



Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5 : 21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2011
том 12
выпуск 2

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия:

Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2011. Том 12. Вып. 2.— СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
ISSN 1819–2777

СОДЕРЖАНИЕ

К юбилею Александра Аркадьевича Королькова	7
Юбилей Юрия Никифоровича Солонина	9

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

<i>Раевская Н. Ю.</i> Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность	11
<i>Селивановский В. В.</i> «Христианский пантеизм» Нового Мышления	20
<i>Хромцова М. Ю.</i> Межконфессиональный диалог сквозь призму богословия общения	33
<i>Анашкина Т. Ю.</i> Социокультурное значение православного культа: постмодернистская и традиционалистская интерпретации	45
<i>Сафронов Р. О.</i> Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма	52
<i>Мангасарян В. Н.</i> Религия и экология	62
<i>Ерченков О. Н.</i> Социально-антропологические аспекты индуистского тантризма	69

ИЗ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

<i>Джаббехдари М.</i> Определение в логических учениях Аристотеля и Ибн-Сины	74
<i>Шустров А. Г.</i> Задачи познания в восточнохристианском вероучении	80
<i>Фокин И. Л.</i> «Вторая Реформация» Якоба Бёме (Протестантское начало в философии Бёме)	88
<i>Сапронов П. А.</i> Власть как свобода, свобода как власть. И. Г. Фихте	96
<i>Шевченко И. В.</i> Религиозно-философские взгляды Ф. Г. Якоби	106

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К 200-летию со дня рождения В.Г. Белинского

<i>Ермичев А. А.</i> Был ли Белинский революционным демократом и социалистом?	116
<i>Карпенко Г. Ю.</i> Груда кирпичей или храм: О метафорической гносеологии В. Г. Белинского	126
<i>Монахова И. Р.</i> Белинский и Гоголь. Штрихи к двойному портрету	133

К 170-летию со дня рождения В.О. Ключевского

<i>Шапошников Л. Е.</i> философия истории В. О. Ключевского	143
---	-----

Имена и сюжеты русской мысли

<i>Капилуни С.</i> Концепция первородного греха на Западе и Востоке	150
<i>Васильев А. А.</i> Логическое следование Аристотеля и логика христианской антиномии	160
<i>Визгин В. П.</i> Резонансное движение культуры: Достоевский — Иванов — Марсель	167
<i>Соболев А. В.</i> К вопросу о единстве философичности и искусства (Выступление на творческом вечере В. П. Визгина в доме Лосева 16 ноября 2010 года)	178

<i>Просветов С. Ю.</i> Гносеологические аспекты философской системы Н. О. Лосского	183
<i>Марчукова С. М.</i> О преемственности педагогических систем Я. А. Коменского и С. И. Гессена	190

Письмо в редакцию

О статье Б. А. Кистяковского «Охрана и культура» (<i>Артем-Александров К. В.</i>)	198
---	-----

КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

<i>Смагин Ю. Е.</i> Новоевропейская наука: столкновение и компромисс	200
<i>Трофимова Е. А.</i> От социального противоречия к социальному конфликту	207
<i>Рыбчак А. В.</i> Глобализация и техницизм: традиции анализа проблемы	215
<i>Аль-Фарадж Е. А.</i> Критика театра во Франции XVII века: пример Пьера Николя	222
<i>Симонова О. А. К. С.</i> Малевич и А. В. Луначарский: Полемика в искусстве и культурная политика Страны Советов в 1917–1935 гг.	230

Эссе

<i>Янцен В. В.</i> Предательство как проблема индивидуальной памяти и исторической традиции	239
--	-----

ПСИХОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

<i>Ушкова Е. Н.</i> Трансформация эталона научности в психологии	256
<i>Иеромонах Мефодий (Зинковский)</i> Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте	267

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Издали Шперка... (Федор Шперк. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма) (<i>К. В. Артем-Александров</i>)	275
Павлов А. Т. Философия в Московском университете (<i>Б. В. Емельянов</i>)	278
Воробьева С. А. Философско-исторические идеи в России (1830–1850-е годы) (<i>Р. Н. Демин</i>)	281
Половинкин С. М. Русская религиозная философия (<i>Р. Н. Демин</i>)	283
Концепция власти у А. Кожева. Критический анализ (<i>П. А. Сапронов</i>)	285
Наши авторы.	293
Аннотации.	297

*К юбилею
Александра Аркадьевича Королькова*

22 марта 2011 г. отметил свой 70-летний юбилей Александр Аркадьевич Корольков — один из ярких мыслителей современного Петербурга, философ, литератор, педагог, вокруг которого сложилась российская школа духовной антропологии.

Александр Аркадьевич Корольков родился в 1941 г. на станции Баюново Косихинского района Алтайского края.

Окончил философский факультет Ленинградского государственного университета (1965), учился в аспирантуре на кафедре философии естественных факультетов Ленинградского университета (1965–1967), за год до ее окончания избран на должность ассистента кафедры диалектического материализма того же университета. Кандидатскую диссертацию защитил по теме: «Философские проблемы теории нормы в биологии и медицине», докторскую диссертацию — по теме: «Диалектика, эволюционная теория и проблемы развития в медицине» (1981). Работал в Ленинградском университете, в 1983–1991 гг. заведовал кафедрой философии естественных факультетов этого университета, в 1991 г. перешел на должность профессора кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена. В 1998 г. организовал кафедру философской и психологической антропологии и заведует ею до настоящего времени. А. А. Корольков — доктор философских наук (1981), профессор (с 1983 г.), действительный член Российской академии образования (с 1992 г.)

А. А. Корольков известный специалист в области философии медицины, философской антропологии, исследователь русской духовной культуры. Лауреат премии Президента РФ в области образования за монографию «Русская духовная философия» (2001). До 80-х годов преимущественно исследовал философию медицины и диалектику как логику научного познания, хотя уже в ту пору опубликовал литературно-философские очерки («Сростки», 1979, «Зрелость зрелости», 1986 и др.), сказочную повесть для подростков «Воспоминания Домового» (Новосибирское книжное издательство, 1989). Во время трехлетней командировки в Прагу и Братиславу написал «Роман небытия», историческое повествование о русских изгнанниках, которое опубликовано в Санкт-Петербурге в 1992. Книга «Пророчества Константина Леонтьева» открыла исследователям и читателям значение философско-литературного наследия

выдающегося мыслителя XIX века (СПбГУ, 1991). В последние годы А. А. Корольков сосредоточен на исследовании духовной антропологии, проблем духовного здоровья человека и нации. В целом опубликовал около 150 работ, в том числе 10 монографий. Подготовил 27 кандидатов и 5 докторов наук. Член трех специализированных советов по защите докторских диссертаций, председатель научно-методического совета ассоциации ВУЗов Санкт-Петербурга по духовно-нравственному просвещению, член редколлегии периодических журналов «Известия РГПУ им. А. И. Герцена», «Розмысл», «Философия права», «Всерусский собор», ежегодных материалов международных конференций «Ребенок в современном мире», серии книг «Русский путь: Pro et contra» (изд. РХГА); ответственный редактор серии «Библиотека русской педагогики» (изд. «Алетейя»). Корольков А. А. входит в научный совет по истории и философским вопросам медицины при Президиуме РАМН, является заслуженным работником высшей школы, членом управляющего совета Московско-Петербургского философского клуба, организатор многих научных конференций, в том числе по философской антропологии: ежегодные «Ребенок в современном мире: философия детства», «Диалог светской и религиозной культур». Он трижды выступал с докладами на международных форумах «Диалог цивилизаций» (о. Родос, Греция), руководил секцией Дней Петербургской философии.

В своей творческой деятельности А. А. Корольков много внимания уделяет темам диалога культур, преемственности традиций в образовании, исследует тему взаимоотношений религиозного и светского образования, что способствует формированию идеалов человечности и духовности.

Коллеги по Герценовскому университету и коллектив РХГА желают Александру Аркадьевичу успехов на ниве науки и духовного просвещения.

Юбилей Юрия Никифоровича Солонина

Исполнилось семьдесят лет Юрию Никифоровичу Солонину — выдающемуся организатору философской жизни в Санкт-Петербурге, талантливому исследователю многих проблем истории логики и философии, социокультурного статуса философии в прошлом и настоящем, философии науки и философии культуры.

Юрий Никифорович родился 6 июня 1941 г. в г. Тбилиси. В 1966 г. он закончил философский факультет Ленинградского университета и, став аспирантом кафедры логики, под руководством замечательного ученого И. Н. Бродского написал свое первое большое исследование — кандидатскую диссертацию о логико-математической системе Станислава Лесневского. Тогда малоизвестная даже в ученых кругах система теперь общепризнана в качестве одного из фундаментальных обоснований математики и анализа научного языка. Интерес молодого ученого к польской культуре затем получил свое продолжение в его исследовании одного из значительных феноменов европейского сциентизма XX в. — Львовско-Варшавской философской школы.

Еще до завершения аспирантуры Ю. Н. Солонин стал работать преподавателем родного факультета — сначала ассистентом, а потом и доцентом. Его эрудиция, умение доказывать и убеждать, превосходные ораторские способности сделали молодого преподавателя популярным в студенческой среде. Круг его научных интересов постепенно расширился, охватив новые проблемы истории философии, политической и идеологической жизни современного общества. С 1980 г. Ю. Н. Солонин переходит на работу на факультет журналистики, став заведующим кафедрой зарубежной печати. С этого времени его административная карьера пошла в гору. Он становится деканом факультета журналистики, а в 1989 г., после защиты докторской диссертации «Наука как предмет философского анализа», по конкурсу избирается деканом философского факультета.

В тревожный, трагический период начала девяностых годов, когда само существование России было поставлено под вопрос, Ю. Н. Солонин со своими ближайшими товарищами сумел не только сохранить достойный образовательный и научный статус философского факультета и его коллектив, но, проведя ряд смелых внутрифакультетских инициатив, придал новые импульсы его жизни. Тогда же под руководством

Ю. Н. Солонина в качестве Председателя Санкт-Петербургской ассоциации философов (с 1992 г.) философская жизнь нашего города в значительной степени оживилась, приобретя соответствующие времени научно-методологическую многовекторность и динамизм. В 1997 г. Ю. Н. Солонин стал вице-президентом Российского философского общества и руководит работой первого в отечественной истории Российского философского конгресса. С этого времени установилась традиция Дней Петербургской философии — выдающегося по представительству ежегодного форума философов современной России. Непосредственной личной заслугой Ю. Н. Солонина в процессе возрождения свободной философской жизни является инициированная им установка стелы на Набережной лейтенанта Шмидта в память о «философском пароходе» осени 1922 г.

Не прерывая своей научно-педагогической и научно-организационной работы, в 2005 г. Ю. Н. Солонин стал членом Совета Федерации России, курируя вопросы культуры и развития гражданского общества.

Как ученый, Ю. Н. Солонин исследует проблемы культурфилософской компаративистики, социокультурное развитие науки, идеологическое опосредование духовного творчества, реконструкцию историко-философского факта. Он выдвинул идею о существовании в системе концептов науки «превращенных форм», в том числе в виде ее «образов», детерминирующих как процесс развития науки, так и корпоративную идеологию ученых, и влияющих на формирование связи «наука-общество». Ю. Н. Солонин считает развитие науки принципиально альтернативным. Каждая научная эпоха определена выбором господствующего пути развития науки, сохраняя при этом в «тени» альтернативные тенденции, несущие в себе перспективные идеи будущего. Мыслитель подчеркивает в этом отношении ценность натурфилософии как резервуара идей возможных альтернативных научных программ; обосновывает в своих работах понятие «политико-идеологического комплекса» как особого института современного государства, контролирующего процессы идеологического обеспечения его функционирования; развивает представление о субститутах идеологии; в философии культуры разрабатывает теорию культурной деструкции.

Поздравляя с юбилеем своего выдающегося коллегу, коллектив Русской христианской гуманитарной академии желает Юрию Никифоровичу Солонину многих лет плодотворной работы.

Раевская Н. Ю.

ИЗОБРАЖЕНИЕ В ИУДАИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ: ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Долгое время считалось бесспорным полное отсутствие в иудаизме фигуративных изображений, что вытекало из имеющегося в Торе ясного запрета на изображения. Археологические открытия, сделанные в течение XX в., перевернули это представление. Мозаичные полы в древних синагогах Израиля (в Бет-Альфа (VI в.), Хамат-Тверия (IV в.) и др.), фрески с изображением библейских сцен на стенах синагоги III в. в Дура-Европос (Сирия) доказали наличие изобразительной традиции в рамках иудаизма.

Было ли это нарушением запрета и ассимиляцией чуждых влияний или же сам запрет предполагал неоднозначность прочтения?

Семь пассажей из Торы запрещают создание образов¹. Все они появляются в связи с запретом против почитания других богов и их скульптурных изображений. Вторая заповедь неразрывно связана с первой. Запрет создания образов вытекает из запрета поклонения другим богам: «Да не будет у тебя божеств чужих пред Моим лицом. Не делай себе изваяния и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им, — ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревностный, поминающий вину отцов сыновьям до третьего и четвертого поколения ненавидящих Меня. И милость творящий тысячным (поколениям) любящих Меня и соблюдающих Мои заповеди» (Тора в переводе «Мосад ха-рав Кук», книга Шмот (Исход) 20:3–6).

Пассаж из Второзакония раскрывает основания запрещения: «И берегите себя очень ради душ ваших, ибо не видели вы никакого образа в день, когда говорил Господь вам на Хореве из среды огня; Чтобы вы не извратились и не сделали себе изваяния, изображения какой-либо формы, в виде мужчины или женщины; В виде какого-либо животного, которое на земле, в виде какой-либо птицы пернатой, летающей в небесах; В виде какого-либо ползающего по земле, в виде какой-либо рыбы, которая в водах, ниже земли» (Тора в переводе «Мосад ха-рав Кук», книга Дварим (Второзаконие) 4:15–18). Итак, нельзя создать образ Бога, потому что он не имеет телесной формы. Бог

¹ Шмот (Исход) 20:3–6; 20:20; 34:17; Ваикра (Левит) 19:14; 26:1; Дварим (Второзаконие) 4:15–18; 5:7–9.

настолько превышает все существующее, что любые попытки создания изображений и поклонения им не достигают цели, а лишь порождают веру в новых богов, противореча заповеди единобожия. Наличие изображений умаляет величие Бога и подрывает веру в его абсолютное превосходство над миром, невозможность изображения подчеркивает его исключительность.

Библейский запрет против образов кажется категоричным и всеохватывающим — он распространяется не только на попытки изображения Бога, но и на создание любых других фигуративных изображений. Но, вместе с тем, Тора содержит и прямое указание на возможность создания таких объектов. Господь через Моисея повелевает изобразить херувимов в Святой Святых — на Ковчеге Завета. Назначение изображений этих крылатых небесных существ, находящихся на службе у Бога², выходило за рамки декоративного — и в Скинии, и в храме Соломона³, они, вероятно, были важными для культа символами. На крышке Ковчега их крылья смыкались, образуя «трон Бога»⁴, и это было место, где Бог обнаруживал свое присутствие и откуда он говорил с Моисеем⁵.

Библейский запрет представлял не таким уж однозначным. Однозначно можно сказать, что нельзя создавать изображения Бога и поклоняться им, нельзя поклоняться и другим изображениям, например изображениям слуг Божьих. Но абсолютность запрета на создание этих изображений снималась указанием изготовить херувимов.

В истории иудаизма отношение к изображениям, даже в рамках одной и той же эпохи, колебалось от полного их отрицания до снисходительно-терпимого отношения ко многим из них. Подтверждение этому можно обнаружить в раввинистической литературе, начиная с талмудического и кончая современным периодом. Уже в Мишне⁶ приводятся различные точки зрения на этот вопрос, и Талмуд соглашается с возможностью существования «разрешительной» позиции. В талмудическом трактате «Авода Зара» обсуждается возможность использования евреями образов, созданных идолопоклонниками. В более поздних текстах те же принципы различения дозволенного и недозволенного будут распространяться и на изготовление изображений. В первой Мишне дискуссию открывает мнение раби Меира, жившего во II в., который считал, что все образы являются недопустимыми независимо от целей, в которых их использовали и собираются использовать. Ведь не исключено, по его словам, что даже изображениям, сделанным просто для красоты, могут поклоняться хотя бы раз в год как божествам. Другие учителя, не будучи столь категоричными, полагают, что к группе запрещенных стоит отнести лишь те изображения, в облике которых угадывается сходство с идолом, например те, что держат в руке жезл, шар или птицу, являющиеся символами власти и могущества.

² Они неоднократно упоминаются в Танахе: Бе-решит (Бытие) 3:24; Йехезкель (Иез.) 28:11–19; Шмуэль А (1 Цар.) 4:4; Шмуэль Б (2 Цар.) 6:2; Мелахим Б (4 Цар.) 19:15; Йешайяһу (Ис.) 37:16; Теһилим (Пс.) 80:2.

³ Херувимы огромного размера (10 локтей высоты и 10 локтей в размахе крыльев) находились в Святой Святых храма, построенного Соломоном: Шмуэль А (1 Цар.) 4:4; Шмуэль Б (2 Цар.) 6:2; Мелахим Б (4 Цар.) 19:15; Йешайяһу (Ис.) 37:16.

⁴ В видении Иезекииля трон Бога покоится на своде, поддерживаемом четырьмя четырехликими и четырехкрылыми существами: Йехезкель (Иез. 1), которые ниже (там же, 10:1) названы херувимами.

⁵ Шмот (Исход) 25:22.

⁶ Раздел Незикин (Убытки), трактат Авода Зара (Чужой культ), гл. 3 «Все образы».

Во второй Мишне подробно обсуждается вопрос о том, при каких условиях сила идола может считаться аннулированной. Если идола в результате разрушения или деформации утратили свою силу в глазах язычников, то у иудеев нет повода связывать с ними какие-либо надежды, соответственно, такие предметы могут быть использованы без всяких опасений. Евреям разрешается без ограничений использовать отдельные части разбитого изваяния, поскольку разбитый идол утрачивает статус божества.

Третья Мишна советует тому, кто нашел предметы домашнего обихода, на которых имеется изображение солнца, луны или дракона, выбросить их в море, поскольку эти предметы наиболее часто служили идолами в различных «культовых системах». Но, как отмечает рабан Шимон бен Гамалиэль (II в.), предметы с подобными изображениями запрещается использовать только в том случае, если они имели культовое назначение, применение мирских предметов с такими образами дозволено.

Таким образом, евреям разрешается украшать свои дома произведениями языческого искусства, но только такими, которые исключают соблазн идолопоклонства, т. е. соблазн, вслед за язычниками, считать изображение самостоятельным источником мистической силы. Учителя опасаются, что вера в существование этой силы может отчасти заслонить в душе иудея веру в единственность и всемогущество Бога, что будет оскорблением и унижением Всевышнего.

В XII в. Рамбам оговаривает в «Мишне Тора» ограничения не только на использование чужих, но и на создание собственных изображений⁷. Принципиально вопрос «Можно или нет изображать?» не стоит: он сводится к тому, что именно можно изображать. Отчасти опираясь на предшествующую раввинистическую традицию, он делает следующий вывод в отношении образов: изображения солнца, луны, звезд, ангелов полностью запрещены как в рельефе, так и на плоскости, так как эти объекты заключают в себе особую опасность поклонения. Подлежат запрету рельефные изображения человеческих лиц и фигур, но плоские имеют право на существование, поскольку опасность восприятия их в качестве идолов не велика. Животные, растения и другие объекты могут быть изображаемы даже в рельефе в силу их безопасности с точки зрения идолопоклонства.

Таким образом, вторая заповедь оказывается сведенной к запрету идолопоклонства и не распространяющейся на изобразительную деятельность как таковую.

В XVI в. Иосиф Каро составляет кодекс талмудического права, известный как «Шулхан Арух». Это систематическое изложение законов иудаизма интегрировало ранние кодексы⁸ и получило всеобщее одобрение⁹. Основной смысл указаний, касающихся использования изображений¹⁰, сводится к тому же, что и раньше, — нельзя использовать бывшие в употреблении у идолопоклонников¹¹ изображения, если прежде они служили культовым целям, поскольку с ними связаны стойкие представления

⁷ См.: Rabbi Moshe Ben Maimon (Rambam) Mishneh Torah. — Vol. 3: Hilchot Avodat Kochavim (Worship of Stars). — Moznaim, 1990. — P. 10–11.

⁸ Кодексы Исаака Бен Якоба Алфаси XI в., Маймонида XII в., Якоба Бен Ашера XIV в.

⁹ Более поздние кодексы повторяют основные требования к изображениям, изложенные И. Каро. См. созданный в XIX в. Шломо Ганцфридом «Кицур Шулхан Арух». Гл. 168. Ганцфрид Ш. «Кицур Шулхан Арух». — М., 1999.

¹⁰ См.: Caro. Joseph ben Ephraim. Code of Hebrew Law. Shulhan Arukh. Yoreh Deah. — Montreal, 1954. — 141:1.

¹¹ Речь идет не только о языческих, но и о христианских изображениях.

об особой силе этих объектов, могущие оказаться соблазнительными и для евреев. Отмечается, правда, что хотя и нельзя иметь у себя подобные предметы, но, если есть возможность извлечь выгоду, их создание или продажа не запрещены. Когда речь идет о том, какие изображения иудеи могут создавать для себя, «Шулхан Арух» говорит, прежде всего, о том, что недопустимым является изображение сцен, создающих впечатление реальности Божественного присутствия, например сцены Небесного суда с изображением всех лиц¹², изображений серафимов и ангелов. По той же причине запрещается делать дом, моделирующий Храм — в масштабе его длины, ширины и высоты, а также менору с семью ветвями, подобную храмовой. Запрещено рельефное изображение человека в силу его сходства с идолами. Изображение человека, однако, нельзя создавать только в полном варианте, а изображение головы без туловища или туловища без головы имеет право на существование, поскольку не создает впечатления действующего идола. Вслед за другими авторами, Иосиф Каро указывает на то, что изображения солнца, луны и звезд представляют особую опасность с точки зрения идолопоклонства, поэтому запрещены их не только рельефные, но и плоские изображения. Но при этом отмечается одно важное исключение из этого правила. Объекты могут быть изображаемы, если служат для обучения. Логическим развитием этой мысли является возможность создания и других образов для дидактических целей¹³. С течением времени учителя допускают все больше исключений из правила, соглашаясь с тем, что на плоскости можно изображать практически все, если изображения используются для украшения и обучения.

Не вызывает сомнения, что раввинистические тексты, касающиеся изображений, возникают в качестве рефлексии на уже имеющиеся факты, оправдывая и объясняя существующую практику и отчасти пытаясь ее регламентировать. Создавая изображения, иудеи прислушивались в большей мере к внутренней потребности, чем к требованиям учителей, а контроля за созданием изображений фактически не было. Тем более примечателен тот факт, что создавалось гораздо меньше, чем допускалось. Несмотря на достаточно лояльное отношение, изобразительная деятельность в иудаизме все-таки никогда не получала столь широкого развития, как в окружающем христианском мире, и носила весьма ограниченный характер. Представляется, что это ограничение проистекало не из суровости внешних предписаний, а из внутренней установки религиозного сознания, не придающего значения визуальным символам.

При общем сдержанном отношении к изображениям в христианстве и иудаизме первых веков нашей эры, в дальнейшем распространенность изобразительной деятельности и взгляды на сущность, назначение и необходимость религиозных изображений в двух монотеистических религиях резко разошлись. Причину такого расхождения следует искать прежде всего в отличии иудейского и церковно-христианского религиозного сознания, сознания характера связи, которая существует между Богом и человеком, между миром и Богом. При наличии общего с иудаизмом монотеистического базиса, утверждающего единственность, трансцендентность и нематериальность Бога, специфика церковно-христианского религиозного сознания определяется верой в соединение божественного и человеческого во Христе и в Церкви, понимаемой как его «мистическое тело». Отсюда следует вера в возможность достижения единства

¹² В видении пророка Иезекииля включает 4 существ: человека, льва, орла, быка.

¹³ Это, в частности, может служить обоснованием издавна существовавшей в иудаизме практики создания иллюминированных рукописей Библии.

человека и Бога; в то, что человек может стать богочеловеком; в то, что не только его душа, но и плоть может обожествиться, стать нетленной и бессмертной. Этот процесс начинается здесь и теперь, хотя окончательно должен завершиться в будущем мире. Христианский взгляд на мир устраняет разорванность человеческого и Божественного, Творца и творения. Оппозиция естественного и сверхъестественного, чувственного и сверхчувственного уровней бытия оказывается снятой в реальности Церкви. Церковный вариант христианства в некоторой степени ремифологизирует религиозное сознание иудейской и раннехристианской традиции, утверждая возможность преобразования материи божеством, возможность их соединения и взаимопроникновения. Такому мировосприятию соответствует вера в то, что реликвии (мощи святых и предметы, некогда находившиеся в соприкосновении с Христом, Богоматерью или святыми, а также изображения, прославившиеся чудесами, т. е. уже являвшие благодать) обладают особой святостью, их материя проникнута Божественным и может излучать его, оказывая обоживающее воздействие на человека¹⁴. Специфика церковно-христианского религиозного сознания порождает и особое отношение к культовым символам в целом: чувственно воспринимаемые предметы, образы, действия в рамках церковного культа служат не просто средствами обращения к Богу, они не только указывают на Божественное, но и являют его, приобщают к нему. Христианская литургия, в особенности евхаристия, служит воссозданию, осуществлению посредством символов Божественной реальности и вхождению в нее человека. Для «церковного» христианства¹⁵ культовые символы являются важнейшим и необходимым (хотя и не достаточным)¹⁶ средством спасения, вне Церкви и ее культа человек не может обрести спасение, достичь бессмертия и единства с Богом. Религиозные изображения служат той же цели, что и остальные символы, — они реально являют божественное и способствуют соединению с ним (в православии)¹⁷ или показывают, демонстрируют его, являясь чувственной опорой для возвышения человека к Богу и соединения с ним (в католицизме)¹⁸. Отсюда внутреннее тяготение к созданию изображений в христианстве и признание их необходимости для церковного культа и для спасения.

Как и христианское, иудейское отношение к использованию изображений в религиозной практике во многом определяется спецификой понимания связи между Богом и миром, Богом и человеком. Иудаизму присущи представления не только о трансцендентности Бога по отношению к миру, но и об имманентном присутствии Бога в мире¹⁹. Понимание характера и степени выраженности Божественного в мире, а также способа приближения человека к Богу варьируется в широких пределах — от рационализма средневековой еврейской философии до мистики Каббалы. В рационализме больше подчеркивается трансцендентность Бога, но признается и имманентное проявление воли Бога в мире: мир существует отдельно от Бога, а не в Боге, но без Бога существо-

¹⁴ См.: Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — М., 2002. — С. 32.

¹⁵ Имеются в виду «церковные варианты» христианства — православие и католицизм.

