит читателя в отдаленную, священную древность, к этим людям, жившим в чудной простоте, к этой недавно начавшейся жизни, чуждой всех утонченностей. Эта жизнь и эта простота полны силы! Кто погружается часто в созерцание библейских сказаний, тот непременно ощутит в душе своей особенное, странное впечатление. Это впечатление состоит в обонянии какой-то свежести, молодости, как бы от дыхания воздухом прекрасного летнего утра. Душа юнеет от пристальных взоров на юность мира, от беседы с юным миром; ее силы бодреют, укрепляются, как дух старца оживает среди общества детей. Приятно насладиться свежестью юного мира, отдохнуть в ней от впечатлений современного, дряхлого, рассыпающегося» [Брянчанинов, 2001, с. 65–66].

«Дух еврейской поэзии» – одна из тех книг, в которых «трансцендентальное понятие разума было потрясено открытием его контекстной зависимости, особенно от языка и истории, что было впервые разработано Гердером» [Кларр, 2009, с. 138]. Как и Вико, Гердер стоит у истоков философии языка. Здесь он показывает, между прочим, и то, что представляется важным в контексте наших современных споров о статусе т. н. «сакральных», или библейских, языков, передававшихся по цепочкам через древние переводы: еврейский – греческий – славянский, еврейский – сирийский и греческий – армянский, и т. п. Он показывает несводимость друг к другу разных стадий бытования языка и, как следствие, невоспроизводимость их на других стадиях.

¹¹ Оссиан – характер древнешотландского барда, созданный Джеймсом Макферсоном (1736–1796). Во времена Гердера, когда литературная мистификация Макферсона (основанная на подлинных образцах народной поэзии) еще не была распознана, Оссиана считали действительным лицом и «Гомером Севера» [Левин, 1980, с. 16].

До настоящего времени «Дух еврейской поэзии» на русский язык не переводился, за исключением первой части, переведенной с французского перевода и изданной под заглавием «История еврейской поэзии» в типографии Амб. Энфиаджианца в Тифлисе в 1875 г. В каталоге Российской государственной библиотеки значится под тем же заглавием рукописный перевод в двух частях, выполненный в Гори в 1855 г. По всей видимости, эта рукопись и была частично напечатана позднее в Тифлисе. Но изучение истории российской рецепции сочинения Гердера о древнееврейской поэзии, как и его полный современный перевод, могут быть делом будущего. Настоящая публикация имеет целью познакомить читателя с этой полузабытой страницей в истории европейской мысли о религии.

Список литературы

- Брянчанинов, 2001 – *Брянчанинов Игнатий*, свт. Творения: Аскетические опыты. Слово о человеке. М.: Лепта, 2001. 824 с.
- Вевюрко, 2018 – *Вевюрко И.С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. 2-е изд., испр. и перераб. М.: Изд-во МГУ, 2018. 912 с.
- Вико, 2018 – *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе природы наций. М.: РИПОЛ классик, 2018. 704 с.
- Гадамер, 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гегель, 1976 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 530 с.
- Забяко, 2011 – *Забяко А.А.* Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // *Религиоведение*, № 2 (2011). С. 154–169.
- Кашталева, 1930 – *Кашталева К.С.* «Подражания Корану» и их первоисточник // *Записки коллегии востоковедов*. Т. V. (1930). С. 243–270.
- Кьеркегор, 1993 – *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
- Левин, 1980 – *Левин Ю.Д.* Оссиан в русской литературе. Конец XVIII – первая треть XIX века. Л.: Наука, 1980. 197 с.
- Лессинг, 1995 – *Лессинг Г.Э.* Воспитание человеческого рода // *Лики культуры*. Альманах. Т. 1. М.: Юристь, 1995. С. 479–499.
- Ракитянский, 2010 – *Ракитянский М.Д.* Догматические основания англо-американской ментальной экспансии (психолого-политический анализ) // *Актуальные проблемы современной политической психологии* / Ред. Е.Б. Шестопал. М.: РИОР, 2010. С. 89–110.
- Саврей, 2006 – *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
- Федотова, 2011 – *Федотова Е.Я.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // *Научные труды по иудаике*. Т. 1. М.: Сэфер, 2011. С. 24–47.
- Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
- Berkovitch, 1975 – *Berkovitch S.* The Puritan Origins of the American Self. New Haven: Yale University Press, 1975. 250 p.
- Berlin, 1980 – *Berlin I.* Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. London: Chatto & Windus, 1980. 216 p.
- Betz, 2012 – *Betz J.R.* After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann. Oxford: Blackwell, 2012.