¹⁶ Необходима синэргия, соработничество двух волей — божественной, являемой через символ, и человеческой — воспринимающей. Если нет ответного движения в душе человека, то символ не действителен.

¹⁷ Здесь изображение — необходимый элемент храма.

¹⁸ Изображение — необязательный, но значимый элемент храма.

¹⁹ Христианство унаследовало эти представления о Боге, подвергнув их определенной трансформации.

вать не может. В мистической картине мира больше подчеркивается имманентность Бога, но признается и его трансцендентная сущность: мир является результатом раскрытия Бога, но Бог не растворяется в мире, не совпадает с ним. Вся область между рационализмом и мистикой, внутри которой лежит и традиционное нерелексивное религиозное сознание иудаизма во множестве его проявлений, — это определенный баланс трансцендентного и имманентного с сохранением и того и другого²⁰. Для традиционного иудаизма имманентное присутствие Бога в мире выражается прежде всего в проявлениях его воли²¹. Не случайно раввинистические авторитеты стремятся разрабатывать в своих сочинениях прежде всего вопросы галахи, т. е. нормативного законодательства, обеспечивающего выполнение воли Бога, поддерживающей порядок сотворенного мира. Отношения Бога с миром выстраиваются как изъявления воли, заключающиеся в сотворении и поддержании тварного мира. Для поддержания порядка в мире Бог дарует Израилю Тору — закон, от выполнения которого зависит благоденствие не только избранного народа, но и в конечном итоге всего человечества. Отношения человека с Богом выстраиваются как «ответ Богу» — принятие Торы в качестве законодательства и следование ей означают исполнение Божественной воли и способствует сохранению миропорядка.

Вместе с тем иудаизм не отрицает и возможности непосредственного присутствия Бога в мире, что ведет к признанию наполненности Божественным избранных материальных объектов, возможности освящения, мистического преобразования пространств и предметов, находящихся в соприкосновении с Богом. На сегодняшний день единственным сакральным предметом в иудаизме признается Тора, священный текст — материальный объект особого рода, который не просто указывает на высший смысл, но содержит его. Это слово Бога, посредством которого он творит и поддерживает мир, это Бог в его самораскрытии людям. В современном мире священными, наполненными Божественным присутствием считаются предметы, связанные исключительно с текстом Торы: свитки, тфиллины, мезузы. Наиболее священен для иудеев свиток Торы, его сакральная значимость определяется тем, что он содержит Божественное Слово во всей его полноте. Бог присутствует в нем, открывая себя через Слово. Тора — это «проявление Божественной мудрости в сотворенном Им мире; однако выражается она в нем в виде конечных форм, таких как слова, и даже в виде материальной субстанции, переносящей слова, раскрывающие эту мудрость миру действия»²². Поэтому сами свитки (а не только текст) требуют почтительного к себе отношения — их коронуют, целуют, к ним нельзя прикасаться руками.

Иудеи верят, что Шхина, т. е. Бог, раскрывающий и являющий себя людям, «Слава Божья», сходила к Моисею на горе Синай, наполняла Свята Святых скинии и первого храма. Пространство храма имело статус сакрального, а предметы, находившиеся внутри него, воспринимались в качестве священных. Совершенно особого рода объектами являлись изображения херувимов, находившиеся на крышке ковчега завета в Свята Святых первого храма. Они представлялись буквально «наполненными»

²⁰ См.: Полонский П. Введение в философию иудаизма. Лекция 2. http://www.machanaim.org/philosoph/in_ph.htm

²¹ См.: Полонский П. Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру. Ч. 1. Гл. 3. URL: http://www.machanaim.org/philosoph/in_c-book.htm

²² Штейнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иудаизм в свете Каббалы. Гл. 5. URL: <http://ligis.ru/librari/2435.htm>

Божественным присутствием, ведь именно в пространстве между ними пребывала Шхина²³. В Талмуде есть упоминания о том, что крылья херувимов смыкались, когда Израиль исполнял волю Бога²⁴. Представления о возможности взаимовлияния материального и Божественного лежали и в основании признания особой значимости храмового ритуала — комплекса определенных материально осязаемых действий, важных для поддержания отношений еврейского народа с Богом.

В период второго храма религиозное сознание иудеев претерпевает постепенные изменения. К концу этого периода посредническая роль священства и храмовый ритуал перестают восприниматься в качестве единственно возможного варианта отношений человека и Бога. Происходит децентрализация иудаизма, базирующегося вокруг единого центра — храма и священства, осуществляющего протекцию перед Богом за весь народ Израиля. Идея коллективной ответственности народа уступает место идее личной ответственности человека перед Богом. Так, для фарисеев, являвшихся выразителями новых веяний, наибольшую важность приобретают представления о бессмертии души, воскресении из мертвых и посмертном воздаянии, а главной задачей становится спасение индивидуальной души, зависящее от усилий личности в следовании предписаниям Торы. При этом отношения человека с Богом приобретают личностный характер: индивидуальная или коллективная молитва представляется теперь не менее значимой для спасения, чем храмовый ритуал, связанный с совершением различного типа жертвоприношений, возлияний и воскурений. В эпоху второго храма возрастает роль молитвы в составе храмового богослужения, а также возникают и получают все большее распространение «дома молитвы», синагоги²⁵. Представления о необходимом характере посреднических действий священства постепенно уступают место ощущению непосредственной связи человека с Богом²⁶. Снижению роли чувственных объектов и ритуальных действий в религиозной практике соответствует дальнейшая демифологизация религиозного сознания, более решительное разведение двух уровней реальности. Неприятие в I в. н. э. Христа в качестве богочеловека и мессии знаменует собой самоопределение иудаизма в качестве религии, принципиально отрицающей возможность взаимопроникновения Божественного и материального. По-прежнему утверждая присутствие воли Бога в мире и взаимную устремленность мира и Бога, иудаизм отказывается от признания возможности преобразования материи божеством. В отличие от христианства, объединение сверхчувственной и физической реальности не рассматривается здесь даже в качестве цели и идеала существующего

²³ Шмот (Исход) 25:22.

²⁴ Идель М. Каббала: новые перспективы. — Иерусалим; М., 2010. — С. 279, 283. Два херувима воспринимались как материальные проявления двух Божественных качеств — милосердия и правосудия. Позднее Каббала истолковывала процесс смыкания крыльев как результат смягчения правосудия путем усиления противоположного ему милосердия в ответ на исполнение Израилем Божественной воли.

²⁵ Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху второго храма и период Мишны и Талмуда. — Иерусалим; М., 2002. — С. 158. Туваль М. «Я стал для них святилищем малым»: синагога и трансформация античного иудаизма // Лехаим. — Май 2009. URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/205/tuval.htm>

²⁶ Храм сохранял свое прежнее значение в сознании евреев в качестве гарантии пребывания Бога среди народа Израиля, и поэтому разрушение храма воспринималось как тяжелая утрата, но к этому моменту жертвоприношения уже не играли главную роль в религиозной практике и храмовый ритуал достаточно безболезненно был заменен на синагогальный.

мира. Царство Небесное представляется как идеальное общество, основанное на праведности, в котором «притеснителя не станет, грабеж прекратится, попирающие исчезнут с земли» (Ис. 16:4). Предполагается, что мир станет совершенным, а человек бессмертным — человеческим телам будет дарована вечная жизнь, но этот процесс не рассматривается как преобразование материального в Божественное, как «обожение» плоти. Материальное будет приведено в согласие с волей Бога, но не сможет стать вместилищем Божественного ни при каких обстоятельствах²⁷.

В иудаизме трансцендентализм сочетается с признанием имманентного присутствия Божественного в мире и, в исключительных случаях, с признанием возможности преображения Божественным материальных объектов — храма, Торы, предметов, с ними связанных. Но в целом Бог и мир мыслятся как два разных уровня реальности, соединение которых представляется возможным лишь в отдельных точках, но никогда достижимым полностью. В христианстве же обожение предстает как общая цель творения, а предметы, наполненные Божественным, рассматриваются как стягивающие два уровня реальности и способствующие их полному соединению в дальнейшем.

Христианство, догматика которого начала складываться со II в., усвоив в целом представления о Боге современного ему иудаизма, придало новое значение идее его имманентного присутствия в сотворенном мире. Если традиционная линия иудаизма признает, что Бог присутствует в мире преимущественно в виде своей воли, а человек имеет дело лишь с ее последствиями и проявлениями и благодаря их пониманию может приблизиться к Богу, то христианское представление об имманентном присутствии Божественного делает акцент на наличии Божьих замыслов в вещах чувственного мира. Христианское осмысление возможности и характера имманентного присутствия Бога в мире развивалось в направлении, подтверждающем возможность пребывания Божественного в материальных средах и имело далеко идущие последствия. Исходной точкой для развития такого рода представлений было признание возможности соединения тварного с Божественным в личности Христа и вера в его посредническую функцию, облегчающую контакт человека с Богом. Следствием утверждения представлений о воплощающих и посреднических возможностях материального явилось «символическое видение» Вселенной в средневековом христианстве. Тварный мир рассматривался как «шифр», посредством которого Бог открывает себя миру и в котором каждый элемент может служить для человека ступенью приближения к Богу²⁸. Каждая из сотворенных вещей в большей или меньшей степени содержит в себе отблеск божества, и поэтому использование материальных объектов в качестве опор для человеческого сознания, стремящегося к Богу, не представляется невозможным или бесполезным. Это восхождение от материального мира к нематериальному Ареопагит описывает как «анагогический подход», т. е. «метод постепенного восхождения». Все культовые символы, в том числе изображения, обладают для христианства ценностью, поскольку «они поднимают нас от чувственного к познаваемому, от священных символических образов к простым вершинам небесной иерархии»²⁹.

Понимание раввинистическим иудаизмом имманентности Бога лишь как присутствия его воли в мире подчеркивает инаковость мира по отношению к Богу и соответствует иудейскому ощущению разрыва между Творцом и творением, который не может

²⁷ Исключением, вероятно, представляется пространство восстановленного храма.

²⁸ Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. — СПб., 2003. — С. 71–76.

²⁹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — СПб., 1997. — С. 11.

быть восполнен при помощи культовых символов. Чувственные вещи в качестве опор для души в ее подъеме к Богу представляются ненужными. Здесь важна только воля человека и ее способность следовать воле Бога. Иудаизм утверждает одновременно наличие пропасти между миром и Богом и в то же время указывает на существование мостика — единственного мостика между Божественным и тварным — человеческой души, созданной Богом по своему подобию и способной к уподоблению ему. Это наиболее приближенный, непосредственно связанный с Богом элемент творения, поэтому любые символы и материальные объекты в качестве посредников оказываются здесь ненужными³⁰. Осознание разрыва между Богом и созданным им миром и необходимости его самостоятельного преодоления человеком ведет к отрицанию значения чувственных опор в религиозной практике, признанию их несущественности для постижения Бога и приближения к нему, что привело к отсутствию интереса к использованию изображений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — М., 2002.
2. Ганцфрид Ш. «Кицур Шулхан Арух». — М., 1999.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — СПб., 1997.
4. Идель М. Каббала: новые перспективы. — Иерусалим; Москва, 2010.
5. Полонский П. Введение в философию иудаизма. URL: http://www.machanaim.org/philosof/in_ph.htm
6. Полонский П. Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру. URL: http://www.machanaim.org/philosof/in_c-book.htm
7. Туваль М. Я стал для них святилищем малым»: синагога и трансформация античного иудаизма // Лехаим. — Май 2009. URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/205/tuval.htm>
8. Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху второго храма и период Мишны и Талмуда. — Иерусалим; Москва, 2002.
9. Штейнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иудаизм в свете Каббалы. URL: <http://ligis.ru/librari/2435.htm>
10. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. — СПб., 2003.
11. Caro Joseph ben Ephraim. Code of Hebrew Law. Shulhan Arukh. Yoreh Deah. — Montreal, 1954.
12. Rabbi Moshe Ben Maimon (Rambam) Mishneh Torah. — Vol. 3: Hilchot Avodat Kochavim (Worship of Stars). — Moznaim, 1990.

³⁰ Кроме Торы.

В. В. Селивановский

«ХРИСТИАНСКИЙ ПАНТЕИЗМ» НОВОГО МЫШЛЕНИЯ

Новое Мышление (New Thought), известное также под названием «метафизическое движение», мало знакомо российской аудитории и практически не затронуто отечественным религиоведением. Вместе с тем, Новое Мышление стало ярким феноменом религиозной жизни Америки конца XIX — начала XX вв. Философ У. Джеймс в свое время пророчил ему судьбу новой Реформации. Социокультурное влияние Нового Мышления наиболее заметно сказалось в порожденной им идеологии здоровья и процветания. Автопромшленник Г. Форд, например, утверждал, что достиг успеха благодаря книгам Р. Трайна, одного из идеологов Нового Мышления. В своей секулярной форме — популярной литературе с общим лейтмотивом «Думай и богатей»¹ — «метафизическая» идеология слилась с американской культурой успеха в целом.

На сегодняшний день институции метафизического движения относительно малочисленны и непопулярны, однако его историческое идейное влияние глубоко превосходит собственный организационный ресурс. Например, порожденная метафизическим движением доктрина «позитивного мышления» стала своеобразной парадигмой многочисленных направлений современного New Age и оккультно окрашенных теорий личностного роста. Учения Л. Хей, Р. Берн (д/ф «Секрет»), Х. Сильвы, Н. Уолша; среди отечественных — Н. Правдиной, В. Синельникова, Зеланда и многих других, в той или иной мере маркированы идеей «позитивного мышления», соответствующей практикой и терминологией: «аффирмации», «визуализация» и т. д. Все это — несомненная рецепция учения Нового Мышления.

Другим наследником метафизического движения стало неопятидесятническое Движение Веры, наиболее радикальное направление в современном харизматическом движении. Рожденное в евангелической среде как попытка дать христианский ответ популярным «метафизическим культам» Нового Мышления, Движение Веры ассимилировало ряд базовых положений «метафизического» учения. Влияние Нового Мышления не ограничилось харизматической средой, созданная им доктрина «по-

¹ «Думай и богатей» — название книги Наполеона Хилла, светского автора, пропагандирующего творящую силу мысли.

зитивного мышления» оказалась востребована рядом представителей традиционных протестантских конфессий: баптизм (Э. У. Кеньон), пресвитерианство (Н. В. Пил, Р. Шуллер), лютеранство, епископальная церковь. По мнению О. Несмияновой и А. Семанова, «мистика позитивного мышления» является одной из типологических черт современного неопротестантизма².

Библиография исследований Нового Мышления почти всецело ограничена американскими авторами: Ch. Braden, Judah J. Stillson, A. Anderson, R. Fuller, D. Meyer. У. Джеймс в своем известном труде «Многообразии религиозного опыта» посвятил «Новой Мысли» отдельную главу³. Новое Мышление рассматривается в качестве генеалогических корней Движения Веры рядом конфессиональных критиков: D. R. McConnell, H. Hanegraaff, J. F. MacArthur, P. M. Боумэн.

Незначительный объем отечественных исследований Нового Мышления, а также его новаторская роль, роль первоисточника популярной сегодня доктрины «позитивного мышления», актуализирует интерес к «метафизическому» вероучению.

Анализ Нового Мышления осложнен его дробностью и конфессиональной аморфностью. Движение охватывает десятки организаций, лишь часть из которых объединены в ассоциативную структуру INTA (Международный альянс Нового Мышления) с артикулированным символом веры. Наиболее известные деноминации Нового Мышления: «Христианская школа единства» (Единство), «Религиозная наука», «Божественная Наука». В данной работе, помимо популярных «метафизических» авторов Р. Трайна, Г. Вуда, Ч. Энела, Ч. Филмора, Э. Холмса, особое внимание уделено анализу трудов основоположников метафизического движения: Ф. Куимби, У. Эванса, М. Эдди, Г. Дрессера.

Метафизическое движение или Новое Мышление возникло во второй половине XIX в. как целительский культ. Слово «метафизика», устроившее всех участников этого движения, использовалось не в философском смысле познания первоначал бытия, а указывало лишь, в противоположность материализму, на духовную причину болезней. «Новое» в Новом Мышлении выражало характер оппозиции «старым» или традиционным теологическим и медицинским представлениям.

Идейным основателем метафизического движения считают Ф. П. Куимби (1802–1866). Будучи целителем-экстрасенсом без образования, Куимби обнаружил, что эффективность лечения зависит в первую очередь от веры пациента в целителя или способ исцеления. Свой метод Куимби назвал «умственным исцелением». Из пациентов Куимби выделилась плеяда его учеников: У. Ф. Эванс, Дрессеры, М. Б. Эдди, более осведомленных в философии, которые и породили метафизическое движение.

Первые организованные группы Нового Мышления появились в Бостоне в 1882–1883 гг. как модное бостонское движение «умственного исцеления». Студенты «метафизических» групп после краткого лекционного курса из десяти — двенадцати лекций приступали к лечебной практике, обогащали ее своими теориями и создавали собственные направления. Популярность «ментального исцеления» росла, по всей Америке в конце XIX в. создавались группы Нового Мышления, организационно разрозненные, но спаянные общим ядром «метафизической» идеологии и ощущавшие растущую потребность в объединении.

² Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006. — С. 686.

³ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. — М., 1910.

Ключевым событием в истории Нового Мышления стало создание в Бостоне в 1895 г. «Метафизического клуба», который со временем разросся в международную организацию. После ряда переименований с 1914 г. и до сегодняшнего дня эта организация носит название «Международного альянса Нового Мышления»⁴, собираясь на ежегодные конференции. Альянс организован по принципу ассоциации, он не проводит обучения служителей, не занимается радио- и телевидением, вся культурная практика сосредоточена в рамках самих организаций, входящих в Альянс.

Корни «метафизического» учения восходят к американскому трансцендентализму Р. Эмерсона и Г. Торо, мистицизму Э. Сведенборга и месмеризму, давшему метафизическому движению практическую направленность. Прагматизм У. Джеймса философски обосновал практическую значимость «метафизики». Влияние восточного монизма, пропагандируемого в Америке Вивеканандой, также оказало влияние на становление метафизического движения, как непосредственно, так и через трансцендентализм.

Мировоззрение трансценденталистов, появившихся в 30-е годы XIX в. в либеральном крыле американского унитаризма, складывалось в оппозиции пуританскому кальвинизму, а в философском смысле — рационализму и сенсуализму эпохи Просвещения. Если Локк утверждал, что все познание имеет своим началом чувства, то идеализм настаивал на праве интуитивного созерцательного познания. Основание для внутренней истины Эмерсон нашел в идее имманентного человеку Божественного начала — единой для всех людей Сверхдуши. Сверхдуша одновременно трансцендентна человеку, отсюда «трансцендентализм». Самоощущение человека «частичкой» Бога стимулировало эйфорический жизнерадостный настрой. Новая либеральная религиозность, вопреки пуританской этике, пыталась исключить самосознание греховности и отрицала вечные муки.

Э. Сведенборг оказался интересен метафизическому движению своей теорией соответствий духовного и материального мира. Физический мир представляет собой проекцию духовного, каждый его предмет, вплоть до мельчайших частиц, имеет духовную аналогию. «Словом, все, что есть в природе, от самого малого предмета и до самого большого, есть соответствие, потому что мир природный, со всеми своими принадлежностями, заимствует свое бытие и существование (existit et subsistit) от мира духовного»⁵. Физический мир зависит от духовного как причина от следствия. Допустив творческую активность мысли в духовном мире, Новое Мышление провозгласило мысленную природу телесных болезней. В перспективе не только здоровье или болезнь, но и материальное благополучие человека было провозглашено следствием определенного образа мыслей.

Ф. А. Месмер внес вклад в зарождение Нового Мышления, придав лечебную ценность гипнозу и трансовому состоянию, с которого начинал свои опыты пионер «умственного исцеления» Ф. Куимби. «По вполне правильной с психологической точки зрения мысли Месмера, которая находит затем в Christian Science свое крайнее развитие, душевная установка, воля к здоровью способны, действительно, совершать чудеса выздоровления», — писал С. Цвейг⁶.

⁴ Официальный сайт «Международного альянса Нового Мышления» (INTA): URL: <http://www.newthoughtalliance.org/index.htm>

⁵ Сведенборг Э. О Небесах, о мире духов и об аде / Пер. с лат. А. Н. Аксакова. — СПб., 2000. — § 106.

⁶ Цвейг С. Врачевание и психика. — М., 1992. — С. 55.

Философская база Нового Мышления колеблется у разных его авторов от дуализма до восточного монизма. Полуперсоналистические черты Бога Нового Мышления уступают безличным характеристикам. Акцент на тождестве Бога и мышления позволяет приверженцам Нового Мышления определить их концепцию не просто как идеализм, а «практический» идеализм, в котором человеческий разум способен влиять на имманентный ему Разум безличного Божества с практической выгодой. Если в классическом идеализме, например у Платона, существует представление о материальном мире как проекции идей, его учение исключает возможность человека усилием мысли менять эйдосы.

Христианский неоплатонизм Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламы также проникнут идеей соответствия вещей их нетварным «логосам», заключенным в ипостаси Слова, но и здесь нет никакого намека на способность человеческой мысли вмешиваться в устройство «логосов». Философская формула тождественности мышления и бытия ни у Парменида, ни у Аристотеля, ни у Гегеля не подразумевает творящей способности человеческой мысли. Новое Мышление открывает подобную перспективу. Вселенная представляется проекцией Разума Бога, но эта Вселенная оказывается подвластна коррекции силой мысли Божественного человека.

Большинство приверженцев Нового Мышления согласны с тем, что Бог — единственная реальность, заявляя, таким образом, свое пантеистическое мировоззрение. Феноменальный мир воспринимается как явление невидимого Бога, что роднит Новое Мышление с немецким классическим идеализмом. Бог изображается полнотой совершенств и определяется как Любовь, Истина, Жизнь, Сила, Разум, Мудрость, Божественное Присутствие, Всемогущество, Всеведение и т. д. Человек, определяемый как идея Бога, часть Бога, Всевышний в глубине своего существа, наделен при этом свободой воли и способностью ошибки, что влечет за собой болезнь и бедность. Это отклонение человеческого мнения от идеального шаблона, от совершенной идеи самого себя, не имеет онтологических корней и воспринимается, например, в терминологии «Христианской науки» как заблуждение «смертного разума». Здоровье и материальное благополучие являются естественным правом человека, которое он может востребовать методом «позитивного мышления».

Основатель Нового Мышления Ф. Куимби в своем долгом пути практикующего целителя довольно поздно пришел к потребности в чистой метафизике. Вслед за месмерическим (гипнотическим) этапом, а также представлением о непосредственном воздействии одного человеческого духа на другой, на завершающем этапе творчества Ф. Куимби появляется учение о Мудрости. Мудрость — то, что предохраняет разум от ошибок, некий идеал, который всегда под рукой и готов воплотиться. Мудрость имманентна всем людям, Мудрость есть Бог, наделенный традиционными для христианской теологии качествами: «весь свет, вся мудрость, всё совершенство и любовь».

Человек в определенной степени зависит от Мудрости, которая, хоть и безлична и не способна явиться в человеке провиденциально, все же превосходит пассивный по своему характеру закон. Она имманентна человеку в качестве руководящего принципа его жизни. Человек, руководимый Мудростью, пребывает в «Божественном Присутствии». Мудрость можно отчасти уподобить даосскому «дао» как принципу или закону, лежащему в основе всех вещей. Руководствуясь этим принципом, слившись с ним, человек не ошибается. Никакого религиозного мотива служения Мудрости у Куимби не обнаружить, но подчиненность ей как руководящему принципу необходима.

У. Эванс, ученик Ф. Куимби, основывается на теологии Сведенборга, но теоретически дооформляет ее в полупантеистическую систему. «Бог есть личность или бесконечно распространенный принцип? В определенном смысле Он является и тем и другим»⁷. Бог есть Любовь. Эта Любовь метафорически уподобляется Эвансом «Божественной радиостанции»⁸. Бог — источник, а наш человеческий свет и любовь — это «эманации или излучения» Божества. У. Эванс называет свою теологическую модель «христианским пантеизмом». «Христианский Пантеизм, который не уничтожает индивидуальность человека, ни отделяет Бога от вселенной, которую он непрерывно создает из Себя... является самым высоким развитием религиозной мысли»⁹.

Метафизические построения М. Б. Эдди, другой ученицы Ф. Куимби, более всего укладываются в схему восточного монизма. Бог провозглашается единственной реальностью и единственной субстанцией, а материя — иллюзорной. В отличие от Эванса, признававшего личностный аспект Божества, Бог М. Б. Эдди всецело безличен и назван законом или Принципом бытия. «У Бога нет того, что мы обычно называем личностью»¹⁰. Поэтому, когда Эдди говорит о Нем как о «бесконечном Лице», это всего лишь метафора. Автор стремится опровергнуть антропоморфное представление о Боге, но ошибочно отождествляет личность с телесной ограниченностью. Личность в ее понимании — синоним ограниченного и телесного, а бесконечность понимается исключительно безлично.

У других авторов метафизического движения, как и у его родоначальников, сохраняется значительный диапазон неопределенности персональности Божества. Бог остается полусознательным существом, допускающим обращение к Нему как в безличном, так и личностном аспекте. Двоящийся образ Божества особенно отчетливо заметен у Ч. Филмора, основателя «Христианской школы единства». Хотя «Единство» может говорить о Боге в личностных чертах, Бог остается сущностью, а не субъектом, предоставляя возможность действия человеку — явленной идее Бога. По словам исследователя Нового Мышления Дж. Стиллсона, «Филмор не сказал бы, что Бог любит кого-либо, но только что «Бог — любовь: любит человек», или «Бог — мудрость: мудр человек»¹¹.

Новое Мышление в своем определении Бога отождествляет Его с Мышлением. Например, «Божественная Наука», одна из организаций Нового Мышления, воспринимает Бога как «Присутствие Всеобщего Мышления», одновременно трансцендентного и имманентного человеку. Даже Троица изображается исключительно в интеллектуальных красках: «Мышление, Идея, Сознание». В отличие от античности, где интеллектуализм выполнял прежде всего гносеологическую функцию, а сфера Божественного постижения интеллектуально, а не чувственно, Новое Мышление заинтересовано скорее в онтологическом родстве человеческой мысли природе Божества.

Человек и Бог воспринимаются как конечный и бесконечный разум. Нет двух разумов, но один в своем субъективном и объективном аспекте. Мысленная соприрод-

⁷ Evans W. F. The mental cure. — Boston, 1869. — Ch. 1.

⁸ Ibid. Ch. 9.

⁹ Anderson A. Contrasting Strains of Metaphysical Idealism Contributing to New Thought. URL: <http://www.websyete.com/alan/contrast.htm>

¹⁰ Мартин У. Царство культов. — СПб., 1992. — С. 130.

¹¹ Stillson J. J. The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America. — Philadelphia, 1967. — P. 254.

ность всемогущему Творцу побуждает человека выявить творческое всемогущество в себе самом. «Является истиной, что одними лишь духовными средствами человек может осуществить в реальности свои желания и они будут сбываться до тех пор, пока он этого хочет»¹². Акцент на мышлении неслучаен. Творческую силу человека вполне уместно связать с разумом, обладающим безграничной свободой воображения. «Приняв за исходную точку, что человек живет одной жизнью с Богом, мы заключаем, что он использует ту же способность творить, что и Бог... Как мысль Бога творит миры и населяет их живыми существами, также и наша мысль творит наш мир и наполняет его всеми испытаниями, которые мы имеем»¹³. Безграничная творческая способность человеческой мысли обретает всемогущество, воздействуя на единоприродную среду — безличное Мышление. Человеческая мысль становится магическим ключом к всемогущей силе Божественного Мышления.

Рассуждения Э. Холмса, лидера «Религиозной науки», иллюстрируют этот магический вектор учения. Бог оказывается полностью зависим от произвола человеческой мысли, вне которой Он почему-то не способен творить Сам от Себя. Без человека творческая способность Бога оказывается бессильной: «Бог может сделать что-то для нас только через нас»¹⁴. Творец превращается у Холмса в безличную созидательную силу, творческую форму, направленность которой задает сам человек. Появляется образ Бога как почвы, выращивающей семена наших мыслей безразлично к их содержанию. По сути именно человек оказывается подлинным богом-творцом, способным силой своей мысли модулировать вполне обезличенный «поток жизни», в который выродился формально личностный Бог.

Происходит странная смысловая метаморфоза. У Аристотеля Бог также обладал умственной природой, а человеческий ум рассматривался как часть Божественного, однако человек зависел от Бога как перводвигателя. В схеме Э. Холмса Бог не имеет статус первоформы, это не магнит, притягивающий к себе космос, он пластичен и податлив к влиянию человеческой мысли. Человек подчиняет Бога, а не наоборот. В той мере, в какой греческий и немецкий идеализм вульгаризируются, становясь «практическим» идеализмом в учении Нового Мышления, этот идеализм одновременно становится магическим.

Большинство приверженцев Нового Мышления склонны рассматривать совершенную Божественную природу имманентно присущей человеку, сосредоточенной в глубине его существа, откуда следует единоприродное тождество человеческой души и Бога. Авторы Нового Мышления, вторя Эмерсону, стремятся выразить единоприродность человека Божеству в категории количественного, но не качественного отличия: «Различие между Богом и человеком — количественное, а не качественное, — пишет лидер «Религиозной науки» Э. Холмс¹⁵, — его жизнь имеет ту же природу, что и жизнь Бога». Человек определяется как «некоторая часть Бога», «часть Совершенства Бога», «выражение Единой Жизни». Ф. Куимби изображает человека как «состоящего из Бога и части Бога». В человеке скрыта гениальность, «мы — великие, а не заурядные», «мы уже наделены Могуществом», с помощью мысленного тренинга человек способен «иметь все, что он хочет... по первому требованию».

¹² Безант А. Сила мысли. Холмс Э. Сила разума. — М., 2007. — С. 240.

¹³ Там же. С. 166.

¹⁴ Там же. С. 193.

¹⁵ Там же. С. 164.

Могущество «Божественного Присутствия» одновременно является источником безошибочного знания. «Есть Могущество, лишь ждущее своего признания, чтобы тут же войти в наши мысли безошибочным руководством, мудрым наставлением»¹⁶. Отсюда возникает мотив господства интуиции, поиск ответа в безмолвной глубине своего «я», безграничное доверие себе. Р. У. Трайн разработал развернутую этику самодоверия или преданности человека своему высшему «я».

Поскольку главный авторитет — собственная Божественная природа индивидуума, необходимо избавиться от внешних авторитетов, утвердить примат внутренней свободы выбора, продиктованной Божественным началом человеческой души. Это безграничное доверие себе обнаруживает некоторую противоречивость логики Нового Мышления. Хотя онтологически человек — часть Божества, в аспекте гносеологии его заблуждающийся разум отличен от безошибочной Мудрости: «Каждый человек — часть Бога, в той мере, насколько он — Мудрость»¹⁷. Это не дает оснований безграничного самодоверия.

Утопический оптимизм Нового Мышления получает смысл как следствие «христианского пантеизма». Термин «христианский пантеизм», предложенный первым философским интерпретатором и активистом Нового Мышления У. Эвансом, довольно точно определяет мотив того однобоко-оптимистического взгляда на мир, который отличает Новое Мышление от восточного пантеизма. Бог восточного пантеизма тождественен миру с его эмпирически очевидным злом и доходит у последовательных мыслителей до сознательного поклонения злу¹⁸. Облик Бога «христианского пантеизма», следуя традиционному канону, должен являть абсолютное благо, а значит, и тождественный Богу мир изображается последователями такого пантеизма в неестественно розовых красках. Новому Мышлению присущ некий наивный утопический оптимизм, корни которого восходят к трансцендентализму Эмерсона.

Лидер «Религиозной науки» Э. Холмс, подобно Эмерсону, видит закон или самодостаточный принцип в безличной Силе Разума, которая сама собой разрушает деструктивных мыслителей, отправляющих в созидающий Разум идеи зла и разрушения. Холмс не поясняет, каким образом безличная Сила Разума, послушная любой человеческой мысли, ставит барьер злонамеренным мыслителям. Наоборот, первобытный дикарь уверен, что магический механизм послушно обрушит проклятие на голову выбранной им жертвы. Столь же безосновательно популярный автор Нового Мышления Р. У. Трайн заявляет, что нравственное страдание преступников превосходит зло, причиненное их жертвам.

Представление о посмертном существовании у лидеров Нового Мышления, равно как и у трансценденталистов, расцвечено тем же радужным оптимизмом, в котором им видится здешняя жизнь. Смерть воспринимается как переход от хорошего к лучшему существованию. Представление о загробном существовании в основном заимствуется «новыми мыслителями» у Сведенборга и спиритистов. Душа продолжает развитие в духовных мирах, весьма напоминающих здешний мир. Христианская идея

¹⁶ Там же. С. 254.

¹⁷ Dresser H. W. *The Quimby manuscripts*. — New York, 1921. — Ch. 17.

¹⁸ Признание зла в самом Боге — это путь вполне приемлемый для восточной мысли. Вот, например, характерное заявление Вивекананды: «Кто может утверждать, что Бог не может проявлять себя в виде Зла, как и в виде Добра? Но только индуст осмеливается поклоняться ему как Злу». Цит. по: Алексеев В., Григорьев А. *Религия антихриста*. — Новосибирск, 1997. — С. 28.

телесного воскресения из мертвых отвергается. В некоторых направлениях Нового Мышления, например в «Христианской школе единства» Ч. Филмора, проповедуется реинкарнация.

Ад и рай воспринимаются приверженцами Нового Мышления исключительно как состояния сознания, как заблуждение человеческого верования, навязанное догматической религией. В рамках пантеистического Нового Мышления невозможно признание онтологии рая и ада, поскольку ад означал бы существование вечного страдания в самом Боге, что противоречит позитивному определению Бога как Любви, Мудрости, Благости и т. д.

Вслед за Эмерсоном, Новое Мышление декларирует Божественную природу человека, отрицая возможность ее порчи, искажения или болезни, которые в христианстве выражаются понятием первородного греха. «Согласно Божественной Науке, нет никакого первородного греха, так как Бог — происхождение человека»¹⁹.

В рассуждениях «новых мыслителей» наблюдается тенденция к полному устранению понятия греха. Э. Холмс и У. Эванс допускают использовать слово «грех» для обозначения ошибки человеческого мышления, его отклонения от истины, связанной со свободой человеческой воли и влекущей определенные последствия. Часто грех рассматривается Новым Мышлением как неведение человеком своей истинной Божественной природы. Согласно «Божественной науке», грех начинается там, где человек «верит в свою отделенность от Бога», и эта «ложная» вера господствовала на протяжении столетий. Это, в свою очередь, порождает гносеологическую проблему: почему наделенный Божественной природой человек может так долго находиться в неведении относительно присутствия в нем этой природы? Поскольку в пантеистическом учении Нового Мышления Бог есть Все во Всем и это Все наделено сугубо положительными атрибутами, то злу не остается места в бытии. Новое Мышление склонно отрицать реальность зла, зло — иллюзия, порожденная негативной верой в него человека. Согласно родоначальнику Нового Мышления Ф. Куимби, зло есть порождение человеческого мнения, уклоняющегося от Мудрости. Но почему руководство Мудростью оказывается доступно лишь единицам, а подавляющая часть человечества, фактически богочеловечества, в силу наделенности Божественной природой подвержена ложным представлениям или иллюзиям?

Авторы Нового Мышления, начиная с основоположника движения Ф. Куимби, отождествляют Христа с безличной силой (принципом) Мудрости, Разума или Науки, наиболее ярко и полно явившей себя в человеке Иисусе. Иисус, в представлении Куимби, был обыкновенным человеком, в наибольшей степени воплотившим идеал Мудрости, нежели кто-либо живший до него. Автор достаточно отчетливо разделяет человека Иисуса и Христа как явленный им принцип. Мудрость не ограничена какой-либо личностью, но ее «концентрация в истину должна была показать себя в материальной среде. Эта великая истина, называемая Христом, была показана через человека Иисуса, так же как великая истина была показана через человека Франклина и получила название электричества»²⁰. «Я — Христос» может сказать о себе любой человек, который руководствуется Мудростью, то есть выполняет волю Отца — Мудрости.

У. Эванс повторяет мысль своего учителя, что Христос — лишь человек, в котором в наибольшей степени воплотился или проявился Бог, «как никогда прежде в истории

¹⁹ Stillson J. J. The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America. — P. 203.

²⁰ Dresser H. W. The Quimby manuscripts. — Ch. 16.

человечества». Смерть Иисуса ничего не означает. Люди спасены не смертью Иисуса, а его жизнью, тем, как он сообщал жизненную силу и учил апостолов делать так же.

Нетрудно заметить, что христианская терминология используется авторами Нового Мышления чисто номинально, в силу их принадлежности к христианскому полю культуры. Христианская фразеология является символическим прикрытием тех пантеистических максим, которые представляют подлинную суть их учения и которые с таким же успехом могли бы выступить в символическом облики исламских или буддийских терминов. Например, чань-буддизм озабочен пробуждением в каждом верующем истинной природы Будды, буддийского аналога безличного Христа «метафизического» учения.

У. Эванс прямо отождествляет Христа или Слово с той истиной, которая просияла через основателей всех мировых религий, среди которых Иисус был самым выдающимся примером. «Метафизическое» учение позволяет говорить об акцентах у разных его авторов, но не дает возможности провести четкую границу между восточным монизмом и платоническим дуализмом духа и материи. В том числе и «метафизики»-дуалисты в силу общей пантеистической направленности Нового Мышления склонны рассматривать дух и материю как градации одной и той же Божественной субстанции. Античное представление об умственной или мысленной природе этой Божественной субстанции побуждает авторов Нового Мышления либо делать акцент на духовной (мысленной) природе материи, либо провозглашать вещественность мысли. В обоих случаях возникает представление гомогенной среды, где стираются существенные различия между мыслью и реальностью, что создает предпосылки магического представления о способности мысли непосредственно формировать вещественную реальность.

Основатель метафизического движения Ф. Куимби был склонен воспринимать дух и материю как «градации одной реальности», отрицая платоническое разделение двух миров. Исследователи творчества Куимби сетуют на то, что этот практикующий целитель не оставил четкой формулировки или даже собственного ясного понимания своей теории. У. Эванс, более философски осведомленный, чем его учитель Ф. Куимби, использует учение Беркли, чтобы декларировать феноменальность материи, но лишь в рамках человеческого разума. Он писал, что сущность материи может быть духовной «и то, что мы называем материей, может быть только внешней оболочкой или... внешним проявлением некоторой духовной реальности»²¹. «Таким образом материя — дух, сделанный видимым и материальным, или воплощение духа»²². Вместе с тем духовная или разумная субстанция понимается Эвансом вполне вещественно. Автор изображает ее в оккультной терминологии: «тонкое излучение», «аура», «духовная сфера» вокруг тела, свойства которой он пытается объяснить «научно» с помощью известной ему теории вибраций.

Пафос отрицания материи пронизывает все творчество другой ученицы Куимби, М. Б. Эдди. Материя иллюзорна, ей отказано в субстанциальности, это «образ в смертном разуме», «верование, не знающее самого себя», «ложное верование». Эти определения противоречиво сочетаются у автора с требованием преодоления материи, признанием «материального облачения», материального «измерения», «материального сопротивления» и т. д., под которым следует понимать не более чем устойчивое, косное состояние человеческого сознания.

²¹ Braden Ch. S. *Spirits in Rebellion. The Rise and Development of New Thought*. — Dallas, 1987. — P. 113.

²² *Ibid.* P. 114.

Независимо от терминологии и философских приоритетов, у всех «метафизических» мыслителей есть общее представление о среде — передатчике мысленного воздействия. Если теоретические построения этих авторов оставляют неопределенность относительно характера их «практического идеализма», то целительская практика не оставляет сомнений в том, что общая духовная или мысленная среда используется ими в оккультном смысле. Ф. Куимби, У. Эванс, лидер «Божественной Науки» Н. Брукс и многие другие деятели «метафизического» движения практиковали исцеление на расстоянии. «В конце концов, вполне логично, что если Разум повсюду, как это подразумевает идея Вездесущия, то расстояние не должно представлять никакого препятствия для лечения»²³.

Метафизическая практика духовного целительства теоретически основана на «христианском пантеизме», в рамках которого Бог есть абсолютное благо, а зло иллюзорно. Болезнь и зло в целом воспринимались как гносеологическая ошибка, как ложное мнение, поэтому здоровье — подлинное природное состояние Божественного человека, реализация в нем природы Божества. Материальное благополучие и процветание как Божественное наследие человека также напрямую следуют из представления о человеке как части благого Божества. Естественное право на счастье, успех и процветание, подобно здоровью, гарантируется механизмом творящей мысли, т. е. «позитивного мышления». В первой же конституции INTA («Международного альянса Нового Мышления») декларировалось «Божество человека и его бесконечные возможности посредством творческой силы конструктивного мышления... которое является нашим источником Вдохновения, Силы, Здоровья и Процветания»²⁴.

Идея естественного права на материальное процветание появляется в метафизическом движении не сразу. Основатель движения Ф. Куимби и его ученик У. Эванс возвещали духовное самоисцеление, но не акцентировали внимание на богатстве. Возможно, первой заявкой идеологии процветания стала публикация в 1887 г. книги Френсиса «Божественная Христианская Наука Исцеления». Несколько страниц в ней посвящены позитивным утверждениям против бедности. Год спустя лидер Нового Мышления Эмма Хопкинс ввела доктрину процветания в учебные материалы своей чикагской семинарии. «Христианский пантеизм» создает удобную почву эвдемонического или гедонистического мировоззрения. Поскольку душа каждого человека — Всевышний, мера его счастья и успеха начинают рассматриваться пропорционально реализации его внутренней Божественной природы.

Одновременно идея процветания в Новом Мышлении удивительно резонирует с традиционной идеологией успеха, заложенной на американской почве пуританами. Пуританизм рассматривал процветание как знак благодати, предопределив взгляд на Бога как на утилитарное Божество. Идея успеха стала своеобразной визитной карточкой американской культуры. Достаточно было легкой секулярной ретуши, чтобы Новое Мышление оказалось востребовано широкой аудиторией светских читателей.

Пантеистическое мировоззрение Нового Мышления размывает устои догматики, делая истину относительной и плюралистичной. Из безличного характера высшего духовного начала, сведенного к высшему «принципу» или «закону», следует, что позитивными плодами его знания может воспользоваться любой субъект. В свете

²³ Ibid. P. 274.

²⁴ Ibid. P. 12.

«закона» обесмысливаются конфессиональные и религиозные различия, а также различия между верующим и атеистом, что предопределило широкое распространение «метафизических» идей в светской среде.

Некоторые деятели метафизического движения, такие как М. Эдди, Р. Трайн, Ч. Филмор, номинально сохраняли христоцентризм своих учений, хотя скорее в силу культурной привязанности и психологической привычки, а не в силу теоретической необходимости. Другие, такие как основатель движения Ф. Куимби, Э. Хопкинс, Э. Холмс, удалялись от христианства, хотя и по-разному оценивали его значение.

Основатель метафизического движения Ф. Куимби неприязненно относился ко всем догматическим религиям. Религиозную догматику он считал не просто излишней, но и вредной. Религия, по Куимби, привлекает человеку ложную веру, порождающую болезнь, равно как и медицинский диагноз врачей уверяет пациента в болезни. Исцеление Куимби понимал как избавление от психологического груза догматических установок сознания, от «ложного мнения». Поэтому врачей и священников он называл главной опасностью человеческого счастья, главной угрозой человечеству.

Религия, основанная на ложных верованиях, должна была, по его мнению, уступить место «Науке». Переход от заблуждений традиционных религий к «Науке» Куимби уподоблял переходу от астрологии к астрономии, которая не устраняет религию как таковую, но придает вере «научный» характер.

Эмма Хопкинс, основатель «Религиозной науки» Эрнст Холмс и многие другие лидеры Нового Мышления, в отличие от Куимби, с одобрением воспринимали существующие религии, стремясь к синкретизму, что вполне позволяла пантеистическая «метафизика». Интерес Э. Холмса к Новому Мышлению, например, был пробужден в первую очередь желанием выявить общую основу всех религий.

На сегодняшний день приоритет христианства полностью устранен из Декларации Принципов INTA, закономерно уступив место пантеистическому религиозному плюрализму. «Учение Иисуса Христа и других просвещенных учителей»²⁵ вытеснило последние остатки христианства.

Если место личного Бога занимает безличный абсолют или сила, то молитва из диалога превращается в монолог души «Божественного» человека, глядящей в бесконечность. «Молитва — это монолог созерцающей и ликующей души. Молитва — это голос Бога, говорящий, что все, им созданное, хорошо», — писал Р. У. Эмерсон²⁶. Эта монологичность молитвы, ее замкнутость на сам субъект прослеживается сквозь все труды метафизических мыслителей. Хотя Р. Эмерсон и вслед за ним «метафизические» учителя воспевают эйфорическое «Божественное присутствие», оно лишено тем не менее обнадеживающего соприсутствия второго лица, вечного «Ты», которое сопровождает теиста.

Вместе с исчезновением личности Творца в пантеистической схеме человекобожия Нового Мышления исчезает такое понятие теистической религии, как «воля Творца», поскольку нет ее субъекта. Единственным субъектом сознательной воли оказывается сам человек. Успех его предприятия теперь всецело определяется его собственной мыслью.

В рамках пантеистического мировоззрения Нового Мышления вполне обосновано исчезновение просительной формы молитвы. Молитва как прошение имеет характер

²⁵ См.: официальный сайт INTA: URL: <http://newthoughtalliance.org/about.htm>

²⁶ Эмерсон Р. У. Доверие к себе. URL: <http://www.unityway.net/russian/art/ems1.htm>

межличностного отношения. Безличный абсолют бессмысленно просить о чем-либо. Просительная молитва, как привычная эстетическая форма, может рудиментарно присутствовать в пантеистических доктринах, выросших на культурной почве теистического христианства. Тем не менее подобные рудиментарные формы вытесняются практиками, более адекватными оккультной пантеистической логике, носящими характер требовательного, повелительного отношения к безличной силе.

Молитвенная практика метафизического движения построена в основном на аффирмациях — «позитивных утверждениях». Декларация желаемого как уже осуществленного может психологически прочитываться как самовнушение. Но сами «метафизики» воспринимают свою молитвенную практику как реализацию Божественной природы человека. Здоровье и процветание гарантированы Божественной природой человека — пантеистической частички Божества. Молитва носит утилитарный характер. Позитивное утверждение как сила мысли или слова, действуя по «закону реализации», воплощает духовную реальность в физической, материализует ее.

Подводя итог анализу теологии Нового Мышления, можно сделать некоторые выводы. Словосочетание «христианский пантеизм» — философский оксюморон, сочетание несовместимых начал теистического и пантеистического мировоззрения. Попытки некоторых авторов Нового Мышления доктринально христианизировать пантеистический характер их учений вели к логическим ошибкам. «Христианский» в «метафизическом» контексте не более чем культурный рудимент, привычка авторов к христианскому категориальному аппарату, а также потребность быть адекватно воспринятыми в протестантском обществе.

Новое Мышление возникло как практический целительский культ и его теоретическая часть выполняет скорее служебную функцию обоснования конкретной практики, имеющей априорную ценность и самоочевидную достоверность для прагматически ориентированных «метафизических» мыслителей. Она верна уже в силу того, что работает.

Имманентность Бога, генетически унаследованная Новым Мышлением от трансцендентализма, оказывается удобным практическим инструментом, если Бог выступает не как активное волящее начало, а в качестве безличной чудотворной Силы, соприродной нашему мышлению и подчинённой определенному Закону мироздания. Пользуясь Законом, человек способен подчинить эту Силу своим целям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В., Григорьев А. Религия антихриста. — Новосибирск, 1997.
2. Безант А. Сила мысли. Холмс Э. Сила разума. — М., 2007.
3. Джемс В. Многообразии религиозного опыта. — М., 1910.
4. Мартин У. Царство культов. — СПб., 1992.
5. Официальный сайт «Международного альянса Нового Мышления» (INTA): URL: <http://www.newthoughtalliance.org/index.htm>
6. Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006.
7. Сведенборг Э. О Небесах, о мире духов и об аде / Пер. с лат. А. Н. Аксакова. — СПб., 2000.
8. Цвейг С. Врачевание и психика. — М., 1992.
9. Эмерсон Р. У. Доверие к себе. URL: <http://www.unityway.net/russian/art/ems1.htm>

10. Anderson A. Contrasting Strains of Metaphysical Idealism Contributing to New Thought. URL: <http://www.websyte.com/alan/contrast.htm>
11. Braden Ch. S. Spirits in Rebellion. The Rise and Development of New Tought. — Dallas, 1987.
12. Dresser H. W. The Quimby manuscripts. — New York, 1921.
13. Evans W. F. The mental cure. — Boston, 1869.
14. Stillson J. J. The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America. — Philadelphia, 1967.

М. Ю. Хромцова

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ СКВОЗЬ ПРИЗМУ БОГОСЛОВИЯ ОБЩЕНИЯ

В процессе поиска общей основы диалога разных религиозных традиций заметную роль играют коммуникативные теории, осмысляющие вопросы возможности совмещения несовместимых позиций и предлагающие различные модели диалога как методологической основы межрелигиозных или межконфессиональных отношений. В философии диалога существуют разные варианты понимания самой коммуникации: в разных моделях акцент делается либо на информационном, либо на личностном аспектах диалога. В первом варианте диалог интерпретируется как акт рефлексивной коммуникации, во втором же — как событие встречи разных личностей, в которой происходит соприкосновение с «чужим», дающее новые импульсы для развития.

О диалоге как личностной встрече писал еще М. Бубер, называя его, в отличие от технического и монологического, подлинным. Каждый участник в таком диалоге воспринимает другого в его настоящем особенном бытии и обращается с намерением установить живую взаимосвязь, признавая внутреннее богатство другой стороны. Диалог, суть которого не в том, чтобы высказаться, а услышать, позволяет разрушить неверные представления и проникнуться доверием друг к другу. Дух такого диалога способен возвыситься над логикой, зашедшей в тупик, над инерцией спора, и тогда стороны могут найти способности оказать друг другу помощь, ответить на самые трудноразрешимые вопросы. Предлагаемая Бубером и его последователями личностная модель диалога содержит в себе большой потенциал возможностей для выстраивания межрелигиозных и межконфессиональных взаимоотношений, при реализации которых стороны, не отказываясь от различий, приходят к более глубокому знанию и пониманию существа принципиальных расхождений и открывают новые возможности для творческих решений.

С. С. Хоружий в своей работе «Глобалистика и антропология» пишет о том, как христианское богословие трактует и использует в своей практике эти различные модели диалога¹. Православная модель личностного диалога, которая, так же как и парадигма личного диалогического общения, разработанная в современной философии, пред-

¹ Хоружий С. С. Глобалистика и антропология. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

полагает установку «приемлющего участия», характеризуется готовностью войти в перспективу опыта Другого и разделить этот опыт. Данную модель диалога автор отличает от протестантской модели функциональных контактов (аналогичной модели информационного обмена в современной философии). Пространство диалога второй модели, представляющей по преимуществу контакт безличных инстанций, выстраивается по принципу последовательного сужения, отбирающего лишь одни совпадающие элементы. Поэтому оно оказывается минимальным, почва данного «диалога религий» не затрагивает их ядра, хранимого в духовных практиках. В противоположность этому, пространство диалога, характерное для православной личностной модели, выстраивается по принципу расширения, включающего все уникальные отличительные особенности каждой из сторон, становится максимальным, обладающим предельной полнотой и широтой. Контакт безличных инстанций или позиций происходит на поверхности плоских истин; но встреча личностей — *встреча на глубине*.

Действительно, в целом православному богословию XX в. свойственно диалогическое мироощущение, для него характерен антропологический поворот к новому диалогическому образу человека, сущность которого состоит в открытости Абсолюту, а богообщение рассматривается как специфическое свойство сферы личного бытия. А. С. Филоненко указывает на развитие линии богословия общения, которое все ярче проступает в православном богословии XX в.² По мнению автора, евхаристическое богословие общения составляет самостоятельную и плодотворную традицию богословия, находящуюся в отношении дополнительности к софиологии и неопатристике. Автор считает, что наиболее развитая форма богословия общения представлена в трудах Иоанна Зизиуласа, а среди зарубежных русских богословов к этому направлению он относит митрополита Сурожского Антония и отца А. Шмемана. Представляется возможным в данной статье рассмотреть в этом же контексте и раскрытие темы общения, представленное в работах Х. Яннарса.

Как же характеризуются, с точки зрения этих богословов, подлинные диалогические отношения?

Как и философия диалога, богословие общения исходит из того, что в самой конституции человека есть то, что не наблюдаемо вне встречи и раскрывается только в ней: только в событии встречи можно видеть присутствие личности. Встреча, ведущая к раскрытию личности, и есть подлинная встреча. Но мыслители данного направления пытаются раскрыть еще и богословское основание межличностного диалога, дать его осмысление со стороны тринитарного богословия. Акцентируя внимание на том, что событие встречи человека с Богом служит основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом, они следуют еще интуиции Бубера, по мысли которого Вечное Ты есть условие любой конкретной связи Я–Ты, а каждое отношение Я–Ты как бы вращается вокруг центра, где встречаются все линии этих отношений — в Вечном Ты. Диалогический принцип Бубера является плодотворным синтезом двух парадигм: европейской философской и еврейской религиозной традиции, в основании же последней лежит история диалога Израиля с Богом. Православное богословие общения, в свою очередь, акцентирует внимание на анализе учения о Троице, указывая, что принцип личностного бытия Бога отображается в бытии человека, созданного по Его образу и подобию. В подлинном вечном диалоге Лиц Пресвятой

² Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>

Троицы можно увидеть прообраз тех истинных человеческих отношений, которые основаны на любви и взаимном доверии. А если подлинная встреча определяется прежде всего возможностью богообщения, то порождающей богословие общения практикой является евхаристия.