Förster, 2012 – *Förster E.* Herder and Spinoza // *Spinoza and German Idealism* / Ed. by E. Förster, Y. Melamed. Cambridge: University Press, 2012. P. 59–84.

Herder, 1825 – *Herder I.G., von.* Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Dritte rechtmäßige, fortfältig durchgesehene und mit mehreren Zusätzen vermehrte Ausgabe / Hg. K.W. Justi. T. 1. Leipzig: Barth, 1825. 350 S.

Kalmar, 2016 – *Kalmar I.* Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation, and Pan-Nation in the Long Nineteenth Century // *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* / Ed. by E. Nathan, A. Topolski. Berlin: Walter de Gruyter, 2016. P. 53–74.

Knapp, 2009 – *Knapp M.* Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009. 429 S.

Kugel, 1998 – *Kugel J.L.* The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. 323 p.

Van Miert, 2018 – *Van Miert D.* The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590–1670. Oxford: University Press, 2018. 280 p.

Herder's "Spirit of Hebrew Poetry" and the Fate of European Orientalism

Ilya S. Vevyurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

Johann Gottfried Herder's work "Vom Geist der Ebräischen Poesie" (1782–1783) became one of the first attempts in Europe to comprehend the grammatical system and style of biblical speech. This book is of undeniable significance for the history of religious studies and theology, both in a perspective of some biblical questions, and in a perspective of the history of western thought on the Old Testament, ancient Hebrews, the Near East and archaic poetry. The article precedes a publication of the first dialogue from more than 800-page Herder's book. There is shown in the article that Herder can be considered as early criticist of the orientalism – to understand this term in the sense of europocentrical constructing of the 'East' as an 'Other' for normative and at the same time extraordinary european culture – without taking away from this thinker of his special sensitive attention to the differences between peoples, expressing in the peculiarity of their languages. A strategy of criticize orientalism as a kind of prejudice, in which herder acts as a successor of Vico's cultural anthropology, allows him to protect a dignity of the Old Testament against aesthetics of classicism, at the same time criticizing some points of the Enlightenment's mentalities, – though in the whole all of that is included in the enlighteners' and humanistic program of Herder himself. Being faithful to this program, Herder is naive enough to regard the biblical speech as an expression of a naive (emotional, spontaneous) consciousness, not perceiving its polysemantic complexity and intertextuality. In that way Herder's specific philosophy of religion manifests itself, which, unlike Vico's theory of providence, tries to put providence quite in the framework of natural processes, leaving no room for unique and individual events (miracles), that guide the course of history in the traditional providentialism.

Keywords: Herder, orientalism, Bible, Hebrew, poetry, Enlightenment, classicism, romantism

Citation: Vevyurko I.S. “Herder’s “Spirit of Hebrew Poetry” and the Fate of European Orientalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 116–128.

References

Berkovitch, S. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press, 1975, 250 p.

Berlin, I. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus, 1980, 216 p.

Betz, J.R. *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*. Oxford: Blackwell, 2012.