И. Зизиулас создает в своих трудах тринитарную онтологию, анализируя учение о Троице. Он пишет, что свобода личности — это свобода не по отношению к другому, а для другого, она становится синонимом любви. Бог — любовь, потому что Он — Троица. Поскольку Бог «существует» как Троица, т. е. как Личность, а не как сущность, то любовь — это не следствие или свойство Божественной сущности, но то, что создает Его сущность, т. е. то, что позволяет Богу быть Тем, чем Он является. Любовь является онтологической категорией по преимуществу. В личном существовании Бога лежит причина Его онтологической свободы. Его бытие тождественно с актом общения, отношения общения факт свободы и только в любви возможно ее онтологическое проявление: благодаря любви онтология Божия не подчинена необходимости сущности³. Человеческая личность существует как неповторимая, и уникальность для нее является чем-то абсолютным, а вне общения любви личность становится существом, похожим на другие. Истинная жизнь личности, рассматриваемой в свете тринитарного богословия, — это выражение единственности своей ипостаси через любовь, а продление в вечности личности как «ипостаси» свободы, единственной и «неповторимой», любящей и любимой, составляет квинтэссенцию спасения человека, что означает соучастие не в природе или субстанциональности Божьей, но участие в Его личном существовании⁴.

Христос Яннарас указывает, что цель и сущность человека — общение, оно и есть образ Троичного Бога в человеческой природе, который был раскрыт в момент основания Церкви. Троическим прообразом человеческого бытия является любовь как онтологическая реальность, динамически реализуемая в общении, связи и единстве лиц. Поэтому в церковной общине предполагается динамическое преодоление индивидуальности, когда же эта истина общности личностей редуцируется к факту сосуществования некоторой совокупности индивидуальных личностей, тогда способом бытия человека оказывается его индивидуальность⁵. Если подлинная природа человека связана с предпосылкой изначальной возможности экстатической соотнесенности, то в пространстве расчлененной после падения природы стыд, нагота, индивидуальная свобода и индивидуальное неподобие суть разновидности опыта и проявления бытийного апостаза, разделяющего индивидуальности, — суть разные аспекты переживания Ничто, которое есть отсутствие отношения⁶.

Одной из главных черт диалогического пространства в подлинных отношениях является принятие Другого как абсолютно Иного. В философии диалога на этом аспекте особенно акцентировал свое внимание Э. Левинас. Этические отношения переосмысливаются в его работах как отношения, в которых Другой предлагает себя мне в своем существовании в качестве абсолютно Другого и обращается ко мне с призывом, который этически затрагивает меня. Другой в концепции Левинаса — это метафизический принцип, непредметный характер его существования не поддается

³ Зизиулас И. Лицо и маска // Беседа. — № 9. 1990. — С. 24.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. — М., 2005. — С. 342.

⁶ Там же. С. 354.

попыткам тотализации со стороны разума. Православные богословы также пишут о подлинном отношении к «Другому» в противовес его объективации и обезличиванию, оно необходимо требует от человека перерасти самого себя, отказаться от себя, признавая неумолимую «инаковость» другого со всем его правом на существование и независимость.

Иоанн Зизиулас подчеркивает, что общность и «инаковость», существующие в Троице, являются моделью для антропологии, что «инаковость» является конститутивным элементом единства, а не следует за ним⁷. «Инаковость» не только не угрожает единству, но и является его неперемнным условием, она онтологична. Когда страх перед Другим проявляется как страх перед «инаковостью», мы склонны отождествлять различие и разделение. Он добавляет, что сущность греха — это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Но с тех пор как утверждение своего «я» идет через отказ, а не через принятие Другого — именно это выбрал Адам, воспользовавшись своей свободой, — становится естественным и неизбежным, что Другой воспринимается как враг и угроза. Примирение с Другим, кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом⁸. По мысли митрополита Иоанна, если мы любим Другого не несмотря на то, что он отличается от нас, а именно потому, что он отличается, то тогда переживаем свободу как любовь и любовь как свободу⁹.

Подлинная встреча, в которой человеку дано прозреть то, что есть истинного в другом, часто не происходит, замечает митрополит Антоний, поскольку люди просто не видят друг друга, не замечают, чем светится другой человек, они большей частью относятся друг к другу лишь как к обстоятельствам собственной жизни. Признание же за человеком его права на собственное существование означает возможность отрешиться от себя и увидеть его не по отношению к себе, а увидеть его в нем самом, попытаться посмотреть вглубь, чтобы содержание другого стало для нас достоянием без какого-либо процеживания¹⁰.

Православные богословы указывают на то, что подлинная встреча возможна только при условии этической асимметрии: когда любовь являет себя как жертвенность и уязвимость. Обращает на себя внимание, что в богословии общения находит соответствие принцип этической асимметрии Левинаса, по мысли которого в диалогическом пространстве между Я и абсолютным Он вклинивается Ты и лик Другого воспринимается как цель великодушия и жертвы, которая и приближает к Бесконечному. Мыслитель предлагает выработать в отношении Другого асимметричное отношение, которое должно быть новой универсальной заданностью, поскольку это является единственным шансом перехода от спонтанного «империализма Я» и поглощения другого существа — к общению с неуловимым, непоглощаемым Другим. В работе «Гуманизм другого человека» Левинас отстаивает идею субъективности, неспособной самозамкнуться и ответственной за всех других вплоть до того, чтобы встать на их место, а следовательно, идею защиты другого человека, а не себя¹¹.

⁷ Зизиулас И. Общность и инаковость // Вестник РХД. — № 172. — С. 12.

⁸ Там же. С. 8.

⁹ Там же. С. 19.

¹⁰ Мтрп. Сурожский Антоний. О встрече // Мтрп. Антоний Сурожский. Встреча. — М., 2010. — С. 135.

¹¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб., 1998. — С. 243.

Левинас в своих работах отталкивается преимущественно от каббалистической традиции, и в его философии отсутствует понятие живой, личностной связи человека с Богом, человек выкупает творение, а не сотрудничает с Богом, соединяя свои усилия с встречным действием Божественной энергии — благодати. Богословие общения существенным образом дополняет этику Другого, показывая, что первична асимметрия Христа по отношению к человеку. Истина кенозиса, подчеркивает Х. Яннарас, оказывается единственной данной человеку возможностью познать истину Бога в конкретном человеческом опыте, поэтому кенотическое усилие, связанное с «истощением» элементов индивидуальной обособленности, с самораскрытием в универсальном экстазе эротического общения является возможностью жизненной гармонии с истиной подлинного существования, т. е. ипостасного способа личностного бытия¹². Грех же, напротив, это объективация «Другого» и объективация самого себя в противоположность «Другому», это отчуждение и обезличивание. Мтрп. Антоний, в унисон с выдвигаемым требованием Э. Левинаса о предельной ответственности за другого, говорит о необходимом присутствии в христианской духовной позиции предельной уязвимости и представительства за другого. Это предполагает полную самоотдачу и уязвимость как необходимость асимметричной открытости миру: христиане могут сделать реальным присутствие Царствия Божия там, где находятся, какое бы неверие, какая бы неверность или сомнения их ни окружали. В этом — акт представительства, когда своим присутствием в какой-либо ситуации они коренным образом переворачивают ее, потому что с ними в нее входит Бог. Смысл представительства в том, чтобы сделать шаг, который поставит нас в сердцевину ситуации, в точку наибольшего напряжения, как бы заставит вклиниться между двумя противостоящими сторонами с предельной отдачностью, ответственностью. Силы для такого поступка человеку дает Христос, который делает этот шаг, становится между падшим, осужденным человеком — и Богом; до конца остается солидарным и с Богом, и с человеком¹³.

Таковы основные характерные особенности понимания модели личностного диалога, представленной в работах представителей православного богословия общения. Каким образом возможно применение такого подхода в практике отношений между различными религиозными традициями?

В поисках решения этой проблемы православные мыслители отталкиваются в своих рассуждениях от того факта, что именно евхаристия дает нам понимание подлинного общения в Церкви. Согласно И. Зизиуласу, только евхаристия дает почву для понимания Церкви как общения и общины. Евхаристия — «*communio*», в ней можно найти все измерения общения: Бога с нами, друг с другом. Евхаристия освящает общение и освящает инаковость, различие перестает разделять и становится благом¹⁴. Евхаристия — община, в которой упраздняются все разделения: физические, правовые, социальные — и которая не подчиняется, как правило, законам социологии. Она выражает общинный дух, «общение» Царства, целиком и полностью связана с призыванием Св. Духа, а не с человеческими гарантатами, являясь одновременно как исторической, так и эсхатологической действительностью. Х. Яннарас пишет: в Евхаристии «запредельная» смерти жизнь упраздняет расстояние между присутствующими

¹² Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. — С. 355.

¹³ Мтрп. Сурожский Антоний. Мужество молиться. URL: <http://www.metropolit-anthony.orc.ru/molitva/muzhestvo.htm#1>.

¹⁴ Зизиулас И. Общение и инаковость // Континент. 1983. — С. 221.

щими и отсутствующими, дает возможность проявления личностного измерения пространства как непротяженного и единовидного «напротив» личного отношения, взаимной соотнесенности с Богом. Время же Церкви — превращение «мгновения» в возможность непрестанного присутствия, эротического единения, которое «длится» как непрерывный личностный переход от смерти в жизнь¹⁵.

А. Шмеман упрекает современное церковное сознание в том, что подлинное понимание основополагающего опыта Евхаристии как *таинства единства* предельно ослаблено и в этом случае запрет общения в таинствах с инославными становится только запретом, лишенным для все большего числа верующих самоочевидности и духовной убедительности, поскольку самими православными евхаристия давно уже не воспринимается как общение и «соединение друг ко другу», став сугубо индивидуальным «средством личного освящения», к которому каждый прибегает в меру своих личных «духовных нужд», настроенности, подготовки¹⁶.

Православные богословы подчеркивают, что евхаристическая коммуникация эсхатологична: через евхаристию человек восстанавливается в причастности к Божественной жизни и для него «эсхатологическое будущее» является уже присутствующей реальностью, предвосхищенной полнотой Церкви и в духовном опыте христиан. Мтрп. Антоний Сурожский пишет, что история и вечность нераздельно соединены в эсхатологических и евхаристических категориях. Церковь знает все — и предметы, и людей — не только в их всегда трагичном временном становлении, но и в их последнем завершении и зрелости. А. Шмеман также акцентирует внимание на литургической жизни Церкви, в основе которой лежит изначальный и неиссякаемый опыт эсхатологии, опыт Церкви как «нового эона» бытия, пребывающего в старом мире и его времени для их спасения и обновления. Эсхатологическое исполнение коммуникации заключается в актуализации в событии молитвы энергий общения и единения двух горизонтов бытия.

Согласно И. Зизиуласу, природа Евхаристической Общины не может быть сведена к истории, хотя и выражается в исторических формах. Евхаристия — это созерцание царства, т. е. того, чем закончится история, когда ее преобразит пришествие Христа, но не изнутри, как это происходит в социологии, а извне. Церковь обретает видение истины как исторического факта, свободного в то же время от законов истории; как общественного, но самого высшего общения; как любви, которая хотя переживается в отношениях между людьми, однако всегда, в конечном счете, зависит от участия в Троичной жизни Бога. Только в евхаристии преодолевается напряжение между историей и эсхатологией. Подобно тому как в евхаристии общинный дух Церкви выражается и переживается только как небесный дар и никогда как достижение исторической жизни Церкви, точно так же и ее общественная деятельность должна ограничиться тем, что Царство может явить эту деятельность не только недостаточной, но и совершенно неверной¹⁷.

Поэтому, размышляя о проблеме объединения Церквей, православные мыслители разъединяют ее с проблемой единства Церкви: именно с последней они связывают проблему подлинности человеческого существования как единства и общности личностей внутри церковного тела. Так, митрополит Антоний говорит, что христианское единство,

¹⁵ Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. — С. 222.

¹⁶ Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. — М., 2006. — С. 176.

¹⁷ Зизиулас И. Церковь и Евхаристия. — Сергиева Пустынь, 2009. — С. 312.

о котором христиане молятся на каждой службе, нельзя определить в категориях содружества, сообщества. Это не «совместность», это «единство»: *Да будут они едины, как и Мы — едино* (Ин. 17:22). Это трепетный призыв и образец, потому что в нем заложено державное повеление для всего рода человеческого: достигнуть подобия Святой Троице, быть Ее образом и Ее откровением; а это и обещание, но также и ответственность. Это единство, которое разрушил человек, восстановить может только Бог: критерии его слишком высоки, мерки его не человеческие, а Божии¹⁸.

А. Шмеман указывает, что то христианское единство, о котором очень много говорят, есть скорее некий *еретический* соблазн наших дней, что единство это *другое*, не то, что составляло сердцевину христианской жизни с первого дня существования Церкви. Почти незаметно для религиозного сознания в нем совершалась подмена: вместо того чтобы Церковь принимать, осознать и переживать как одновременно и источник и дар нового, из мира не выводимого и к нему не сводимого единства, ее саму стали воспринимать как выражение, форму и «санкцию» уже существующего — земного, «природного» единства. Церковь как *единство свыше* подменили Церковью как *единством снизу*, не понимая, что вне дарованного нам Христом единства свыше и всякое единство снизу не только внутренне обесмысливается и обесценивается, но и неизбежно становится идолом, и само христианство тянет назад — в идолопоклонство¹⁹.

Х. Яннарас указывает, что союза Церквей можно достигнуть и без какого-либо изменения жизни людей и такое объединение скорее выявляет христианство как институализированную идеологию. В экуменическом движении, на его взгляд, господствуют две тенденции: мобилизация вселенского христианства для решения социально-политических проблем нашего времени и объединение усилий для морально-религиозного «возрождения» человеческого субъекта²⁰. Но в том и другом случае истина единой Церкви превращается в исключительно этический вопрос, рассматриваемый по критериям рациональной эффективности. Это показывает кризис богословия, которое самоотчуждается, соглашается быть судимым с точки зрения мира, с точки зрения целей, образа мыслей и критериев павшего человека. Преображение мира и история не исчерпываются ни социально-политическими его измерениями, ни этическим совершенствованием, ибо оно представляет собой онтологическое изменение, динамический выбор на уровне способа существования: индивидуум или личность. Автор упрекает православных в том, что они безоговорочно согласились с федерализмом, институализированной формой, которую приняло экуменическое движение. В ВСЦ представлены не предания и традиции, а административный институциональный церковный организм, но «институциональные диалоги» — не лучший способ для передачи истины о единстве Церкви как сущностного преобразования раздробленной грехопадением человеческой природы в образ Троического общения²¹. Жизнь в Церкви — непрерывное испытание человеческой свободы по отношению к этим двум способам бытия: ежедневно человек переживает свое трагическое грехопадение в обособленную индивидуальность, в индивидуальное выживание, в индивидуальное наслаждение, индивидуальную интеллектуальную самоуверен-

¹⁸ Мтрп. Сурожский Антоний. О единении христиан // Мтрп. Сурожский Антоний. О слышании и делании. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/antony/about/33.html>

¹⁹ Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. — С. 183.

²⁰ Яннарас Х. Истина и единство Церкви. — М., 2006. — С. 128.

²¹ Там же. С. 131.

ность, но благодать новой жизни преобразует эту греховность в покаяние и общение святых. Поэтому недостойнство членов церкви, а также неудачи и расстройство всего церковного организма — это не только боль и скорбь, но и утешение и ободрение. Таков удивительный «парадокс спасения». Для Церкви разделение христиан — не крах евангельской истины, а переживание Креста Христова, когда уже не действуют внешние подтверждения успешности церковной истины, тогда мы возлагаем надежду уже не на исторические завоевания, а на Божественную жизнь, на тот «избыток жизни», который дарует Христос, на единение Бога и человека в евхаристии, таинствах, аскезе. Ибо все это не прекращает быть действенным даже в самых гнетущих условиях упадка исторических форм Церкви²².

Какие же пути к достижению подлинного единства Церкви предлагают мыслители?

И. Зизиулас формулирует наиболее общую интуицию: чтобы осуществлять общение с другим личностным образом на основе тринитарного, христологического и евхаристического видения человеческого существования, это возможно только в результате длительного процесса, «кенотического» характера присутствия православия и подлинной интеграции в тесном и творческом сотрудничестве²³. Каждый же из православных богословов по-своему разворачивает это требование.

Х. Яннарас стремится восстановить связь богословия с церковным опытом и благочестием, говоря, что вклад православного богословия в экуменический диалог стал бы действительно существенным, если бы оно смогло реализовать себя в отношении к историческому вызову нашей эпохи, вырвавшись из плена западного академизма и пиетизма и возвещая слово спасения, призывая не просто к моральному и религиозному «совершенствованию», а к новому состоянию жизни и способу существования во вселенских масштабах мира и истории, провозглашающих таинство общности как единственного выхода из тупика цивилизации потребления. Реальное изменение ума позволит увидеть огромные возможности экуменического движения в наши дни, которые нельзя предопределить, но которые уже обозначились по мере того, как глубочайший кризис этого движения перешел в состояние избавительного отчаяния, которое освобождает от наивной уверенности в «глянцевых» методах регулирования конфликтов, в утопических перспективах утилитарной эффективности и открывает скрытую силу закваски и «горчичного зерна»²⁴. Экуменическое сотрудничество христиан обретет смысл, только если оно заново поставит вопрос о церковном единстве как внутренней проблеме самого бытия и жизни, а не секуляризованных церковных организаций. Оно возможно только при возвращении к корням церковного опыта, к бытийному переживанию факта спасения. Несмотря на все трудности нашей ситуации, первостепенное значение приобретает то, что внутри Церковью сохраняется хотя бы самая малейшая закваска целостной церковной истины, «малое стадо», способ существования которого является воплощенным исповеданием веры «в Троицу единую и нераздельную». И этот скрытый остаток — которым может быть даже один приход или одна монашеская община, или личность одного святого и которая воплощает «вселенскую единовидность» апостольского и отеческого предания — составляет нашу «твердую надежду» и никогда не ослабевающую возможность спасения

²² Там же. С. 24.

²³ Зизиулас И. Общение и инаковость. — С. 225.

²⁴ Яннарас Х. Истина и единство Церкви. — С. 145.

человека и всего мира²⁵. Именно в приходской жизни, содержанием которой является евхаристия, люди начинают делиться своим «я», именно там изменяется образ их бытия, и если бы люди могли сегодня пережить приходскую реальность так, как должно, то Благая Весть, по мнению Яннараса, оживила бы весь мир²⁶. Пока же экуменическое движение остается мучительной проблемой, решение которой возможно лишь посредством участия в Кресте Христовом, при смиренном внутреннем понимании нашей человеческой немощи и всей тяжести разделения христиан.

О смиренном уповании на помощь Божию в разрешении экуменического кризиса пишет и митрополит Антоний Сурожский: необходимо молиться о единстве, вкусив горечь нашей разделенности, осозная свою ответственность и открывая свои сердца любви и смирению, а потому приходя к нашим разделенным братьям не как господа, а как служители. Необходимо углубить наше понимание — научиться различать грешника от его греха, заблуждающегося от заблуждения и все более осознавать наличие подлинной духовной жизни в различных христианских обществах (см.: Ин. 14:2). Но надо сделать и нечто большее: «единство» тождественно единению с Богом, и раньше, чем где бы то ни было, единство начинается в глубине наших сердец. Путь, ведущий ко всеобщему единству, есть наша личная святость; путь этот очень прост: *Сыне*, — говорит Господь, — *дай Мне твое сердце*, и Я сотворю все, — всесердечная, деятельная самоотдача, позволяющая нам взывать к Богу, называя Отцом Небесным²⁷.

Прот. А. Шмеман настаивает на том, что лишь глубокая и подлинно христианская идея обращения (предполагающая решающий кризис, выбор и, наконец, послушание истине) придаст должный смысл и серьезность всевозможным диалогам и конвергенциям, он указывает на весьма тревожную тенденцию уклонения экуменического движения от его первоначального идеала — органического единства во Христе к благополучно функционирующему плюралистическому обществу. Каким бы полезным ни был этот последний идеал сам по себе, у него очень мало общего с фундаментально христианскими ценностями — единством, верой и Истиной. Задача «миссии» остается прежней: сделать православие известным, понятным Западу и с Божией помощью воспринятым им, эта миссия является неизбежным следствием того, что мы смиренно исповедуем себя православными, а нашу Церковь — истинной Церковью, она не совместима ни с каким провинциализмом мысли и видения, этническим самосознанием и прочими проявлениями эгоцентризма, когда смешивается вселенская Истина Церкви с наивным комплексом превосходства, самонадеянностью и фарисейским самодовольством. Нет более серьезной преграды пониманию и усвоению православия Западом, чем провинциализм, человеческая гордость и самодовольство самих православных, почти полное отсутствие у них смирения и самокритичности. Миссия всегда предполагает духовное расположение миссионера и самоотдачу тем, кто является «объектом» его миссионерской активности, поэтому православная миссия на Западе невозможна без изрядной доли любви к Западу и многим подлинно христианским ценностям его культуры. Важно придерживаться двух одинаково важных и взаимосвязанных императивов: стояния в Истине при любом соблазне пожертвовать ею

²⁵ Там же. С. 165.

²⁶ Сопова А. Х. Яннарас: приход — это умение делиться своим «я». URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/2233/>.

²⁷ Мтрп. Сурожский Антоний. О единении христиан // Мтрп. Сурожский Антоний. О слышании и делании. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/antony/about/33.html>

ради весьма гибкого, донельзя изощренного релятивизма и подлинной открытости для христианских ценностей Запада²⁸.

И. Зизиулас считает, что экуменический диалог в целом только выиграет от внимания к обычно игнорируемому «эсхатологическому» подходу, а также благодаря более глубокому богословскому осмыслению проблемы местной церкви. Жизнь Церкви постоянно зависит от Духа и направляема Им, а потому история Церкви всегда эсхатологична. Церковь в евхаристии находит структуру Царства и обращает ее в принцип своего устройства. В евхаристии достигается действительный синтез истории и эсхатологии. Церковь обращена и к прошлому, и к будущему, но при этом всегда предоставляя «эсхатону» определять историю и ее формы. Традиция веры и учения не просто передается от поколения к поколению, она всякий раз проживается заново, вновь обретаясь в действии Духа. Структура, представляющая историческую форму непрерывной связи с апостолами, должна определяться не только и не столько историей, сколько эсхатологическим измерением Церкви. Наследие прошлого, на первоочередном значении которого для церкви так долго настаивали, равно как и исторические по своей сути нужды настоящего (проблемы социального характера), — то, чем поглощено современное экуменическое движение, должны найти решающий критерий своей адекватности в явлении «эсхата». Очень долго церкви искали критерии единства путем выделения различных норм (того или иного церковного служения, учения), однако всякая такая норма, взятая в отдельности, обречена стать ложным критерием. Верховный критерий единства следует искать в том, насколько данная форма служения и свидетельства отражает присутствие в ней эсхатологической общины²⁹. В евхаристии Церковь становится отображением эсхатологической общины Христа, образом троичной жизни Бога, а это прежде всего означает преодоление всяческих разделений, удерживающих этот мир в состоянии разобщенности. Культура не может быть монолитно универсальной без своего рода демонического навязывания одной культуры остальным, а потому, считает Зизиулас, нет смысла мечтать об универсальной «церковной культуре». Если и говорить о преодолении культурных различий на универсальном уровне, то это может осуществляться только на местах, в реальности жизни конкретной общины, а не в структурах, выражающих универсальность. Универсальная Церковь вне местной окажется культурно развоплощенной, поэтому локальность Церкви не должна поглощаться универсальностью. Местной Церковью Зизиулас называет ту, в которой спасительное событие Христа укоренено в конкретной местной ситуации со всеми ее природными, социальными и другими особенностями данного места, характеризующими образ жизни и мысли живущих там людей. Проведя параллель с культурными разделениями, считает Зизиулас, можно говорить и о преодолении конфессионального плюрализма при помощи осмысления проблемы местной Церкви. Конфессиональная Церковь черпает свое содержание в той или иной культуре, а не в церковной локальности, критически примиряющей в себе культурные особенности. Если Церковью называть только происходящее в данном месте событие воплощения Христа и явления Царства, то придется быть готовыми

²⁸ Шмеман А., прот. Задачи православного богословия сегодня. URL: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8664>

²⁹ Митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М., 2006. — С. 211.

к тому, чтобы поставить под сомнение экклезиологический статус конфессиональных церквей и разрабатывать этот вопрос исходя из самой природы местной церкви³⁰.

Как видно, с точки зрения православных богословов, пути к единству никак не сводимы к описанию условий и механизмов продуктивной коммуникации, а также к прагматичному сотрудничеству, стратегическому альянсу в социальной сфере. Все мыслители весьма критически относятся к одностороннему использованию на практике модели информационного диалога, предлагаемого протестантскими Церквами, указывая на определенную профанацию, подмену самой идеи единства Церкви, достигаемую подобными подходами. Церковь не есть просто учреждение — это образ жизни. Образ существования человека связан с бытием Божиим, которое может быть познано через общение: вечный диалог Лиц Пресвятой Троицы и есть прообраз истинных человеческих отношений. Православные мыслители пытаются указать общее направление или вектор движения в сторону подлинного единения, подчеркивая, что этот путь не рассчитан на быстрые и явные «глянцевые» достижения, он связан с радикальными изменениями в сознании христиан. Сама возможность продвижения по этому пути зависит не столько от усилий верховных церковных инстанций, сколь определяется состоянием жизни таких локальных ее элементов как местная Церковь (Зизиулас), отдельный приход (Яннарас), сердце каждого христианина (мтрп. Антоний) — тем, что является спасительным «горчичным зерном» или «закваской». В основе разных концепций экуменического диалога лежит различное понимание веры, воспринятой либо как собственное усилие, движение человека к Богу, либо как признание бескорыстного и необъятного дара Бога, предполагающего саму возможность человеческого ответа: именно этим духом и стремлением наполнены тексты представителей православного богословия общения. Поэтому они пишут о переживании Креста Христова, когда христиане возлагают надежду не на исторические завоевания, а на Божественную жизнь, на тот «избыток жизни», который дарует Христос, а также о «кенотическом» характере присутствия православия в процессе подлинного, личностного общения духовных традиций.

Однако стоит заметить, что православные мыслители выступают лишь против одностороннего использования в практике экуменического движения методологии «институционального диалога». Отнюдь нельзя сделать вывод, как замечает С. С. Хоружий, что в рамках рассматриваемой парадигмы личностного общения диалог духовных традиций становится легко и просто осуществимым: такое общение — тонкий и неформализуемый процесс, успех которого невозможно гарантировать. Поэтому, считает автор, каждая из моделей (личностного диалога и функциональных контактов) может найти для себя сферу применения, они могут сочетаться и сосуществовать, полезно дополняя друг друга³¹.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зизиулас И. Лицо и маска // Беседа. 1990.
2. Зизиулас И. Общение и инаковость // Континент. 1983.
3. Зизиулас И. Общность и инаковость // Вестник РХД. — № 172.

³⁰ Там же. С. 266.

³¹ Хоружий С. С. Глобалистика и антропология. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

4. Зизиулас И. Церковь и Евхаристия Богородице. — Сергиева Пустынь, 2009.
5. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб., 1998.
6. Митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М., 2006.
7. Мтрп. Сурожский Антоний. Мужество молиться. URL: <http://www.metropolit-anthony.org.ru/molitva/muzhestvo.htm#1>
8. Мтрп. Сурожский Антоний. О встрече // Мтрп. Сурожский Антоний. Встреча. — М., 2010.
9. Мтрп. Сурожский Антоний. О единении христиан // Мтрп. Сурожский Антоний. О слышании и делании. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/antony/about/33.html>
10. Сопова А. Х. Яннарас: приход — это умение делиться своим «я». URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/2233/>
11. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>
12. Хоружий С. С. Глобалистика и антропология. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>
13. Шмеман А., прот. Задачи православного богословия сегодня URL: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8664>
14. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. — М., 2006.
15. Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. — М., 2005.
16. Яннарас Х. Истина и единство Церкви. — М., 2006.

Т. Ю. Анашкина

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО КУЛЬТА: ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ И ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Существенной гуманитарной проблемой сегодня является риск фундаментальной деконструкции как самого человека, так и всего созданного им мира. Актуальность решения этой проблемы сознается многими представителями культурного сообщества. Можно отметить два основных направления, на которых ведутся поиски решений. Одним из них является системно-синергетический подход. Его онтологическим основанием служит аксиома синергетики о возникновении порядка из динамического хаоса¹, а практический принцип состоит в том, чтобы «найти... аттрактор, то есть ту силу будущего, которая притягивает к себе определенные тенденции нелинейного развития в настоящем, обеспечивая тем самым преодоление неизбежного в переходном состоянии хаоса и его превращение в новый, более совершенный способ организации данной системы, в новый тип гармонии»². Другой подход к преодолению нарастающего хаоса предлагает современный традиционализм, нацеленный на воссоздание некоего архаичного предвечного сакрального порядка³.

В современной культурной ситуации два комплекса разнонаправленных действий пребывают в определенном согласии, относясь чрезвычайно критически к основаниям, ценностям и дальнейшим перспективам европейской культуры как таковой, в унисон озвучивая принципиальный отказ от линейного исторического движения, идейный разрыв с общеевропейским прошлым. Некоторые современные авторы определяют авангардистский девиз «Вперед к децентрализму» и традиционалистский «Назад к архаизму» как «две маски одного явления»⁴.

¹ Осокин Ю. В. Введение в теорию системных исследований искусства. — М., 2003. — С. 131.

² Каган М. С. Человек как проблема современной философии. [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/man.html> (дата обращения: 24.11.2010).

³ Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — Вып. 6. — М., 2001. — С. 275–283.

⁴ Макаров А. И. Указ. соч. С. 277.

Здание европейской культуры веками покоилось на христианском фундаменте. Самопонимание человека как высшего природно-духовного существа, наделенного разумом и волей и созданного по образу и подобию Творца, давало шанс творить культуру, основанную на идеальных принципах симфонии и гармонии, на балансе биологического и трансцендентного начал. Происходящее в дальнейшем смещение в сторону «осязаемой» природности человека понизило его статус до той степени, при которой человек стал превращаться из субъекта в объект культуры. В конечном итоге человек влился в поток спонтанных, не детерминированных им самим, коммуникативных актов⁵.

Толчком для масштабного переосмысления философско-гуманистического (ценностного) подхода к культуре послужил произошедший в начале XX в. переход от преимущественной описательности культурных явлений к абстрактно-теоретическим методам. Сведение культуры к абстрактным моделям предоставляет возможность осуществить «замену менее умопостигаемой сложности на более умопостигаемую»⁶, что фактически выводит культуру из-под юрисдикции гуманитаристики. Однако не стоит забывать, что такие структурные элементы таят за своей механической оградой «внутреннее наполнение». Современные текстологический, структурный и затем постструктурный методы позволяют рассматривать культуру преимущественно с точки зрения ее языковых взаимодействий, которые воплощают экзистенциальный и мистический опыт человека, его психические реакции, творческую устремленность и многое другое, т. е. в значительной степени тот потенциал, который делает возможным само существование культуры.

Термины «постструктурализм» и «постмодерн» зачастую используются как обобщающее название «новой философии», идущей на фундаментальный разрыв с европейской классикой⁷. Постмодернизм создает новый образ человека, свободного от любых проявлений самоидентификации, находящегося в потоке непрекращающегося становления⁸. Как полностью автономный субъект, современный человек декларирует также решительный отказ от присутствия метафизического и в себе самом, и вовне. За этим отказом следует сделанный М. Фуко вывод: «Тот человек, который определяется своим телесным существованием... возможен лишь в виде образа конечного человеческого бытия»⁹, «где человек и Бог сопринадлежны друг другу, где смерть Бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает, прежде всего, неминуемость смерти человека»¹⁰. Озвученная им «смерть человека» воплощается в конечном счете в фактический отказ от субъектного личностного начала культуры.

Механистический, конструктивный (с последующей деконструкцией) подход к такому сложному феномену, как человек, перекликается с тезисом О. Шпенглера о подмене живой культуры механической конструкцией цивилизации. О. Шпенглер говорит об идентичности и нерасторжимости личности и культуры. Конец культуры он видит в ее неспособности к творческой органической жизни, ее сведении к рацио-

⁵ История культурологии / Под редакцией проф. А. П. Огурцова. — М., 2006. — С. 352.

⁶ Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М., 1994. — С. 309.

⁷ История культурологии. С. 348–351.

⁸ Там же. С. 351.

⁹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1994. — С. 338.

¹⁰ Там же. С. 361.

нальным схемам и системам¹¹. Таким образом, постепенная гибель субъекта культуры лишает созидательного основания ее самоё.

Попытка постмодернистов «строить здание безо всякого фундамента на зыбучем песке»¹² вызывает ответное стремление искать «спасение» в активизации ушедших в прошлое, архаизированных культурных слоев. За основу для построения такого «Нового Града» берутся некие архетипы, опознанные на основании обобщенных знаний о метафизической картине мира разных эпох и культур. Апологеты движения «Традиции» предлагают перестроить все миропонимание современного человека с линейной на циклическую временную модель, перевести его с метаязыка современности, на метаязык традиции, где «человеческая индивидуальность подчиняется космическим иерархиям духов»¹³. Однако и здесь личностная онтологическая сущность человека оказывается достаточно неопределенной. Постмодернистская раздробленность, равно как и архаическая слитность, противоречат возможности найти точку опоры, точку самоидентификации человека, которая столь необходима для судьбы культуры как таковой.

Европейская культура в глобальном масштабе вывела Христа за границу рассудочного осмысления бытия в область веры, тем самым значительно ограничив возможность христианства участвовать в социокультурных построениях в качестве фундаментальной основы. Средневековый теоцентризм, дававший возможность человеку «обрести себя», сменился в последующие века антропоцентризмом и гуманизмом, внутри которых человек обрел шанс проявить и реализовать в себе и культуре новое начало, «превысить» свое природное «Я».

Однако после Ницше стремление взойти на вершину Вавилонской башни значительно трансформировало антропоцентризм как магистральный принцип. «Новый человек» призван подняться над историей, обнаружить в бытии некоторые универсалии, способные «обеспечить и самоидентичность индивида»¹⁴. Отвечая из прошлого на поставленный сегодня вопрос о самоидентификации личности, Н. А. Бердяев указывает на ту «парадоксальную истину», что «человек себя приобретает и себя утверждает, если он подчиняет себя высшему сверхчеловеческому началу»¹⁵.

Возможность самовозрождения заложена в христианском понимании традиции или предания. Находя бесконечный и вневременной источник жизни в Боге, христианин входит с ним в личные отношения, передавая опыт и практику этого общения¹⁶ как в синхронии, так и в диахронии. При этом изменение происходит за счет привнесения в себя через таинство евхаристии трансцендентного. Андрей Кураев определяет предание как «усвоение каждому человеку того всечеловеческого дара спасения и обо-

¹¹ См.; О. Шпенглер. Закат Европы. — Минск, 2000.

¹² История культ урологии. С. 352.

¹³ Бердяев Н. Конец ренессанса и кризис гуманизма // Смысл творчества. — М., 2007. — С. 534.

¹⁴ Макаров А. И. Указ. соч. С. 277.

¹⁵ Бердяев Н. Конец ренессанса и кризис гуманизма. С. 539.

¹⁶ Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма. Christos Jannaras. The Challenge of Orthodox Traditionalism // Consilium Special/Fundamentalism as an Ecumenical Challenge / Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. — SCM Press, Lnd, 1992. Перевод с английского С. Зайденберга. [Электронный ресурс] Православный образовательный портал «Слово» URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37709.php> (дата обращения: 13.12.2010.)

жения, который был дан человечеству в евангельскую полноту времен»¹⁷. Греческий христианский философ Христос Яннарас подчеркивает, что само «Благовестие Церкви можно понимать... как опыт участия в отношениях, созидающих “Тело” Церкви (ее евхаристическую ипостась)... и как слово (logos), призывающее и приглашающее к живому участию в этом экзистенциальном событии Церкви...»¹⁸. Этот живой и вечный для православного христианина опыт реализуется в церкви, в атмосфере православного храма, в месте его Божественного присутствия¹⁹. Бог-Слово, явившийся во плоти, связал в культуре воедино два текста — тексты, написанные естественным языком и языком образительности, откровение и икону.

В земной церкви богослужебный текст звучит в окружении икон, а литургический и житийный текст соотносимы с образом. Там, где ограничены возможности естественного языка, Бог постигается иными языками, в том числе и языком искусства, дополняющим повествовательность чувственностью, зримостью, наглядностью, возводя эстетическое в «пространство строго Духовное»²⁰. Взаимодействие двух миров сопровождается участием в богослужебных актах разнообразных предметов, чьи сущность и функции определяются целым рядом причин. Прежде всего, стоит сказать, что эти предметы являются визуализацией категории сакрального как суммы представлений о метафизическом универсуме. Они же вписаны в сложный комплекс, «храмовое действо», где все компоненты действуют в рамках задачи иконического воплощения моментов священной истории в моменте истории реальной. В то же время предметы культа — это и священные искусства, т. е. область творческой, личной переработки опыта богообщения, и одновременно деятельность синергетическая, направленная на «претворение хаотического уродства мира в красоту космоса»²¹. Христианская синергия, в противовес синергии постмодерна, видит возможность выхода из культурного тупика за счет сотворчества человека с Богом, ведущего к личному преображению.

Одна, в определенном смысле мистическая, сторона сакрального искусства соотносима с пониманием храмового пространства как коммуникативной среды, где посредством этих языков и сложного процесса символизации, через окно иконы, через таинство осуществляется вхождение в мир Божественного²². Здесь же происходит и встречное движение. Через чудотворность икон, святых реликвий и нетленных мощей Божественное проявляет свое присутствие в земном²³. Вторая сторона сакрального искусства состоит в том, что оно воплощает христианское учение в виде священного текста, откровения, переданного в зримой, чувственной форме²⁴. Эти представления объективируются в реальности посредством символа, который служит универсаль-

¹⁷ Кураев А., дьякон. Традиция. Догмат. Обряд. — М., 1995. — С. 70.

¹⁸ Яннарас Х. Указ. соч.

¹⁹ Аверинцев С. С. Византийский культурный тип и православная духовность // Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб., 2004. — С. 431–432.

²⁰ Савина Г. С. Иконография. Богословские очерки иконографического извода. — СПб., 2001. — С. 41.

²¹ Там же. С. 251.

²² История иконописи. — М., 2002. — С. 13.

²³ Angenendt A. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. — München, 1994. — S. 149–167.

²⁴ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=754> (дата обращения: 28.10. 2010).

ным языком как религии, так и искусства, поскольку «последняя реальность красоты доступна нам в этом мире лишь символически, лишь в форме символа»²⁵.

Как переживание «встречи», так и сопровождающую его информацию человек выносит за пределы храма, формируя религиозную культуру, в которой земное бытие нацелено на иконическое воспроизведение представлений о мире высшем, а ценности, выработанные в религии, стремятся стать конституирующей основой человеческой жизни. Сакральное искусство, как любой культурный артефакт и явление, скрывает за собой «идеальную форму, которая могла бы воспроизводиться в других субстратах»²⁶, «содержит в себе программу порождения остального мира как того виртуального целого, частью которого является данный артефакт»²⁷. Этим целым является как довольно обширное пространство, охватывающее религию с ее учением, догматами и со всем включенным в нее культово-обрядовым комплексом, так и христианскую культуру, «образно» воссоздаваемую на ее основе.

Дуальная христианская картина мира со времен Августина делит бытие на Град Земной и Град Небесный. Небесный град иконически реализуется в земном пространстве, с учетом онтологической несовместимости двух миров²⁸, которая подразумевает абсолютную невозможность реального воплощения идеального бытия. Однако идеальное бытие способно проникнуть в реальность в формах нематериальных субстанций, реализоваться в виде образцов вещей и затем объективироваться в различных культурных артефактах, будь то произведения искусства или социальные отношения.

В религиозном сознании рождение культуры иногда связывается с актом грехопадения. «В полноте царства Божия нет места культуре»²⁹, — говорил в прошлом веке Г. П. Федотов, однако, заметил он, культура, несомненно, несет в себе «память об утраченном рае»³⁰. Это свидетельствует о том, что образ, запечатленный в культуре, дает отсылку к некому идеальному, трансцендентному и благому началу. Трагедия грехопадения есть трагедия человека в его богооставленности, утрате былой цельности, безысходности земного пути, т. е. во всем том, что так наглядно демонстрирует постмодерн. Таким образом, для человека и его культуры фактически намечаются два пути — путь воссоединения с Богом и путь природного окончательного разрушения. «Я — земля и потому привязан к земной жизни, — пишет святой Григорий Богослов, — но я также и Божественная частица, и потому ношу в сердце желание будущей жизни»³¹. В ветхом мире христианство стало прорывом на абсолютно другой уровень понимания бытия и человека. Вочеловечившийся Бог соединил естество и Дух, творца с творением через воплощение в абсолютном Боге и совершенном человеке. Человек, созданный по образу, увидел и осознал в себе икону высшего созидательного начала. Это не было синкретическое соединение в едином языческом космосе, не растворение в Брахмане, это была предоставленная возможность выхода человеческой личности в зону транс-

²⁵ Бердяев Н. Смысл творчества. С. 251.

²⁶ Доброхотов А. Л. Избранное. — М., 2008. — С. 25.

²⁷ Там же. С. 27.

²⁸ Там же. С. 88.

²⁹ Федотов Г. П. О святом духе в природе и культуре // Святые Древней Руси. — М., 2003. — С. 652.

³⁰ Доброхотов А. Л. Указ. соч. С. 87.

³¹ Цитируется по: Лосский В. Н. Догматическое богословие // URL: <http://www.sedmitza.ru/text/431865.html> (дата обращения: 01.12.2010).

цендентного, соприсутствие с Богом, — его благодатный Дар. У Н. О. Лосского мы находим следующее суждение: «Подлинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности Божественной полноте, в сокрытой в нем тайне «образа» и «подобия»»³². Смысл христианства — в возможности соединения с Богом в вечности, в ожидаемой преодолемости смерти.

Согласно учению Христа, путь в Царство Божие, царство избранных, ведет через преобразование души³³. Созидание нового человека стало началом и созидания новой христианской культуры, в основание которой легли идеал, антропоцентризм, иконичность, кафоличность, направленность на личное преображение как непреложное условие Спасения. «Между изгнанием из рая и возвращением в рай лежит путь, который, собственно, и завершает Творение человека»³⁴. Возвращение к Человеку, его «собираение» из оставшихся на сегодня «структурных элементов», его преображение из «самости» в личность есть условие воссоздания и культуры как органичного и жизнеспособного организма. Для современной культуры в первую очередь существенно актуальное, «деятельное» значение сакрального искусства, которое состоит в возможности донести опыт богообщения, опыт соприсутствия в мире человека и Бога, дать возможность обнаружить его и приобщиться к нему, лично прочувствовать его и пережить, побудить человека к творческой активности самосозидания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Византийский культурный тип и православная духовность // Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб., 2004.
2. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-логос. Словарь. — К., 2006.
3. Бердяев Н. Конец ренессанса и кризис гуманизма // Смысл творчества. — М., 2007.
4. Бердяев Н. Смысл творчества. — М., 2007.
5. Доброхотов А. Л. Избранное. — М., 2008.
6. Кураев А., дьякон. Традиция. Догмат. Обряд. — М., 1995.
7. История иконописи. — М., 2002.
8. История культурологии / Под редакцией проф. А. П. Огурцова. — М., 2006.
9. Каган М. С. Человек как проблема современной философии // URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/man.html>16 (дата обращения: 01.12.2010).
10. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М., 1994.
11. Лосский В. Н. Догматическое богословие [Электронный ресурс] URL: <http://www.sedmitza.ru/text/431865.html> (дата обращения: 01.12.2010).
12. Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — Вып. 6. — М., 2001.
13. Осокин Ю. В. Введение в теорию системных исследований искусства. — М., 2003.
14. Савина Г. С. Иконография. Богословские очерки иконографического извода. — СПб., 2001.

³² Там же.

³³ Мф 5.

³⁴ Доброхотов А. Л. Указ. соч. С. 90.

15. Федотов Г. П. О святом духе в природе и культуре // Святые Древней Руси. — М., 2003.
16. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1994.
17. Шпенглер О. Закат Европы. — Минск, 2000.
18. Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма. Christos Jannaras. «The Challenge of Orthodox Traditionalism» в Consilium Special/Fundamentalism as an Ecumenical Challenge/ Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. — SCM Press, Lnd, 1992. Перев. с англ. С. Зайденберга // Православный образовательный портал «Слово» URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37709.php> (дата обращения: 01.12.2010).
19. Angenendt A. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentumbis zur Gegenwart. — München., 1994.

Р. О. Сафронов

ТЕОРИЯ РИТУАЛА Д. МАРШАЛЛА В СВЕТЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ Э. ДЮРКГЕЙМА

Для Эмиля Дюркгейма религия — это исторически первая мировоззренческая система восприятия человеком социальной реальности. По-своему решив вопрос о возникновении этой системы в первой части «Элементарных форм религиозной жизни», социолог обратил внимание на практическое содержание религиозных верований — ритуал. Теория ритуала в работе социолога — это органическая часть его исследования религии; с его точки зрения, ритуал не может существовать отстраненно от верований, он всегда преследует какую-то цель.

Согласно Э. Дюркгейму, первобытный человек живет в условиях резкого контраста между двумя сменяющимися друг друга периодами в его жизни: периодом борьбы разрозненных семей за существование и периодом коллективных религиозных праздников, когда все племя собирается вместе. Эти торжества, именуемые этнологами корробори (*cogroboree*), проводятся при полном стечении членов клана и представляют собой некое освобождение от условностей обыденной жизни. Эмоциональное возбуждение, возрастающее в ходе такого рода коллективных действий, ведет к нарушению обычных запретов. «Люди настолько далеки от обычных условий жизни, что ясно осознают необходимость отдаления от моральных устоев»¹. Индивиду кажется, что он вступает в иной, священный мир, становясь одновременно новым существом. Символически все это выражается в том, что участники празднеств переодеваются, наносят на тела татуировки, надевают маски, а также играют ритмичную музыку и исполняют танцы.

В современных исследованиях религиозных ритуалов можно выделить два основных направления. Во-первых, признается, что теории современных исследователей: Виктора Тернера и Энтони Гидденса продолжают начатую еще Э. Дюркгеймом проблематику, несмотря на пренебрежение к теории социолога в середине XX века².

¹ Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. — New York: Free Press, 1955. — P. 218.

² Olaveson T. *Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner* // *Dialectical Anthropology*. — 2001. — № 26. — P. 89–124; Shilling C., Mellor P. *Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action* // *The British Journal of Sociology*. — 1998. — № 49–2. — P. 193–209.

Во-вторых, делается попытка создания целостной теории ритуала, используя как социологические, так и психологические методы исследования. Мы покажем это на примере работы социолога религии Дугласа Маршалла³.

Согласно Д. Маршаллу, ритуальная практика имеет два следствия — верование и причастность⁴. В данном случае верование — это альтернативный способ выразить уверенность, доверие и убежденность, которые являются следствием ритуала. Знание само по себе недостаточно для познавательных нужд индивидов. Наше доверие к устойчивым моделям мышления неизбежно создает весьма прочное основание для формирования верования. В такой ситуации именно верование выступает как целостный, безусловный и надежный феномен в противоположность «аномалиям», присущим всем социально выработанным институтам. Причастность также является условным обозначением для более глобальной идеи, в нашем случае обладающей свойствами притягательности, опознавания и единства. Как верование является шагом на другую сторону знания, так и причастность — это шаг по ту сторону принадлежности.

Большинство современных работ фокусируется на символическом содержании ритуала, обычно в них исследователи придерживаются позиции, что ритуал всего лишь одно из средств символического выражения, передачи и подкрепления идей. Однако, по нашему мнению, такой подход не может объяснить, почему выражаются именно эти идеи именно таким образом или почему, если действительно ритуал прежде всего является средством передачи идей, участники ритуала часто или не уверены, или попросту не знают, каково их значение⁵. Развивая мысль Э. Дюркгейма, что символизм и идеи являются вторичными по отношению к поведению и эмоциям в процессе рождения и понимания религии⁶, Д. Маршалл предполагает, что наилучший способ понимания эпистемологической и интегративной функций ритуала — это начать с его более распространенного и яркого аспекта — осуществления его на практике. Цель исследования, как пишет Д. Маршалл, — предложить полную, эмпирически правдоподобную и способную к развитию в теоретическом плане теорию того, каким образом ритуальные действия трансформируют знания в верования, а принадлежность в причастность⁷.

Как указывал Э. Дюркгейм и другие исследователи, под воздействием «мощных коллективных потрясений... социальные взаимодействия становятся гораздо более частыми и активными... индивиды более активно ищут способа объединения»⁸. Этот импульс является независимым от намерения провести какой-то конкретный ритуал и даже в стороне от ритуального процесса вообще, и оказывает сильное влияние на членов группы, автор называет его со-присутствием⁹.

³ Marshall D. Behavior, Belonging and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. — № 20–3. — P. 360–380.

⁴ Marshall D. Op. cit. P. 360.

⁵ Lewis G. Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

⁶ Durkheim E. Review of Guyau's *L'irreligion de l'avenir* // Durkheim Emile: Selected Writings. Ed. by Giddens A. — New York: Cambridge University Press, 1972. — P. 219–222.

⁷ Marshall D. Op. cit. P. 361.

⁸ Durkheim E. The Op. cit. P. 212–213; см. т.ж.: Schachter S. The Psychology of Affiliation. — Stanford: Stanford University Press, 1959; Wrightsman L. Effects of Waiting with Others on Changes in Level of Felt Anxiety // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1960. — № 61. — P. 216–222.

⁹ Marshall D. Op. cit. P. 361.

Д. Маршалл считает, что самый значительный результат со-присутствия — это деиндивидуация¹⁰. Деиндивидуация и ритуальные действия соотносятся как причина и следствие¹¹. Как очевидно следует из самого термина, суть этого процесса состоит в потере чувства «Я». Это процесс имеет три следствия: во-первых, интенсивное переживание единения и связи с группой и ее членами; во-вторых, раскрепощенное и свободное от нормативных и моральных ограничений поведение; в-третьих, прямое и позитивное влияние на субъективное состояние участников ритуала посредством затемнения самосознания¹².

Со-присутствие также стимулирует общее психологическое возбуждение у человека¹³. Это возбуждение влияет на субъективные состояния индивидов, способствует более интенсивной и более продолжительной активности, а ее результатом является социальная поддержка¹⁴. Наконец, со-присутствие влияет на поведение индивидов в ситуации конформизма и заражения, повсеместность которых хорошо известна. Под их влиянием люди меняют стереотипы своего поведения, причем индивиды часто этого не замечают, не видят причин такого поведения¹⁵.

Однако со-присутствие само по себе еще не порождает ритуала¹⁶. Когда люди собираются вместе перед лицом, например, опасности, их объединяет какая-то общая *деятельность*. Незвизрая на внешние отличия, то, что они делают, является комбинацией небольшого числа общепринятых действий. Как подчеркивал в «Элементарных формах» Э. Дюркгейм, один из основных признаков, присущих всем ритуальным действиям, состоит в том, что все они пытаются контролировать внимание¹⁷. Так, по мнению Рэндалла Коллинза, концентрация внимания — это основной и необходимый фактор для создания ритуального эффекта¹⁸.

В случае с позитивными¹⁹ ритуалами общее средство привлечения и удержания коллективного внимания — какое-либо зрелище: зажженные костры, пышные наряды,

¹⁰ Festinger L., Pepitone A., Newcombe T. Some Consequences of Deindividuation in a Group // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1952. — № 47. — P. 382–89; Zimbardo P. The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos // Nebraska Symposium on Motivation, 17, 1969. Ed by Arnold W., Levine D. — Lincoln: University of Nebraska Press, 1970. — P. 237–307.

¹¹ См.: Diener E. Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members // Journal of Personality and Social Psychology. — 1979. — № 37. — P. 1160–1171.

¹² Это важно, поскольку исследования, посвященные самосознанию, показывают, что направленное на себя внимание может вызывать отвращение, особенно в преддверии аномальных или угрожающих событий. Фокусируя внимание участника ритуала на чем-то внешнем, процесс деиндивидуации освобождает «Я» от себя, предлагая таким образом «передышку» от рефлексии.

¹³ Durkheim E. Op. cit. P. 217; Zajonc R., Heingartner A., Herman E. Social Enhancement and Impairment of Performance in the Cockroach // Journal of Personality and Social Psychology. — 1969. — № 13. — P. 83–92.

¹⁴ Zajonc R. Social Facilitation // Science. — 1965. — № 149. — P. 269–274.

¹⁵ Langer E. Minding Matters: The Consequences of Mindlessness-Mindfulness // Advances in Experimental Social Psychology. — 1989. — № 22. — P. 137–174.

¹⁶ Marshall D. Op. cit. P. 363–365.

¹⁷ См.: Goffman E. Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. — New York: Pantheon Books, 1967.

¹⁸ Collins R. Theoretical Sociology. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988. — P. 193.