Bryanchaninov, Ignatij, svt. *Tvoreniya: Asketicheskie opyty. Slovo o cheloveke* [Ascetical Experiences]. M.: Lepta, 2001, 824 p. (in Russian)

Fedotova, E.Ya. Semanticheskiy plan zvukovykh i graficheskikh sootvetstviy v tekste Byt 49 [The Semantic level of sound and graphic conformities in Gen 49], *Nauchnyye trudy po iudaika*. T. 1, Akademicheskaya seriya, vyp. 34. M.: Sefer, 2011, pp. 24–47. (in Russian)

Förster, E. Herder and Spinoza, in: *Spinoza and German Idealism*. Ed. by E. Förster, Y. Melamed. Cambridge: University Press, 2012, pp. 59–84.

Gadamer, H.-G. *Istina i metod: osnovy filosofskoy hermenevtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics] M.: Progress, 1988. 704 p.

Hegel, G.V.F. *Filosofiya religii v dvukh tomakh* [Lectures on the Philosophy of Religion]. T. 1. M.: Mysl', 1976, 530 p. (in Russian)

Herder, I.G., von. *Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Dritte rechtmäßige, fortfältig durchgesehene und mit mehreren Zusätzen vermehrte Ausgabe*. T. 1. Leipzig: Barth, 1825, 350 S.

Kalmar, I. Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation, and Pan-Nation in the Long Nineteenth Century, in: *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*. Ed. by E. Nathan, A. Topolski. Berlin: Walter de Gruyter, 2016, pp. 53–74.

Kashtaleva, K.S. “Podrazhaniya Koranu” i ikh pervoistochnik [‘Imitations of the Quran’ and its origin], *Zapiski kollegii vostokovedov*. T. V, 1930, pp. 243–270.

Kierkegaard, C. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. M.: Respublika, 1993, 383 p. (in Russian)

Knapp, M. *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, 429 S.

Kugel, J.L. *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998, 323 p.

Lessing, G.E. Vospitanie chelovecheskogo roda [The Education of the Human Race], in: *Liki kul'tury. Al'manakh*. T. 1. M.: Yurist, 1995, pp. 479–499. (in Russian)

Levin, Yu.D. *Ossian v russkoy literature. Konets XVIII – pervaya tret' XIX veka* [Ossian in Russian Literature: the late 18th – early 19th Centuries]. L.: Nauka, 1980, 197 p. (in Russian)

Rakityanskiy, M.D. Dogmaticheskie osnovaniya anglo-amerikanskoy mental'noy ekspansii (psikhologo-politicheskiy analiz) [The Dogmatic Bases of Anglo-American Mental Expansion], in: *Aktual'nye problemy sovremennoy politicheskoy psikhologii*. Ed. by E.B. Shestopal. M.: RIOR, 2010, pp. 89–110. (in Russian)

Savrey, V.Ya. *Aleksandriyskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysli* [The Alexandrian School in the History of Christian Thought]. M.: KomKniga, 2006, 1008 p. (in Russian)

Shokhin, V.K. *Philosophia religii I ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (antiquity – end of XVIII c.)]. М.: Alfa-M, 2010, 784 p. (in Russian)

Van Miert D. *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590–1670*. Oxford: University Press, 2018, 280 p.

Vevyurko, I.S. *Septuaginta: drevnegrecheskiy tekst Vetkhogo Zaveta v istorii religioznoy mysli* [Septuaginta: the Greek Old Testament in the History of Religious Mind], 2-e izd., ispr. i pererab. М.: Izd-vo MGU, 2018, 912 p. (in Russian)

Vico, Dzh. *Osnovaniya novoy nauki ob obshchey prirode natsiy* [The Foundations of a New Science on the General Nature of Nations]. М.: RIPOL klassik, 2018, 704 p. (in Russian)

Zabiyako, A.A. Mifologiya dal'nevostochnogo frontira v soznanii pisateley-emigrantov [Mythology of the Far Eastern frontier in the imagination of immigrant writers], *Religiovedenie*, 2011, no. 2, pp. 154–169. (in Russian)