¹⁹ Сами по себе понятия позитивного и негативного ритуала были введены Э. Дюркгеймом в работе «Элементарные формы религиозной жизни». По негативными понимаются ритуалы, за-

демонстрация священных объектов. Ритуал также привлекает своей упорядоченностью, структуризацией. Согласно некоторым мнениям, ритуал синонимичен любой структурированной (даже стереотипной) деятельности²⁰. Наиболее характерная и универсальная особенность позитивных ритуалов — это включение в их состав ритмических движений и звуков. Ритмика музыки, вокализации и пластика присутствуют всем ритуалам²¹. Как замечал Роберт Марретт, «религия аборигенов не столько мыслится, сколько вытанцовывается»²².

Очевидно, что сами по себе такие ритуальные действия не являются чем-то необычным. Физическая активность как таковая — это средство и привлечения внимания²³, и выработки адреналина для поддержания состояния эмоционального подъема²⁴. Как указывает Д. Маршалл, здесь важно то, что в ритуал включены не просто движения, а движения ритмические²⁵. Различные исследования говорят, что эти движения несут в себе нечто фундаментальное, создающее и эмоциональный подъем (например, экстаз, галлюцинации), и причастность²⁶. Исследования подтверждают, что посредством множества механизмов ритмические раздражители оказывают мощное воздействие на функционирование мозга, благодаря чему могут возникать все описанные эффекты²⁷. Наконец, таким же средством являются групповое пение и танцы, в результате которых возникают хорошее взаимопонимание в группе и чувство причастности²⁸.

Д. Маршалл считает, что негативные ритуалы можно охарактеризовать в терминах противоречия субъективным желанием или же просто воздержания от чего-либо²⁹. Они могут принимать формы обетов бедности или целомудрия, но большинство ритуальных институтов также требует от верующих хотя бы временного воздержания. Самые сложные виды воздержания нарушают работу основных гомеостатических механизмов, такие как голод или жажда, однако воздержание может быть направлено

прещающие контакт со «священным», запрещенным. Они напрямую запрещают определенные действия. Позитивные ритуалы, напротив, приписывают определенный тип поведения, который позволит человеку быть «ближе» к священному, что, в свою очередь, организует и поддерживает функционирование общества, в котором он живет.

²⁰ D'Aquili E., Laughlin C. Jr. *The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior* // *Zygon*. — 1975. — № 10. — P. 32–58; Lewis G. *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

²¹ Durkheim E. *Op. cit.* P. 218.

²² Marrett R. *The Threshold of Religion*. — London: Methuen, 1914. — P. XXXI.

²³ Baumeister R. *Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood*. — New York: Basic Books, 1991; Csikszentmihalyi M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. — New York: Harper and Row, 1990.

²⁴ Lex B. *Physiological Aspects of Ritual Trance* // *Journal of Altered States of Consciousness*. — 1976. — № 2. — P. 109–122.

²⁵ Marshall D. *Op. cit.* P. 364.

²⁶ McNeill W. *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. — Cambridge: Harvard University Press, 1995.

²⁷ См.: Walter V., Walter G. *The Central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation* // *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. — 1949. — № 1. — P. 57–86; Neher A. *A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums* // *Human Biology: A Record of Research*. — 1962. — № 34. — P. 151–60.

²⁸ См.: Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R. *Emotional Contagion*. — New York: Cambridge University Press, 1994.

²⁹ Marshall D. *Op. cit.* P. 365–366.

на любое поведение, избегать которого неудобно, невыгодно или сложно, об этом же писал и Эмиль Дюркгейм³⁰. Еще один эффект временного воздержания, если оно необратимо не нарушило функционирование организма, — это «эффект допинга» при снятии ограничений, когда прежде фоновое, а потому не замечаемое и не ценимое нормальное состояние организма воспринимается как блаженное, как заслуженная награда.

Э. Дюркгейм совершенно уверен, что, несмотря на абсолютную разницу в форме, позитивные и негативные ритуалы приводят к одному итогу. При помощи описываемой модели мы можем увидеть, что тот факт, что для выполнения ритуала нужно затратить много сил, объединяет и роднит эти два типа ритуалов. Результатом проделанной Д. Маршаллом работы явилась модель теории ритуальных действий, основные положения которой можно свести к следующим:

1. Любой вид поведения, связанный с выполнением сложных задач, которые вызывается и поддерживается обществом, весьма вероятно повлечет квазирелигиозное изменение в первоначальных взглядах³¹.

Этот тезис позволяет объяснить, почему социальные движения, в которых поддерживается добровольное воздержание, от, например, курения, так часто и легко становятся морализаторскими. Теория Д. Маршалла указывает, что посредством создания крупномасштабных «естественных» ритуалов (например, собрав большое число людей в одно место, заняв их какой-либо деятельностью и дав им какое-либо непростое, но не утилитарное задание) строительство таких монументов, как Стоунхендж или пирамиды в Гизе, играет основополагающую роль в превращении этих групп из микро- в макро-³². Таким образом, эти монументы отражают не только величие создавших их обществ, но и сами были в какой-то мере инструментами в создании этих обществ.

Кроме того, теория Д. Маршалла основывается на предположении, что определенные следствия ритуала можно объяснить через характерные ритуальные действия, не прибегая к символическим объяснениям их «работы»³³. Получившаяся модель подтверждает эту гипотезу, однако первенство деятельности не должно восприниматься в том смысле, что символическое объяснение — это лишняя вещь для понимания ритуала³⁴. Тем не менее описываемая модель фокусируется на практической деятельности и утверждает:

³⁰ Durkheim E. Op. cit. P. 395, 316.

³¹ Marshall D. Op. cit. P. 369–370.

³² Ibid.

³³ Ibid. P. 370.

³⁴ В действительности, невозможно понять ритуал, не принимая во внимание его символизм. Порожденные ритуалом верование и причастность имеют общественный характер. Однако, чтобы стать верующим во что-то или причастным чему-то, этому чему-то необходимо должно быть присуще внутреннее символическое содержание. Ритуал фокусирует внимание сугубо на определенной вещи — символе — и тем самым приписывает ему новые значения. Нужно также указать, что простое привлечение внимания не определяет и не исчерпывает процесса приписывания значения символу. В этом процессе с необходимостью участвуют и предшествующие культурные ценности, а также он имеет прямое отношение к формированию согласия внутри группы. По этой причине некоторые объекты более вероятно будут оказываться в фокусе внимания во время ритуала. Более того, хотя содержание символа изначально устанавливается на практике, но после создания символа он сам по себе является источником ритуального возбуждения. Но человек также может манипулировать

2. *Внутри религиозной традиции изменениям в большей степени подвержены верования, нежели поведение. Именно по этой причине наибольшую опасность для «чистоты» религиозной традиции представляют ритуальные изменения, а не изменения в содержании самих верований.*

Она также помогает объяснить стойкость религиозных традиций перед лицом губительного для них размывания и искажения, к которым склонно верование. Мощная традиция определенного типа поведения представляет собой центростремительную силу в противовес центробежным силам всевозможных изменений.

3. *Старые и широко распространенные религиозные традиции демонстрируют больше ортопраксии, нежели ортодоксии*³⁵.

Это утверждение, на наш взгляд, предлагает краткий и эвристически полезный способ введения в действие модели Д. Маршалла. Из него вполне логично вытекают следующие утверждения.

4. *Сила веры и (или) причастности увеличивается пропорционально сложности ритуальной деятельности. При измерении значение веры и (или) причастности, порожденных ритуалом, напрямую связано с интенсивностью эмоционального подъема участников.*

Однако эти утверждения также включают тезис о том, что, например, независимые и случайные отношения между различными каузальными факторами определяются так:

5. *На веру и причастность позитивное влияние оказывает присутствие, независимо от наличия или отсутствия других факторов*³⁶. *Чтобы породить верование или причастность, фокус внимания должен поддерживаться эмоциональным подъемом, сложностью действий или аномальным поведением, и наоборот.*

Кроме того, модель Д. Маршалла направлена на разработку теории ритуала, включающей весь спектр ритуальных форм.

6. *Генерирование верования или причастности в процессе ритуала пропорционально степени фиксации внимания, вызванной ритуалом*³⁷.

В описываемой модели может быть проанализированы как религиозные, так и секулярные, как позитивные, так и негативные ритуалы с точки зрения верования и причастности.

Рано или поздно полнота становится экстенсивностью: теория не только объясняет определенные формы ритуала, но также может быть применена к другим, менее очевидным случаям. Социальный мир полон «естественных» ритуалов, которые воспроизводят некоторые или даже все элементы ритуальных действий для как будто бы не ритуальных целей. Например, Э. Дюркгейм считает, что феномен ритуала перерастает свою только религиозную сторону, в результате появляются секулярные

символами и таким образом направлять процесс атрибуции. В исследованиях демонстрируется [Sinclair R., Hoffman C., Mark M., Martin L., Pickering T. Construct Accessibility and the Misattribution of Arousal: Schachter and Singer Revisited // Psychological Science. — 1994. — № 5. P. 15–19], что возбуждение достаточно просто может быть приписано и идеям, и физическим объектам, и персонам. Наконец, отождествление последствий ритуала и символических представлений играет большую роль в поддержке верования и причастности. Символы материальны, тогда как опыт — нет, и поэтому они помогают участникам поддерживать верования и причастность в периоды между проведением ритуалов.

³⁵ Marshall D. Op. cit. P. 370.

³⁶ Ibid. P. 371.

³⁷ Ibid. P. 372.

ритуалы и другие социальные мероприятия³⁸. Используя модель Д. Маршалла, можно рассматривать такие мероприятия, как концерты, спортивные состязания или рейв-вечеринки как своеобразную «зародышевую» форму ритуальных действий, которые включают в себя соприсутствие, концентрацию внимания, ритмические движения, использование возбуждающих веществ в различных комбинациях.

7. Если взаимодействие индивидов является частью ритуала, то с большей вероятностью у участников ритуала сформируется причастность, а не верование. Регулярные собрания являются неотъемлемой частью деятельности достаточно старых организаций и движений; кроме того, они обязательно требуют от своих членов или воздержания от определенного поведения, или определенного типа жертвы. Организации, призванные формировать достаточно высокий уровень верования и причастности у своих членов, также создают особенно сложную ритуальную систему, включающую очень жестокие инициации или разработанную систему ограничений поведения³⁹.

Модульная структура описываемой теории позволяет нам говорить о роли функционального замещения в ритуале. С точки зрения модели Д. Маршалла, различные способы достижения состояния подъема могут играть такую же роль в порождении последствий ритуала, как и сам ритуал, и с этой стороны они являются взаимозаменяемыми. Таким образом, мы можем ожидать, что когда обстоятельства делают «работу» одного из ритуальных механизмов невозможной, то для достижения необходимых результатов этот механизм будет заменен на функционально эквивалентный из целого ряда альтернатив, описанных в модели. Например, на микроуровне деиндивидуация рассматривалась как продукт со-присутствия, но она также может достигаться при помощи темноты или использования, например, масок⁴⁰. Значит:

8. Ритуалы в основном должны проводиться ночью или в затемненных комнатах, и в ходе их проведения также часто используются маски. Чем меньше число участников ритуала, тем более вероятно использование масок или проведение ритуала в темноте. Если какая-либо подгруппа участников ритуала особенно выделяется, то эта группа, скорее всего, будет носить маски или унифицированную одежду⁴¹.

Таким образом, основываясь на понимании процесса деиндивидуации, мы можем осмыслить, почему ритуалы обычно проводятся ночью⁴², для чего нужно изменение своего внешнего вида во время проведения инициаций и других важных обрядов⁴³, почему некоторые участники ритуала, например священники или хор, одеты в одинаковые облачения.

Модель Д. Маршалла характеризуется способностью не только описывать все виды ритуалов, но и делать важные качественные и количественные различия между ними. Таким образом, с количественной стороны мы можем утверждать:

³⁸ Durkheim E. The Op. cit. P. 386–387.

³⁹ Marshall D. Op. cit. P. 372–373.

⁴⁰ Diener E. Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members // Journal of Personality and Social Psychology. — 1979. — № 37. — P. 1160–1171; Prentice-Dunn S; Rogers R. Deindividuation and the Self-Regulation of Behavior // Psychology of Group Influence. Ed. by Paulus P. — Hillsdale: Erlbaum, 1989. — P. 87–109.

⁴¹ Marshall D. Op. cit. P. 373.

⁴² Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 218.

⁴³ См.: Геннеп ван А. Обряды перехода. — М.: Восточная литература, 2002; Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 220; Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Chicago: Aldine, 1969.

9. *Последствия ритуала всегда дополняют друг друга. Чем больше различных способов достижения веры и причастности используется во время ритуала, тем быстрее и эффективнее будут достигнуты необходимые результаты. Использование сексуальных или болевых ощущений будет более вероятно в ритуалах, относящихся к серьезным жизненным кризисам. Например, это особенно хорошо иллюстрируют ритуалы погребения.*

Ритуальные методы также различаются тем, как они воздействуют на участников. Общественные ритуалы могут быть «естественными», могут управлять вниманием, и их исполнение может контролироваться, тогда как ритуалы меньшей общественной значимости основываются на свободной кооперации участников и имеют меньшую силу. Личные ритуалы также менее сложны, чем общественные. Следовательно:

10. *Использование методов личных ритуалов, например медитации, в большинстве случаев является делом религиозных «виртуозов». Использование методов личных ритуалов всегда связано и является дополнением к методам общественных ритуалов. Личные ритуалы более распространены в том случае, если участники ритуала находятся в меньшинстве, подвергаются гонениям или находятся друг от друга на большом расстоянии⁴⁴.*

Можно также различать ритуальные техники по тем следствиям, которые они производят. Автором была предложена только одна гипотеза для описания отношений верования и причастности с приводящими к их возникновению процессами, которые всегда необходимо дифференцировать. Так, причастность — это непосредственный результат «работы» со-присутствия, а также стремления оправдать свое поведение и повысить самооценку и в меньшей степени — следствие пережитого в рамках ритуала эмоционального подъема, который составляет основу для формирования верования. Поэтому, согласно Д. Маршаллу, можно утверждать:

11. *Личные умиловительные и негативные ритуальные методы порождают в большей степени верование, а не причастность. Ритуальные методы, направленные на взаимодействие участников, порождают в большей степени причастность. Позитивные общественные ритуалы порождают и верование, и причастность.*

Это основание деления ритуалов можно распространить и на микроуровень. Здесь, если исследователь принимает такую интерпретацию работы психологических механизмов, возможно обратиться к богатой исследовательской традиции в дополнение к представленной в теории. Например, связывая переменную со-присутствия с обширным корпусом исследований социального сравнения⁴⁵ и теорией социального воздействия⁴⁶, можно усовершенствовать гипотезы об эффективности со-присутствия во время проведения ритуала.

12. *Ритуальные последствия со-присутствия зависят от числа и схожести восприятия других участников ритуала⁴⁷.*

Кроме того, благодаря включению психологических механизмов в модель Д. Маршалла, можно говорить о новых промежуточных переменных. Это не только позволяет более полно понять ритуал, но также указывать на новые направления

⁴⁴ Marshall D. Op. cit. P. 370–375.

⁴⁵ Festinger L. A Theory of Social Comparison Processes // Human Relations. — 1954. — № 7. — P. 117–140; Schachter S. The Psychology of Affiliation. — Stanford: Stanford University Press, 1959.

⁴⁶ Latane B. The Psychology of Social Impact // American Psychologist. — 1981. — № 36. — P. 343–356.

⁴⁷ Marshall D. Op. cit. P. 375.

в исследовании. Одно из таких направлений касается роли ритуала в предоставлении средств ухода от своего «Я». Указывая на проявления мазохизма в высших слоях западного общества как радикального средства побега от своего «Я», Р. Баумейстер указывает⁴⁸, что при современном развитии общества «Я» становится более заметным и обременительным.

Исследователь также находит, что если раньше необходимость уйти от своего «Я» была эпизодической и была связана со специфическими событиями, то на современном этапе она становится хронической, а способы постепенно превращаются из незаконных в нормальные. Э. Дюркгейм указывает, что то же самое верно и относительно религиозных ритуалов, говоря, что ритуальное поведение людей является в большей степени обычным и ежедневным для развитых обществ, чем для примитивных⁴⁹.

13. Чем более модернизированным и урбанизированным является общество, тем более вероятно, что его ритуалы будут регулярными, повторяющимися и запланированными, а не проводятся спонтанно⁵⁰.

Можно сказать, что самым важным для модели Д. Маршалла является выработка новой переменной: альтернативной атрибуции⁵¹. Определение психологических механизмов, при помощи которых ритуал порождает верование или причастность, как атрибутивных гарантирует повышение значимости потенциально соперничающих объяснений. Предположим, что можно найти правдоподобную внешнюю причину чьего-либо поведения или внутреннего состояния, тогда участники ритуала не будут фокусировать внимание на других вещах, и значит, будет невозможно возникновение верования или сопричастности. Объяснить ритуал в рамках описываемой теории можно несколькими способами. Одно из определений ритуала называет его бесцельной деятельностью⁵². Очень часто это определение считается уничижительным, однако с точки зрения Д. Маршалла, это определение верно. Ритуальное поведение наиболее эффективно, если оно не имеет утилитарной составляющей.

14. Ритуальное поведение не является утилитарным по природе. Полезные объекты или животные вряд ли могут стать священными объектами или тотемами. Ритуалы отделены от утилитарных предприятий во времени и пространстве⁵³.

Данная теория, по нашему мнению, открывает новые горизонты в разграничении сакрального и профанного. Эмиль Дюркгейм указывает, что «деятельность — это исключительная форма профанной активности», которую нельзя смешивать со священной⁵⁴. С точки зрения модели Д. Маршалла такое запрещение приобретает глубокий смысл. Однозначно разделяя сакральное и профанное во времени и пространстве, можно быть уверенным в недостатке внешнего оправдания своим поступкам, благодаря чему ритуал будет эффективным. Запрещая любой вид деятельности в шаббат,

⁴⁸ См.: Baumeister R. Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. — New York: Basic Books, 1991.

⁴⁹ Durkheim E. Op. cit. P. 220.

⁵⁰ Marshall D. Op. cit. P. 376.

⁵¹ Ibid.

⁵² Homans G. Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown // American Anthropologist. — 1941. — № 43. — P. 164–171; Lewis G. Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

⁵³ Marshall D. Op. cit. P. 376.

⁵⁴ Durkheim E. Op. cit. P. 311.

ортодоксальный иудаизм поддерживает свою монополию на процесс ритуальной атрибуции. Схожим образом, мы можем придать смысл тому, что продукты и атрибуты ритуала, включая рисунки на песке индейцев Навахо, скульптурные изображения Ганеши и ванинга, о котором пишет Э. Дюркгейм⁵⁵, будут разрушены после проведения ритуала.

Теория Д. Маршалла также может пролить свет на то, почему религия обычно вытесняет магию. Как известно, магические ритуалы проводятся с конкретной практической целью, религиозные — менее прагматичны. Можно предположить, что непрактические аспекты религиозных ритуалов означают, что они способны породить более сильные верования и причастность, чем магические, а поэтому более способны к выживанию на длительном промежутке времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Геннеп ван А. Обряды перехода. — М.: Восточная литература, 2002.
2. Collins R. *Theoretical Sociology*. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
3. Csikszentmihalyi M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. — New York: Harper and Row, 1990.
4. Durkheim E. Review of Guyau's *L'irreligion de L'avenir* // Durkheim Emile: Selected Writings. Ed. by Giddens A. — New York: Cambridge University Press, 1972.
5. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. — New York: Free Press, 1995.
6. Festinger L. A Theory of Social Comparison Processes // *Human Relations*. — 1954. — № 7. — P. 117–140.
7. Festinger L., Pepitone A., Newcombe T. Some Consequences of Deindividuation in a Group // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. — 1952. — № 47. — P. 382–89.
8. Goffman E. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. — New York: Pantheon Books, 1967.
9. Marrett R. *The Threshold of Religion*. — London: Methuen, 1914.
10. Marshall D. Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // *Sociological Theory*. — 2002. — № 20–3. — P. 360–380.
11. Olaveson T. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // *Dialectical Anthropology*. — 2001. — № 26. — P. 89–124.
12. Shilling C., Mellor P. Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // *The British Journal of Sociology*. — 1998. — № 49–2. — P. 193–209.
13. Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. — Chicago: Aldine, 1969.
14. Zajonc R., Heingartner A., Herman E. Social Enhancement and Impairment of Performance in the Cockroach // *Journal of Personality and Social Psychology*. — 1969. — № 13. — P. 83–92.
15. Zimbardo P. The Human Choice: Individuation, Reason and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos // *Nebraska Symposium on Motivation*, 17, 1969. Ed by Arnold W., Levine D. — Lincoln: University of Nebraska Press, 1970. — P. 237–307.

⁵⁵ Ibid. P. 124.

В. Н. Мангасарян

РЕЛИГИЯ И ЭКОЛОГИЯ

Острота современных экологических проблем, которые приобрели в конце второго тысячелетия глобальный характер, заставляет ученых, философов и представителей различных религий сосредоточиться на выявлении истоков нарастающего кризиса во взаимоотношениях общества и природы. Актуальность поиска истоков современной экологической ситуации вызвана также тем, что на протяжении нескольких последних десятилетий выдвинуто множество альтернативных концепций, обосновывающих различные причины возникновения и развития многообразных проблем в социоприродном взаимодействии. В нашем исследовании мы предпримем критический анализ подходов, которые указывают в качестве одной из важнейших причин экологического кризиса христианскую традицию отношения к природе, особенно в ее активистской (западноевропейской) интерпретации. Одной из задач исследования является обнаружение связи между современными концепциями и некоторыми подходами, представленными в классической философии.

Наиболее четко на религиозные истоки современных социально-экологических проблем указывается в вызвавшей множество откликов работе Л. Уайт «Исторические корни нашего экологического кризиса»¹. В ней обосновывается идея о том, что экологические отношения человека обусловлены его верованиями относительно своей природы и судьбы, т. е. религией. Автор полагает, что христианство в своей западноевропейской форме — наиболее антропоцентрическая из всех мировых религий. Исторические корни современного экологического кризиса связаны с доктриной о сотворении мира. До возникновения монотеистической религии, в период языческих верований, считалось, что каждое дерево, каждый ручей и другие явления природы имеют своего духа-защитника. Прежде чем срубить дерево или перекрыть речку, важно было расположить в свою пользу того духа, который владел определенной ситуацией, и позаботиться о том, чтобы и впредь не лишиться его милости. Разрушив языческий анимизм, христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу безразлично к самочувствию естественных объектов. Духи, жившие в самих

¹ Уайт Л., мл. Исторические корни нашего экологического // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М., 1990. — С. 188–202.

естественных объектах и ранее защищавшие природу, были устранены. Утверждалась действенная монополия человека над духовностью в нашем мире, а старые запреты на эксплуатацию природы были разрушены. Основные пункты современной критики в адрес монотеистической религиозной традиции сводятся к следующим: природа представляет творение Божественного создателя — демиурга; человек создан по образу и подобию Божьему и поэтому обособлен от остальной природы; Бог предоставил человеку управление природным миром; вся метафизическая структура христианской картины мира политизирована и иерархична: Бог — над человеком, человек — над природой, что результируется в онтологической пирамиде власти и в распространении моральных норм исключительно сверху вниз.

Утверждается, что верования, заложенные еще в Книге Бытия, а точнее — в ее активистской западноевропейской интерпретации, лежат в основе современной науки и техники. В Средние века религиозное исследование природы осуществлялось в целях лучшего понимания Бога и было известно как натуральная теология. Как полагает Л. Уайт, начиная с XIII в. натуральная теология начинает отказываться от расшифровки смыслов природных символов, данных Богом для общения с человеком, и предпринимает попытки понять премудрость Божию путем выявления того, как устроено и как действует его творение. В качестве подтверждения этой идеи приводится деятельность многих ученых, включая Ньютона и Лейбница, для которых гипотеза о Боге вовсе не была ненужной. Отсюда делается вывод, что иудейско-христианский догмат о творении сформировал настолько действенную веру, что она смогла дать сильный внутренний импульс развитию наук.

Экспансию науки и техники невозможно понять, если оставить без внимания специфику отношения к природе, глубоко укорененного в христианской догматике. Тот факт, что многие вовсе не считают это отношение христианским, не имеет значения. В нашем обществе не была принята никакая другая система основополагающих ценностей, чтобы заменить ею прежние христианские ценности. Следовательно, утверждает Л. Уайт, мы и дальше будем идти по пути углубления экологического кризиса, пока не отвергнем христианскую догму, согласно которой у природы нет никакого другого предназначения, кроме как служить человеку.

Величайший революционер духа в западной истории св. Франциск выдвинул альтернативный христианский взгляд на природу и на место человека в ней, попытавшись заменить идею безграничного господства человека над тварью другой, а именно идеей равенства всех тварей, включая и человека. По мнению Л. Уайт, он потерпел неудачу. Современная наука и техника столь пропитаны ортодоксальным высокомерием в отношении к природе, что не следует ждать разрешения экологического кризиса только от них одних. Корни наших бед столь основательно религиозны, что и средство избавления тоже должно стать религиозным по своей сути, как бы мы его ни называли².

Для любого непредвзятого читателя очевидно существенное сходство этой позиции с формулировками Л. Фейербаха. Однако, в отличие от Л. Фейербаха, который доказывал, что религия обрекает человека на пассивность и бездеятельность, поскольку верующий своим действием рискует опровергнуть религиозную теорию предопределения и тем самым изменить то, что Бог и так сотворил хорошо и мудро, современные критики оценивают ситуацию иначе. В проекте философии будущего

² Там же.

Л. Фейербах уделил огромное внимание взаимосвязи природы и человека. «Новая философия, — писал он, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии»³. Значение природы в жизни человека, отмечал Фейербах, исключительно велико. Природа есть причина, основа, источник существования человека. Природе человек обязан своим происхождением и своим существованием. Человек часть природы и может существовать только в природе и благодаря природе. Это значение природы для человека и было причиной того, что она стала первым предметом религии, первым богом человека. Старейшая религия людей — это религия, обожествляющая природу, «естественная» религия, язычество. Для первобытного человека только природа была предметом религиозного поклонения. Первобытная религия выражает ощущение человеком своего единства с природой, своей зависимости от природы. Человек, поскольку он существует всегда в определенных условиях, находится в зависимости не от природы вообще, а от определенной природы, от природы его страны, его родины. Первобытный человек поэтому делает объектом своей религии окружающую его конкретную природу. Первобытные люди почитают в своей религии те естественные условия и явления, от которых зависит их жизнь. В числе богов первобытных и древних народов находятся не только могущественные силы природы, но и многие представители животного мира. Причина культа животных, по мнению Фейербаха, та же самая, что и причина почитания физической природы, — чувство зависимости. Дело в том, что животные имеют большое значение в жизни примитивных народов, в особенности народов, занимающихся скотоводством и охотой. Первобытный человек любит и почитает животных, приносящих ему пользу. Охотник ценит и делает объектом религиозного культа животных, пригодных для охоты, земледelec — животных, нужных для земледелия. Фактически каждый из них — охотник или земледelec — обожествляет тем самым свою хозяйственную, экономическую практику.

По Фейербаху, не только животные, но и природа в целом становится объектом религиозного почитания лишь тогда, когда она приобретает для человека культурное значение. Солнце лишь там, отмечает он, является предметом культа, где оно почитается не ради одного только его очаровывающего блеска, но служит важнейшим условием агрикультуры как основы человеческой жизни. «Лишь там, — доказывает Фейербах, — где культурно-исторический элемент в предмете вступает в поле зрения человека, лишь там и религия... составляет характерный исторический момент»⁴. Человек обожествляет природу лишь постольку, поскольку он переносит на нее собственные свойства и очеловечивает ее. Религия изображает не действительное солнце, а бога солнца, не действительное небо, а бога небес, она изображает лишь то, что фантазия привносит от себя в чувственный предмет, что реально не существует. Христианство — эта наиболее законченная форма «духовной» религии — носит еще более сложный, запутанный, мистический характер. Несмотря на это, христианский бог в той же мере происходит из недр человека, как и языческий бог. Верный своему антропологическому принципу, мыслитель доказывает, что различие между христианином и язычником коренится в различии их желаний и потребностей. По-

³ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. — М., 1955. Т. 1. — С. 202.

⁴ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Там же. — Т. 2. — С. 542.

требности и желания язычника «ограничены». Эти «ограниченные» потребности создали для него ограниченных политеистических богов. Христианину, наоборот, присущи «неограниченные» потребности и желания, которые породили неограниченного, единого бога. Христианское учение о творении, как и предшествующее ему иудейское учение, имеет в своем основании, согласно утверждениям немецкого философа, принцип эгоизма. Учение о творении возникает только тогда, когда человек смотрит на природу как на практическое средство удовлетворения своей воли и потребностей⁵. Л. Фейербах выступает против утилитаристского взгляда на природу, видя в нем суть практического отношения. Эгоизм, по его мнению, есть по существу монотеизм, поскольку сосредоточивает, имеет целью человека только самого себя и тем самым ограничивает его теоретически. Наука, как и искусство, возникает только из политеизма, ибо политеизм есть откровенное, прямодушное понимание всего прекрасного и доброго, понимание мира, Вселенной. Практическое отношение запятнано эгоизмом. Эгоист страдает, если не может удовлетворить своих желаний и потребностей. Чтобы избавиться от этого страдания и освободиться от границ действительности, он признает истинным, высшим существо, создающее вещи одним словом «хочу». Теоретическим выражением этого эгоистического подхода является взгляд на природу как на нечто сотворенное, как на продукт веле-ния. Отсюда вытекает волюнтаристское отношение человека к природе, присущее в первую очередь последователям западноевропейской христианской традиции в ее активистской интерпретации.

Если указанный способ анализа отношения человека к природе условно обозначить как линию Л. Фейербаха, то ее продолжение в различных интерпретациях можно обнаружить в работах многих современных исследователей. Причем, по незнанию или сознательно, но сам Л. Фейербах, как один из первых и острых критиков активистской западной христианской традиции, вообще нигде не упоминается, хотя многие формулировки совпадают не только по сути, но и почти дословно. Несмотря на это, его тезис об ответственности западноевропейской монотеистической традиции за потребительское отношение к природе получил продолжение в целом ряде направлений современных социально-экологических исследований.

Оппоненты такого подхода, в лице Б. Калликотта и других авторов, считают, что, намереваясь преодолеть экологический кризис, мы должны экологически пересмотреть сами метафизические основания нашего мышления и распространить этическую теорию как на все живые существа, так и на природу в целом. То есть речь идет о формировании новой экологической этики. Проблемы, в совокупности своей составившие так называемый экологический кризис, оказываются столь всеобъемлющими, серьезными, сложными и не поддающимися контролю, что они неминуемо вынуждают философию не просто применять старые этические теории, но коренным образом перестраивать мораль (и питавшую ее метафизику). Иными словами, экологическая этика начинается с той предпосылки, что традиционная метафизика и обусловленная ею мораль — это скорее источники современных экологических проблем, но никак не средства для их разрешения. Эта наука должна быть более критически ориентирована, нежели другие исторически обусловленные и сконцентрированные на отдельных предметах виды прикладной этики. Нынешняя экологическая ситуация нуждается не столько в практическом экспериментировании,

⁵ Фейербах Л. Сущность христианства // Там же. — Т. 2. — С. 143.

сколькo в радикальном пересмотре западноевропейских моральных и метафизических парадигм⁶.

Новая дисциплина — будь то в философии или же в других науках — неизменно вызывает множество различных и противоречивых мнений по поводу как обоснованности ее выделения, так и определения предмета. Первая проблема разрешилась сама собой: по мере углубления разработок в области экологической этики все шире становится круг ученых, посвятивших себя этой проблеме. Что же касается вопроса о сущности предмета — что же такое экологическая этика? — то он оказался более сложным. Экологическая этика может быть понята как один из видов прикладной философии. В этом случае она означает применение хорошо изученных и общепризнанных философских категорий к проблемам окружающей среды. С другой стороны, ее можно интерпретировать и в качестве научного поиска альтернатив моральным и даже метафизическим принципам — поиска, подталкиваемого остротой и неотложностью упомянутых проблем.

Надо сказать, что проблемы, поднятые еще в прошлом столетии, не перестают волновать исследователей и сегодня. В условиях, когда экологическая проблематика обсуждается на самых разных уровнях и в разных аудиториях, важно не просто перечисление самих этих проблем и их источников, но и поиск таких оснований (социальных, культурных, экономических, моральных, научных), которые позволят найти пути их разрешения. Причем угроза глобальной экологической катастрофы, по мнению многих исследователей, в том числе христианских теологов, должна стать не причиной нашего отказа от религиозных традиций, а главным стимулом их обновления⁷. Особое внимание обращается на то, что экологические проблемы носят, по существу, антропологический характер, будучи порождены человеком, а не природой. Поэтому ответы на многие вопросы, поставленные экологическим кризисом, содержатся в человеческой душе, а не в сферах экономики, биологии, технологии или политики. При этом необходимо учесть, что пространство цивилизации, которое создается человеком через его возвышение над природой, одновременно является процессом, в котором «человек относится не только к другому по сути или к природе, но к другим по существованию, — к себе и к людям. Отношение же к Другому образует специфическую сферу религиозной жизни»⁸.

В этой связи интересны суждения П. П. Гайденко, которая обращает внимание на то, что если рационально-диахроническая установка сознания вырастает из заинтересованного отношения к благам «мира сего», является необходимым для выживания человека как конечного существа, то религиозная не только утверждает благоговейно-бескорыстное отношение к бытию, но и учит такому отношению, указывая путь к обретению опыта непосредственного переживания бытия⁹. Отсутствие подобного опыта превращает человека в раба собственной активности, а окружающую его природу — в материал преобразовательной деятельности. Какие бы при этом

⁶ Калликот Б. Азиатская традиция и перспективы экологической этики: пропедевтика // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М., 1990. — С. 308–327.

⁷ Хот Джон Ф. Христианство и проблемы экологии // Гуманитарный экологический журнал. 2001. — Т. 3. — Вып. 2. — С. 79–89.

⁸ Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — 3-е изд. — СПб., 2009. — С. 62.

⁹ Гайденко П. П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. — № 3. — С. 43–52.

правильные слова ни говорились о необходимости беречь природу, о ценности всего живого, это мало что изменит, коль скоро на реальной шкале ценностей обладание жизненными благами значит больше, чем сама жизнь. Только соприкосновение с бытием, научающее радоваться иным радостям, создает противовес активизму, приобретающему в противном случае разрушительные формы. Причастность миру бытия открывает человеку возможность, находясь в обычном мире — мире многообразных взаимодействий, корректировать свое поведение в соответствии с «бытийной» шкалой ценностей, налагая жесткие ограничения на характер и масштаб своих действий. Тем самым создается предпосылка для такого способа человеческого существования, который не ведет к экологической катастрофе.

В то же время огромная роль и значение религиозных догматов в жизни общества не позволяют предположить, что они не повлияли на формирование общественного сознания. Но, по-видимому, не только они вели к утверждению идеологии господства и потребительства по отношению человека к природе¹⁰. Для исправления сложившейся ситуации необходимо вновь оживить метафизическое понимание и знание природы и вернуть ей «священное качество». Только при таком подходе становится возможным преодоление ситуации, при которой природа превратилась просто в лишнюю значащую «вещь». В то же время многие исследователи обращают внимание на то, что идея кризиса есть пересечение и наложение двух различных ситуаций: одной, связанной с последствиями техногенных и антропогенных воздействий на окружающую среду, и другой, связанной с дефицитом понятий, представлений и схем описания экологических последствий, проектов и программ трансформации систем деятельности и экологизации общественной жизни¹¹. В этом плане вполне правомерно утверждать, что экологический кризис существует не только и не столько в природе, сколько в головах людей, а точнее — в привычных способах мышления и деятельности. Именно в этом плане оказывается востребованной идея новой философии природы и новой этики во взаимодействии общества с природой. Религиозные искания в этом направлении могут сыграть свою положительную роль в обретении гармонии между человеком и природой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — 3-е изд. — СПб., 2009.
2. Гайденок П. П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. — № 3. — С. 43–52.
3. Калликотт Б. Азиатская традиция и перспективы экологической этики: пропедевтика // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. — С. 308–327.
4. Лисеев И. К. Экологическая этика в условиях новой экологической культуры // Философия и этика: сборник научных трудов. — М., 2009. — С. 723–736.
5. Уайт Л., мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М., 1990. — С. 188–202.

¹⁰ Лисеев И. К. Экологическая этика в условиях новой экологической культуры // Философия и этика: сборник научных трудов. — М., 2009. — С. 730.

¹¹ Щедровицкий П. Г. Деятельностно — природная система // Человек и природа. 1987. — № 12. — С. 12–63.

6. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. — Т. 1. — М., 1955.
7. Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. — Т. 2. — М., 1955.
8. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. — Т. 2. — М., 1955.
9. Хот Джон Ф. Христианство и проблемы экологии // Гуманитарный экологический журнал. 2001. — Т. 3. Вып. 2. — С. 78–89.
10. Щедровицкий П. Г. Деятельностно-природная система // Человек и природа. — № 12. — М., 1987. — С. 1–63.

О. Н. Ерченков

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИНДУИСТСКОГО ТАНТРИЗМА

Традиционная концепция бытия человека в индуистском социуме основывается на системе четырех сословных делений (*варна*) и четырех жизненных укладов (*ашрама*). Систему *варн* и *ашрамов* скрепляют воедино «четыре цели человеческой жизни» (*пурушартха*). Четыре цели эти: *дхарма* — религиозный закон и долг, *артха* — «выгода», экономическое и социальное преуспевание, *кама* — «желание», плотские и эстетические наслаждения, и *мокша* — «освобождение» реализация сотериологических устремлений человека¹.

Именно в индийском обществе получила наиболее развитую и законченную форму, глубоко укоренившуюся в культуре и на всех уровнях социального бытия варновая система, элементы которой присутствуют практически во всех традиционных обществах и в рудиментарном виде встречаются даже в современном обществе².

Деление древнеиндийского общества на четыре сословных типа (*варны*), четыре жизненных уклада (*ашрама*) и выделение четырех целей человеческой жизни (*пурушартха*) берет свое начало в глубокой древности и имеет мифологическое, ритуальное и идеологическое обоснование. Практически ни одно исследование, посвященное индуизму, не может обойти стороной феномен кастового общества. А количество специальных работ на эту тему превышает несколько тысяч³.

По нашему мнению, отмечаемая большинством исследователей⁴ низкая вертикальная мобильность варновых страт в индуистском социуме в значительной мере компенсируется тем, что каждая иерархическая ступень здесь представляет собой

¹ Маламуд Шарль. Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека / Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с фр. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. — М., 2005. — С. 188.

² Подробнее см.: Успенская Е. Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. — Т. 12. № 3. — С. 150–171.

³ Sharma R. S. *Historiography of the Indian Social Order* / *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. — Oxford, 1961. — 402 pp.

⁴ См.: Das V. *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*. — 2nd ed. — New Delhi: Oxford University Press, 1990. — XIII, 171 p.

самодостаточный и полностью замкнутый космос, со своей системой верований, мифов, ритуалов, социальных связей, своим специфическим мироощущением. Подобная «космичность» социально-варновых страт порождает богатство и многообразие социального и культурного бытия внутри каждой из страт, что выполняло и продолжает выполнять по сию пору компенсаторную функцию, взамен отсутствия интенсивной межстратной вертикальной мобильности.

Другим фактором, компенсирующим это отсутствие, можно считать социальный институт отшельничества (*саньяса*). На особое положение различных аскетических групп и «орденов» по отношению такому обществу указывает Л. Дюмон: «Наиболее поразительная сопутствующая черта заключена в факте существования в самом кастовом обществе и наряду с кастовой системой противоречащего ей института. С помощью отречения человек может умереть для социального мира, вырваться из сети жесткой взаимозависимости и сделаться самоцелью, как проповедуется в социальной теории Запада, за исключением того, что он отрезан от социальной жизни как таковой. Вот почему я обозначил этого персонажа, такого “отрекшегося” человека, как индивидуума-вне-мира»⁵.

Главным условием вхождения в группу отреченных аскетов является не социальный статус неофита, а его внутренняя предрасположенность, своеобразная духовная «квалификация» (*адхикара*), которую должен «распознать» харизматический наставник либо группа посвященных адептов. Эта тенденция проявляется уже в текстах «Упанишад», в которых содержатся повествования о принятии в ученики лиц сомнительного либо даже низкого происхождения, и обретения ими за счет аскетизма познания высшего «Я».

Например, в Чхандогья-упанишаде (4.3.1–5) встречается такой сюжет.

«Однажды Сатьякама Джабала обратился к [своей] матери Джабале: «Мать, я хочу вести жизнь ученика. Из какой же я семьи?»

Она сказала ему: «Я не знаю, дитя, из какой ты семьи. В юности, когда я зачала тебя, я была служанкой, очень занятой, и вот не знаю, из какой ты семьи? Но мое имя — Джабала, твоё имя — Сатьякама. Называй же себя Сатьякама Джабала».

И, придя к Харидрумате Гаутаме, он сказал [ему]: «Я хочу жить учеником у тебя, почтенный, Могу ли я приблизиться к почтенному?»

Тот сказал ему: «Дорогой! Из какой же ты семьи?» Он сказал: «Я не знаю, господин, из какой я семьи. Я спросил мать, и она ответила мне: “В юности, когда я зачала тебя, я была служанкой, очень занятой, и вот не знаю, из какой ты семьи. Но мое имя — Джабала, твоё имя — Сатьякама”. Поэтому я — Сатьякама Джабала, господин».

Тот сказал ему: «Не брахман, не мог бы так объяснить. Принеси [жертвенное] топливо, дорогой, — я посвящу тебя в ученики»⁶.

При всей условности и мифологичности данного сюжета в нем отчетливо проступает мотив волевого целеполагания героя по обретению высшего знания и абсолютной истины. Само имя Сатьякама — говорящее, означающее: «Желающий истины».

В экзистенциальном бытии отшельника снимается дихотомия индивидуально-универсальное, через умаление индивидуального. В его основе лежит опыт сакральной трансгрессии (Ж. Батай), т. е. осознанное усилие по преодолению границы между

⁵ Дюмон Л. Homo Hierarchicus: опыт описания системы каст. 2001. — С. 209–210.

⁶ Чхандогья Упанишад / Пер. с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. Памятники письменности Востока. VI. — М., 1992. — С. 86–87.

чувственно-воспринимаемым миром и миром Божественным, которое достигается через преодоление отношения к сакральному как к разновидности религиозной идеологии, выраженной в конформистском, чисто внешнем следовании социально-религиозным практикам, общественно приемлемым ритуалам и общепринятым установкам, без их внутреннего осмысления и понимания.

Размышляя о феномене тантризма как социальном явлении, мы исходим из предположения, что первые упорядоченные системы тантрических практик и четко структурированной метафизики возникли именно в аскетической среде. Именно аскетическая среда, в силу своего амбивалентного общественного статуса «институционализированной маргинальности» — как явление маргинальное и одновременно окруженное почитанием — явилась прекрасной духовной «лабораторией», в которой синтезировалось и переосмыслилось множество зачастую взаимоисключающих друг друга учений, культов и духовных практик⁷. Автономное от общества бытие аскета позволяло ему предпринимать дерзкие религиозно-мистические и психо-технические эксперименты, являющиеся прямым выражением «религии чистого опыта» (Е. А. Торчинов).

Акт волевого самоотречения часто сравнивается с разрыванием пут (*паши*). В контексте шиваитской философии термином «*паши*» обозначаются разного рода ограничивающие факторы, обуславливающие онтологический статус эмпирического индивидуума (*пашу*). Как правило, под ними имеются в виду т. н. «три загрязнения» (*траи мала*), охватывающие собой практически всю сферу имманентного бытия, лежащую вне познающего сознания. Однако в текстах многих тантр⁸ термину *паши* дополнительно придается значение социально-обусловленных стереотипов и психологических установок, которые формируют бытие человека в социуме.

«Брезгливость, сомнение, страх, стыд, и гнев — пятый, род, каста и поведение именуется восемью оковами»⁹.

Данное высказывание перекликается с утверждением Абхинавагупты (*Парамартхасара* 54): «Те глупцы, которые исповедуют неведение, создаваемое в обыденной практике, следуют к рождению и смерти, заключенные в оковы *дхармы* и *а-дхармы*»¹⁰.

Важной телеологической установкой тантризма впоследствии стало снятие дихотомии наслаждение — освобождение (санскр. *бхукти* и *мукти*), что позволило адептам тантры не замыкаться в среде радикального и асоциального отшельничества, но вовлекать в орбиту своего влияния людей? живущих в миру. В случае кашмирского шиваизма аскетизм и вовсе не приветствовался, и традиция эта стала состоять по преимуществу из мирян¹¹.

В генезисе тантризма заметную роль сыграл также и феномен санскритизации — («окультурирования», термин, предложенный М. Н. Шринивасом)¹², т. е. вбирание

⁷ Nayar, Kamala E. (Kamala Elizabeth), Jaswinder Singh Sandhu. The socially involved renunciate: Guru Nanak's Discourse to the Nath yogis. — Albany: State University of New York Press, 2007. — P. 181.

⁸ Куларнава Тантра 13.90.

⁹ Mahartahamanjarg of шрт Mahesvarananda with The Autocommentary «Parimala» / Foreword by Dr. Vidyanivas Mishra vice-chancellor, Edited by Pt. Vrajavallabha Dviveda, Ex-Head of the Department Sanskrit University Varanasi // Yogatantra — Granthamala/ Vol. 5. — Varanasi, 1992. — P. 145.

¹⁰ Денисова М. С. и Денисов Ю. В. Абхинавагупта. «Парамартха-сара» («Сердцевина высшей истины») (пер.) // История философии. — № 11. — М., 2004. — С. 198.

¹¹ Пандит Б. Н. Основы кашмирского шиваизма / Пер. с англ. В. Дмитриевой. — М., 2004. — С. 199–200.

¹² Srinivas M. N. Religion and society among the Coorgs of South India. — Bombay, 1965. — P. 30.

брахманической религией местных автохтонных культов и в том числе тантрических верований и практик.

В процессе санскритизации, выполнявшей, помимо прочего, роль социального лифта, происходит то, что «изначально некастовые этнические группы (племена) и их фрагменты (родовые общины) включаются в кастовое взаимодействие и принимают кастовую модель общения на началах родственной самоорганизации, обособленности и строгой регламентации в быту, в брачных отношениях, в хозяйственной деятельности, в ритуале»¹³.

В процессе санскритизации наблюдается и встречный процесс — принятие высшими кастами религиозных идей и практик, почерпнутых в среде автохтонного дравидского этнического субстрата, а также маргинальных, мистических в т.ч. тантрических учений. Многие тантрические идеи и практики плавно и постепенно инкорпорировались в корпус священных текстов брахманизма. Так возник целый корпус йога-упанишад и т. н. сектантских упанишад, постулировавших множество доктринальных и ритуальных «нововведений», со своими специфическим набором психопрактик, специфическим пантеоном, во многом дублировавших ведический канон в области доктрины и ритуала.

Своеобразная ситуация сложилась в Кашмире стараниями великого философа и социального реформатора Абхинавагупты, который, по словам Г. Флуда, «начал трансформировать экстремальную тантрическую идеологию в более respectable религию высших каст»¹⁴ и в конечном итоге добился полной социализации тантрической доктрины кашмирского шиваизма, на долгий срок ставшего государственной религией в Кашмире и по сей день остающегося respectable и социально одобряемым мировоззрением, исповедуемым самыми высокообразованными и рафинированными брахманскими кланами.

Сходная брахманизация южноиндийской ветви шактизма — культа богини Трипурасундари — была предпринята знаменитым ведантистом Шанкарачарьей (ок. VII в. н.э). Его перу приписываются известные тантрические трактаты: «Саундарья лахари», «*Прапанчасара Тантра*», «*Лалита-тришати*» и множество других, — фактически положившие начало традиции *шри видья*, остающейся и сейчас одной из самых известных и влиятельных на территории Индии.

Образовавшиеся сообщества последователей реформированного «окультуренного» тантризма в своей эволюции имели тенденции к образованию обособленных групп, организованных по клановому признаку. В состав этих религиозных групп входили, как правило, представители высших каст, а то и исключительно брахманская элита. Культ все более усложнялся, обрстая богатым ритуализмом и рафинированной метафизикой. Радикальные тантрические методы, такие как некромантические и сексуальные практики, ритуальный каннибализм и копрофагия, жертвоприношения животных и человеческие жертвоприношения, черная магия, употребление одурманивающих веществ и запрещенных видов пищи (например, мяса), в среде брахманического социума переосмысляются и приобретают символический характер. Тантра становится разновидностью философско-богословского дискурса, нацеленного преимущественно на теоретическое и умозрительное постижение метафизических вопросов. Роль

¹³ Успенская Е. Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. — Т. 12. № 3. — С. 158.

¹⁴ Flood, Gavin. An Introduction to Hinduism. — UK: Cambridge University Press, 1996. — P. 161.

магического ритуала и телесно ориентированных упражнений здесь, как правило, снижается, а на передний план выходят внутренние созерцательные практики.

Подводя итоги нашего анализа социально-антропологических моделей индуистского тантризма, мы можем сделать следующие выводы. Индуистский тантризм в своем развитии прошел долгий путь. Возникнув как маргинальное, отчасти протестное движение в среде сообществ порвавших с миром аскетов, индуистский тантризм путем абсорбции автохтонных культов не арийского населения Индии сумел совершить глубокий и парадоксальный религиозный синтез. Именно благодаря этому синтезу для брахманизма, теснимого с I в. до н. э. по VII в. н. э. «еретическими» учениями буддизма, джайнизма и множеством других неортодоксальных философских учений, стал возможным ренессанс в новых формах реформированного брахманизма, из которых впоследствии выкристаллизовывался современный индуизм, во всем многообразии его форм и проявлений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Денисова М. С. и Денисов Ю. В. Абхинавагупта. «Парамартха-сара» («Сердцевина высшей истины») (пер.) // История философии. — № 11. — М., 2004. — С. 185–234.
2. Дюмон Л. Номо Hierarchicus: опыт описания системы каст. 2001.
3. Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры / Пер. с санскрита С. С. Федорова, С. В. Лобанова. — М., 2004.
4. Маламуд Шарль. Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека // Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с фр. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. — М., 2005.
5. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. — СПб., 2008.
6. Пандит Б. Н. Основы кашмирского шиваизма / Пер. с англ. В. Дмитриевой. — М., 2004.
7. Смирнов М. Г. Философия Мадхава Садашива Галвалкара. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Специальность: 09.00. 03 — история философии. Уральский Государственный Университет им. А. М. Горького. — Екатеринбург, 2002.
8. Успенская Е. Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. — Т. 12. № 3. — С. 150–171.
9. Федоровских А. А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: Миф — религия-идеология. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Специальность: 09. 00. 11. — социальная философия. — Екатеринбург, 2000.
10. Flood, Gavin. An Introduction to Hinduism. — UK: Cambridge University Press, 1996.
11. Kaula and other Upanishads with commentary by Bhaskararaya. Ed. Sitarama Shastri. — Calcutta: Agamanusandhana Samiti Sanskrit Press depository, 1922.
12. Mahartahamanjari of Mahesvarananda with The Autocommentary «Parimala» / Foreword by Dr. Vidyaniwas Mishra vice-chancellor, Edited by Pt. Vrajavallabha Dviveda, Ex-Head of the Department Sanskrit University Varanasi // Yogatantra — Granthamala. Vol. 5. — Varanasi, 1992.
13. Nayar, Kamala E. (Kamala Elizabeth), Jaswinder Singh Sandhu. The socially involved renunciate: Guru Nanak's Discourse to the Nath yogis. — Albany: State University of New York Press, 2007.
14. Sharma R. S. Historiography of the Indian Social Order./ Historians of India, Pakistan and Ceylon. — Oxford, 1961.
15. Srinivas M. N. Religion and society among the Coorgs of South India. — Bombay, 1965.
16. Das V. Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual. — 2nd ed. — New Delhi, Oxford University Press, 1990.

ИЗ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

М. Джаббехдари

ОПРЕДЕЛЕНИЕ В ЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ АРИСТОТЕЛЯ И ИБН-СИНЫ

Определение — это логическая операция, которая раскрывает содержание понятия. Эта операция, которая всегда была в центре внимания логиков, отличает данный предмет от других предметов и раскрывает сущность определяемого предмета. Определение также указывает те основные признаки, без которых предмет не может существовать и от которых в значительной мере зависят другие признаки предмета.

В современной логике проблема определения имеет большое значение и в каждом учебнике по логике занимает одно из первых мест обсуждения.

Определения, как их понимают современные логики, бывают либо реальные, либо номинальные. Первые представляют собой описание определяемых предметов и являются истинными или ложными, а вторые являются предписаниями, которые не имеют истинностного значения и лишь говорят, какое значение следует придавать вводимому понятию.

Структуры, в которых реализуется операция определения, разнообразны и это разнообразие обусловлено тем, что является логической структурой определения.

Вышеуказанное общее представление об определении сформировалось в течение многовекового процесса развития этого логического понятия. Среди древних мыслителей Сократ (469–399 гг. до н. э.), используя индукцию, разрабатывал прием определения и Демокрит (460–370 гг. до н. э.) также искал приемы определения в своем учении. Определение было рассмотрено и Платоном. По Платону, определение должно указывать на принадлежность к общему и на специфическое различие, которое отличает данную вещь от всех других вещей этого же рода. И наконец, Аристотель (384–322 гг. до н. э.) дал не только научную формулировку приема определения через ближайший род и видовое отличие, но и разработал правила определения.

Аристотелем рассмотрен вопрос определения во Второй Аналитике и также в Топике. В этих двух трактатах Органона он излагает вопрос определения в связи с вопросом начал доказательства.

По словам Аристотеля, определение просто является началом доказательства, а для начала не имеется доказательства. Определение ничего не доказывает и ничего не подтверждает. Оно только некое начало доказательства. Таким образом он трак-

тует определение потому, что оно необходимо для операции доказательства. Эти начала для Аристотеля состоят из «предположения, постулата и определения».

Чтобы подробнее объяснить назначение определения, Аристотель сначала пишет о том, что не является определением. Он старается определить это понятие с помощью отделения его от других параллельных понятий. Эти понятия — предположение и постулат. Аристотель не считает определение предположением, потому что оно ничего не говорит о том, существует вещь или нет. По мнению Аристотеля, предположения относятся к посылкам. «Определения же должны быть только понятиями, и это не предположение, иначе можно было бы сказать, что и слушание есть некоторое предположение. Нет, предположения — это высказывания, при наличии которых получается заключение благодаря тому, что они имеются»¹.

Аристотель отделяет определения и от постулатов. По его словам, «всякий постулат и всякое предположение берутся или как высказывание о целом, или как высказывание о части, определения же не являются ни тем ни другим»².

Аристотель отделяет определение не только от других начал, но и от некоторых других понятий. По его словам, определение не является доказательством. «Основание этого различия между определением и доказательством — то, что знать доказываемое — значит иметь доказательство его; так что раз для таких положений есть доказательство, то ясно, что для них не может быть определения, иначе можно было бы иметь знание на основании одного лишь определения, не имея доказательства, ибо ничто не мешает иметь определение, не имея в то же время доказательства»³.

Аргументом Аристотеля для отделения определения от доказательства является то, что если начала доказуемы, тогда или имеются начала начал — и так до бесконечности, или первые начала должны быть недоказуемыми определениями.

Также, по мнению Аристотеля, определение и силлогизм, и их предметы не одни и те же.

Определение, по словам Аристотеля, есть речь, обозначающая суть бытия вещи. Оно заменяет имя речью или речь речью, ибо можно дать определение тому, что выражено речью «...и, например, что такое треугольник. Когда мы знаем, что треугольник есть, мы спрашиваем, почему он есть. Но трудно так постигать определение вещи, о которой мы не знаем, что она есть»⁴.

В связи с назначением определений Аристотель разделяет их на три вида:

Первое: определение есть недоказуемая речь о сути вещи.

Второе: определение — это силлогизм о сути вещи, отличающийся от доказательства способом выражения.

«Ведь не одно и то же, скажем ли мы: «Почему гром гремит?» или «Что такое гром?» Так что одна и та же речь может быть выражена в обоих случаях различным способом: один раз — как связное доказательство, второй раз — как определение»⁵.

Что касается третьего аристотелевского определения для понятия определения, то определение — это та речь, которая объясняет, почему вещь есть, и о нем Аристотель пишет так: «...определение грома таково: шум в облаках; но это есть заключение

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С. 325.

² Там же. С. 276.

³ Там же. С. 318.

⁴ Там же. С. 327.

⁵ Там же. С. 328.

доказательства сути грома»⁶. Таким образом, третье: определение есть заключение доказательства сути вещи.

А для того чтобы построить определение, Аристотель подробно сообщает путь использования свойств, «которые сказываются в сути определяемой вещи; расположить их в таком порядке, чтобы одно было на первом, а другое — на втором месте; иметь их все»⁷.

По словам Аристотеля, для получения целого, сначала «род надо делить на первые неделимые по виду (например, число — на тройку и двойку); затем, на основе этого деления, стараться дать их определения»⁸. После этого установим, что это за род (например, он есть количество или качество); затем надо рассмотреть отличительные свойства рода исходя из первых общих. «Только так можно ничего не пропустить из сути вещи. В самом деле, если взять первый род и затем какое-либо из нижестоящих подразделений, то не все относящееся к роду подойдет под такое деление»⁹.

Ибн-Сина рассматривает вопрос об определении в начале своих книг по логике. Важность вопроса определения для Ибн-Сины прежде всего связана с перипатетическими тенденциями в его философии и логике. «В арабском перипатетизме аристотелевская силлогистическая теория изложена подробнейшим образом, с исследованием возможных ошибок, заблуждений и софизмов. Силлогизмы базируются на той истинной фиксации смысла, которая осуществляется на этапе достижения определения»¹⁰.

Определение для Ибн-Сины — средство, через которое можно построить правильные силлогизмы. По словам Ибн-Сины, «цель определения заключается не в установлении различий, и даже не в установлении существенных признаков, больше всего выделяющихся в вещи, а в представлении значения вещи, каково оно есть... определение высказывается только единственным образом через выражение, которое охватывает свойства во всей их совокупности и последовательности»¹¹.

Проблема определения имеет в учениях Ибн-Сины такую важность, что вся логика вообще разделяется им на две части: «определение и умозаключение».

Корни этого подхода Ибн-Сины надо искать в учениях Абу Насра Моххамада Фараби. С логикой Аристотеля Ибн-Сина знакомится через призму комментариев Фараби к работам Аристотеля. «Фараби подразделяет логику на две части. Первая часть представляет собой учение об идеях и дефинициях, вторая часть — учение о суждении, умозаключении и доказательстве»¹².

Что касается точного понятия определения в учении Ибн-Сины, то для него определение есть существенное понимание предмета. Другими словами, достижение сути предмета считается Ибн-Синой возможным.

«Определить — это значит взять ближайший род предмета, например «животное» для человека, и присущее ему существенное видовое отличие, как, например, «разумное». Следовательно, ты скажешь, что человек — разумное животное. Это

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 337.

⁸ Там же. С. 335.

⁹ Там же. С. 336.

¹⁰ Смирнов А. В. Средневековая арабская философия. — М.: АН, 1998. — С. 52.

¹¹ Ибн-Сина. Избранные философские произведения. — М.: Наука, 1980. — С. 241.

¹² Маковельский А. О. История логики. — М.: Наука, 1967. — С. 250.

и будет определением человека. Точно так же, если ты скажешь, что четыре есть число, дающее единицу, если дважды разделить его на два»¹³.

Ибн-Сина разделяет определение с самого начала на два вида. Для этой цели он пользуется двумя арабскими терминами.

Первым определением является «хадд», которое по-арабски означает предел и под ним подразумевается предельное определение. Согласно Ибн-Сине, цель этого предельного определения — познание истинной сущности предмета. «Хадд» является определением, раскрывающим существо вещи и составленным из родового понятия и видового отличия определяемой вещи. Это определение, не разрешающее другим вещам, кроме данной вещи, считаться такой же вещью, или по-арабски, «джамэ ва манэ» (собирающее и препятствующее). Это первое определение Ибн-Сины точно создано по методу Аристотеля, и, как видно, слово «предел» у него взято у Аристотеля.

Вторым определением у Ибн-Сины является «расм», которое по-арабски означает «изображение» и под ним у Ибн-Сины подразумевается неопредельное определение-описание вещи. Цель же «расма» — представить предмет, хотя сущность его в действительности и не познается. «Расм» является определением, которое не раскрывает существо вещи, но выделяет ее из других вещей, например: человек есть животное смеющееся.

Ибн-Сина в указании об описании говорит: «Когда сведения о вещи выражены в суждении, содержащем всю совокупность случайных и существенных признаков, то это значит, что осуществлено ее описание. Лучшим является такое описание, в котором за основу принимается род, с которым тесно связана сущность вещи. Примером этого является суждение о человеке: он животное, ходящее на двух ногах, с плоскими ногтями, смеющийся от природы»¹⁴.

Для создания определения Ибн-Сина использует те же свойства, которые использует Аристотель, но с небольшими отличиями.

В учениях Ибн-Сины сначала различаются два общих понятия: субстанциальные и акцидентальные. Субстанциальные общие понятия делятся на три категории, а именно родовое понятие, видовое понятие и различающий признак. Акцидентальные общие понятия также, в свою очередь, делятся на особенное и общее понятие. Таким образом, любое общее понятие является либо родом, как животное, либо видом, как человек по отношению к животному, либо видовым отличием, как говорящий, либо собственной акциденцией, как смеющийся, и, наконец, либо общей акциденцией, как движущийся, белый, черный.

«Хадд» и «расм» четко излагаются в учениях Ибн-Сины и сами имеют свои виды. «Каждое из этих двух определений бывает полным или неполным. Полный «хадд» состоит из наиболее близкого родового понятия и из наиболее близкого различающего признака предмета. Неполный «хадд» состоит из более или менее далекого родового понятия и близкого различающего признака. Полный «расм» состоит из наиболее близкого родового понятия и неотъемлемого (непреходящего) признака, а неполный «расм» из акцидентных признаков, совокупность которых определяет предмет»¹⁵.

На основе этих понятий Ибн-Сина утверждает, что «определение не должно быть ни кратким, ни пространным, ибо приведение ближайшего рода избавляет от необходимости перечислять каждый тождественный актуализатор в отдельности, если

¹³ Ибн-Сина. Избранные философские произведения. — С. 67.

¹⁴ Там же. С. 242.

¹⁵ Там же. С. 56.

название одного рода имплицитно указывает на все другие виды. Далее, совершенство определения зависит от перечисления видовых отличий»¹⁶.

Так, основная идея определения и способы построения взяты Ибн-Синою, у Аристотеля и в этом отношении он полностью обязан Аристотелю. Но с другой стороны, изложение вопроса определения Ибн-Синою расходится с аристотелевским изложением в некоторых отношениях.

Предложенные Ибн-Синою арабские слова «хадд» и «расм» являются совсем новыми в изложении вопроса определения в логике.

Изложив определение по-своему, Ибн-Сина во многом иначе подходит к этому вопросу и при этом предлагает новое подразделение вопроса, которое состоит из определения и описания. Если сравнить эти два понятия с тем, что утверждалось Аристотелем, то можно решить, что «хадд» — это то, что у Аристотеля называется первым определением, но изложенное Ибн-Синою шире и полнее.

Для Ибн-Сины, по-видимому, определение должно служить в суждениях первоосновой логического вывода. А чтобы отделить то, что не является первоосновой, Ибн-Сина создает совсем другое понятие — описание («расм»).

Выдвижение проблемы определения Аристотелем имеет онтологический характер и стоит в связи с вопросом о существовании, у Ибн-Сины же это гносеологический вопрос. Аристотель во Второй Аналитике в изложении определения пишет так: «причиной затмения будет то, что Земля находится между Солнцем и Луной, но затмение не будет причиной того, что Земля находится между Солнцем и Луной. Если, таким образом, доказательство через причину есть доказательство того, почему есть что-то, доказательство же не через причину есть доказательство лишь того, что нечто есть, то знают только то, что Земля находится между Солнцем и Луной, но почему — не знают. А что затмение не есть причина того, что Земля находится между Солнцем и Луной, а, наоборот, нахождение Земли между Солнцем и Луной есть причина затмения — это очевидно, ибо в определение затмения входит нахождение Земли между Солнцем и Луной. Так что ясно, что через нахождение Земли между Солнцем и Луной приобретают знание о затмении, а не через затмение — о нахождении Земли между Солнцем и Луной»¹⁷.

Иными словами, Аристотелю для того, чтобы узнать, что затмение действительно существует, нужно найти такое определение, которое заключало бы в себе не только определение того, что есть вещь, но и почему она есть. Отрицая тождество определения и предположения, Аристотель опирается на онтологические основания. Он не считает определение предположением, потому что оно ничего не говорит о том, существует вещь или нет. Эта тенденция Аристотеля видна в его определении понятия треугольника: «Например, что такое треугольник. Когда мы знаем, что треугольник есть, мы спрашиваем, почему он есть. Но трудно так постигать определение вещи, о которой мы не знаем, что она есть»¹⁸.

Что же касается метода Ибн-Сины в изложении этого вопроса, то он имеет гносеологический характер: «Определение есть высказывание, выражающее сущность вещи»¹⁹. Определение — средство, через которое можно построить правильный

¹⁶ Там же. С. 241.

¹⁷ Аристотель. Сочинения. — С. 341.

¹⁸ Там же. С. 327.

¹⁹ Ибн-Сина. Избранные философские произведения. — С. 241.

силлогизм. По словам Ибн-Сины, цель определения заключается в представлении значения вещи, каково оно есть. С помощью определения Ибн-Сина пытается создать первоначальную правильную посылку силлогизма. Для него определение является средством, обеспечивающим правильное содержание силлогизма. И первоначальное подразделение определения, и выдвигание лишь предельного определения как настоящего определения в собственном смысле, указывает на познавательную роль, приписываемую им определению.

Мотивацией Ибн-Сины в этом отношении является его общее мнение о назначении логики. Он все время обращает внимание на содержание силлогизма и на понятия, используемые в создании силлогизма. Поэтому ему нужно подробнее объяснить и обобщить вопрос определения.

Вопрос определения в логических учениях Ибн-Сины занимает столь важное место, что после него другие восточные логики также составляли свои логические учения на основе двухчастной логики, состоящей из определения и умозаключения.

Эта тенденция начинается со времени написания известной книги «Указания и наставления», т. е. со времени позднего периода творчества Ибн-Сины. В книге «Исцеление» он еще следует за Аристотелем, и определение имеет у него то место, которое имеет в системе Аристотеля. «Книга “Указания и наставления” подразделением наук на две части: представление и умозаключение и в результате изложением двух частей: определение и умозаключение — стала родоначальником двухчастной логики»²⁰.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абу Хасани Ф. Сравнение моделей Ресчера и Гарамалеки в изложении исторической эволюции логики в исламский период // Вестник философии. — № 26. — Тегеран, 2009.
2. Маковельский А. О. История логики. — М., 1967.
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 2. — М., 1978.
4. Ибн-Сина. Избранные философские произведения. — М., 1980.
5. Смирнов А. В. Средневековая арабская философия. — М., 1998.

²⁰ Абу Хасани Ф. Сравнение моделей Ресчера и Гарамалеки в изложении исторической эволюции логики в исламский период // Вестник философии. — № 26. — Тегеран, 2009. — С. 57.

А. Г. Шустров

ЗАДАЧИ ПОЗНАНИЯ В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОМ ВЕРОУЧЕНИИ

В восточнохристианской антропологии культура и познание совпадают, поскольку соответствуют общей цели приведения к Богу человека и всего творения. Культура как энергия человека, соединяющая его душу и тело, возводит также ум его к Богу. Это всеохватывающее движение человека, в котором, в христианском Предании, участвуют двое — Бог и человек, — требует ясности, размерности, постепенности, свободы, что обеспечивается различного рода *знаками*. Знаки выстраиваются в *знания*. Единство знаний определяет *сознание*.

Святые отцы о познании Бога и через Него познании мира писали много, считая это самым главным достоянием христианской мысли. Чаще всего в христианской литературе используется термин *вѣдение*. Вопрос о ведении относится не только к числу самых важных вопросов христианской антропологии, но и к области сокровенного. Если культура как обработка земли свидетельствует о взаимодействии духовного и телесного, то сфера познания включает в себя и самые предельные смыслы личной жизни человека, внешне никаким образом не выраженные. С христианской точки зрения конечной целью человеческого существования является его встреча с Богом и даже уподобление Ему в *обожении*. В контексте восточнохристианской онтологии рассматривается и опыт *преодоления культуры* в монашеской практике *исихии* или безмолвия. Для православной теории познания по-иному, чем в светской науке, ставится проблема субъектно-объектных отношений. Наиважнейшее место отводится самому субъекту и его качественному состоянию. Игнатий Брянчанинов пишет: «Вступи в труд и исследование, существенно нужные для тебя, необходимые. Определи с точностью себя, твое отношение к Богу и ко всем частям громадного мироздания, тебе известного. Определи, что дано понимать тебе, что предоставлено одному созерцанию твоему и что скрыто от тебя. Определи степень и границы твоей способности мышления и понимания. Эта способность как способность существа ограниченного естественно имеет и свою степень, и свои пределы. Понятия человеческие, в их известных видах, наука называет полными и совершенными; но они всегда остаются относительными к человеческой способности мышления и понимания: они совершенны настолько, насколько совершенен человек. Достигни важного

познания, что совершенное понимание чего-либо несвойственно и невозможно для ума ограниченного»¹.

Перед читателем, привыкшим к разрешению вопросов познания в схоластической и протестантской книжности, которые сформировали современные подходы к изучению действительности, неожиданно живо открываются аспекты теории познания в православном мировоззрении.

Многовековой опыт восточно-христианской мудрости сохранил немало ценного в понимании цели, смысла, методов познания, взаимоотношения чувственного и рационального. Христианское вероучение по-иному говорит об истине и ее критериях, о сознании, знании, мудрости человека. Святые отцы в течение долгого времени детально разрабатывали все указанные и другие проблемы человеческого познания, оставив в наследие современной культуре бесценный духовный опыт и практические советы жизни.

Само слово «познание» свидетельствует о процессе, изменении, времени, а вместе с тем и о чем-то постоянном, вечном, труднодоступном. Здесь мы сталкиваемся с уникальным явлением, поскольку познает только человек. Причем это положение несовершенно и переходное, так как достигший цели перестает к ней стремиться. Человек — единственный, кто не является тем, кем он должен быть. Познание, как свидетельствует христианское Предание, не оказывается собственно жизнью человеческой, а служит подготовительным этапом, вводящим его в жизнь. Поэтому на языке христианских авторов оно чаще обозначается как «вѣдение».

Исаак Сирский говорит, что жизнь является плодом рассудительности в ведении². Древнецерковный автор подчеркивает, что всему присуще изменение³. У Игнатия Брянчанинова мы находим, что в нас, в душах наших насажена способность изменяться⁴.

Но не любое изменение требует познания. Познанием обладает тот, кто может быть выше изменения. Животные, находясь во времени и не имея личностного начала, являются собственно изменением. Не наделенный свободой инстинкт заменяет познание. Церковное учение признает за человеком, находящимся во времени, естественность *познания и закона*⁵. Там, где есть несовершенство, есть свобода; там, где есть свобода, есть познание; там, где есть познание, существует закон.

В христианском Писании и Предании закон выполняет служебную функцию и не рассматривается как самоцель. Он требует абсолюта, таковым не являясь. В книге Бытия говорится, что закон дается изначально младенцу — человеку для рассматривания всех тварей и пользования миром, а также для общения с Богом, как источником его жизни⁶. Поскольку сущность человека христианство находит в духе, уме или личности, постольку закон духовен. Неразрывное единство души и тела переносит органически действие закона и на телесную область.

В тварном мире закон является формообразующей идеей для вещества. Он идеален и чувственно является в движении материи, не подчиняясь времени и будучи вечным.

¹ Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. В 2 т. — Т. 2. — Минск, 2001. — С. 87.

² Исаак Сирин. Слова подвижнические. — М., 2006. — С. 256.

³ Там же. С. 308–309, 559.

⁴ Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь. — Минск, 2002. — С. 156.

⁵ См., например: Исаак Сирин. Указ. соч. С. 449.

⁶ Быт. 2, 17.

В мире закон, сущность и его явление раздельны между собой⁷. Здесь он консервативен, выполняет функцию всеобщего возвращения, гаранта порядка и сохранения. Вещественные законы не дают возможности приращения и изменения. Как отмечает Григорий Палама, вещи не меняют своей сущности⁸.

Совсем другая заповедь дана человеку. Она касается его *лица* и определяет отношение с Богом. Это — *нравственная заповедь*, обеспечивающая их взаимное притяжение и любовь. В рамках этого закона человек мог изменяться, расти, ничего не теряя, а только приобретая новые качества до Богоуподобления. Напротив, нарушение заповеди грозило ему смертью, т. е. нахождением вне закона, во зле и грехе. Нравственные требования удивительные, нигде в мире больше не встречаемы, но первичны и естественны для человека.

Духовный закон, как и любой закон, ограничивает. Поэтому по достижении совершенства Адамом должен отпасть и он. Духовная сущность человека содержит как формообразующий закон его тело, но, в отличие от животных, с ним нераздельна. Имея сложный состав, душа должна двигаться в собственном теле и в мире предметов и вещей, ему сродных. Это двустороннее, сложное движение человека, внешнее для его ума требует определенной организации. Исаак Сирский говорит: «Ведение есть устав естества, охраняющий его во всех стезях его <...> Ведение не покушается допустить до себя что-либо разрушительное для естества, но удаляется от этого»⁹. Ведение, отмечает тот же автор, не может что-либо производить без вещества¹⁰. Ведение не является исключительно духовным, хотя в нем и действует ум¹¹. Оно ничего не может сделать без изысканий и исследования¹². А это признак колебания в истине¹³.

Познание для души человеческой является выходом из себя. Это путь, на что и дается человеку энергия, или, по-другому говоря, культура. Но ни энергия творчества, ни ее организация в законах сами по себе плоды принести не могут, хотя они естественны и святы¹⁴. У Дионисия Ареопагита мы находим, что умы мыслят высшее и низшее, и самих себя, тем самым выступая вовне¹⁵. *Поведение* — есть следование своей природе¹⁶. Нижнее движение ума, или разума, имеет пределом своим сущность вещей¹⁷. Высшее — сущность Бога, которая непознаваема. Поэтому диапазоном мышления и сознания святые отцы видят расстояние от незнания к знанию. Причем чем ближе к земле, телесности, тем больше знаний¹⁸. Знаков всегда больше там, где интенсивнее движение. Окончание движения, процесса познания, — встреча живого

⁷ См., например: Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. — Краснодар, 2006. — С. 55–60.

⁸ Григорий Палама. Гомилии. В 3 частях. — Кн. 3. — М., 1993. — С. 27.

⁹ Исаак Сирский. Указ. соч. С. 188.

¹⁰ Там же. С. 189.

¹¹ Там же. С. 187.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 188.

¹⁴ Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. — Т. 1. — С. 396.

¹⁵ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. — СПб., 2002. — С. 531.

¹⁶ Там же. С. 487.

¹⁷ Там же. С. 227.

¹⁸ Там же. С. 657.

с Живым, человека и Бога. «Упразднитеся и разумеите, яко Аз есмь Бог»¹⁹. Чем ближе к Богу, тем меньше активности человека.

В соответствии с христианским мировоззрением первый Адам, будучи сотворенным во времени, заповедью был от него защищен, а в перспективе, преобразив свое тело, не нуждался бы в ней. Где нет вещества — нет и законов. Сами же законы не познаются, в них нельзя войти, к ним невозможно приблизиться. Они регулируют движение к цели и содержат в себе эту цель. Нарушение райской заповеди повлекло за собой не открытие нового, незнакомого и полезного, а разрушение естественного порядка вещей, закончившегося смертью самого познающего субъекта — отделением души от тела.

Нарушение эдемского запрета стало началом *греха*, под которым святые отцы понимают пустоту, движение мимо цели. Теперь человек вместо знамений Божиих свои знаки поставил²⁰. Поэтому познание мира вне Бога для него выглядит как горький плод добра и зла. Знаки для Адама были свидетельством Божественного Присутствия — дальнего и ближнего. Им *озарялись* и в Нем заключались смыслы сущего. Новые знаки стали памятником человеческой гордости. Ими выделяется нескончаемый путь греха.

На основании Священного Предания нарушение первой заповеди повредило познающий духовный орган — ум человека. Без Божиего света он оказался в темноте и не в силах рассматривать ни природу, ни Бога, ни самого себя. Труд внешнего познания требуется, как считают святые отцы, для очищения сознания. Первая заповедь была дана духовной сущности. Где ум, пишет Исаак Сирский, там и закон²¹. Это был не закон положения, а закон роста. Иоанн Кассиан Римлянин говорит, что поначалу закон был естественный. Преступление против естества является преступлением закона. После падения человеку дается письменный закон, фиксированный в букве для более легкого усвоения, как если бы он был дан детям. При этом он свою духовную суть не теряет, о чем постоянно свидетельствовали ветхозаветные пророки. И наконец, с Боговоплощением появляется евангельский закон — закон любви²². У Игнатия Брянчанинова, великолепного знатока всего святоотеческого наследия, мы находим: «Совесть — чувство духа человеческого, тонкое, светлое, различающее добро от зла. Это чувство яснее различает добро от зла, нежели ум <...> Совесть — естественный закон. Совесть руководствовала человека до Закона писанного. Падшее человечество постепенно усвоило себе неправильный образ мысли о Боге, о добре и зле. Лжеименный разум сообщил свою неправильность совести. Письменный Закон соделался необходимостью для руководства к истинному Богопознанию и к богоугодной деятельности»²³. Законы даются не праведникам, а нечестивым, людям, находящимся в состоянии разложения²⁴.

Григорий Палама отмечает, что грех не подчиняется закону Божию²⁵. Состояние нравственного падения человека не может не сказываться на характере закона.

¹⁹ Пс. 45, 11.

²⁰ Пс. 73, 4.

²¹ Исаак Сирин. Указ. соч. С. 216.

²² См.: Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских отцов. — М., 2003. — С. 288–292.

²³ Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. — Т. 1. — С. 291.

²⁴ Иоанн Кассиан Римлянин. Указ. соч. С. 292.

²⁵ Григорий Палама. Гомилии. — Ч. 1. — С. 105.

Ветхий Завет — закон приуготовительный и очистительный, но не закон движения. Даже умершие при нем праведники попадали в ад. Заповеди Моисеевы позволяют отличить добро от зла и подготавливают к принятию Благодати в свободном изъяснении души.

Закон, пишет апостол Павел, — сила греха²⁶. До закона грех был в мире, но он не вменялся²⁷. Закон пришел после, и таким образом умножились преступления. А когда умножился грех, стала преизобилывать Благодать²⁸. Страсти, т. е. движение ума ко греху, обнаруживаются законом²⁹. Грех узнается посредством закона³⁰. Вне закона грех мертв, но берет повод от заповеди. Когда пришла заповедь, грех ожил. Грех оживает, а человек умирает. Следовательно, заповедь, данная для жизни, послужила к смерти³¹. Вот как комментирует это место из Посланий апостола Павла Феофан Затворник: «До Закона человек, согрешая, не сознавал ясно своей греховности, поэтому и совесть не мучила его, и он чувствовал, что живет правильно, как и должно жить, а грех казался как бы мертвым, недействующим. Когда же пришла заповедь и осветила сознание грешника, тогда грех как бы проснулся в нем, — стали размножаться похоти в противодействие заповеди, пробудилась совесть и начала терзать душу за нарушение заповеди. Но так как сил для противодействия греху не было ни в душе, ни в Законе, то душа невольно осознала себя бессильной, как бы мертвой для истинной святой жизни»³².

Закон никого не может оживотворить³³. Он производит гнев. Где нет закона, нет и преступления³⁴. Христианское Писание и Предание твердо в том, что в самом Законе нет силы. Сила, действующая в Законе, идет от Бога. Поэтому целью познания считается Сам Бог. Предметом ведения, пишет Исаак Сирский, является ощущение бессмертной жизни³⁵. Апостол Павел сообщает, что «все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего. Для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа <...> чтобы достигнуть воскресения мертвых»³⁶. Апостол Петр говорит, что в познании Бога умножается благодать и мир. Через познание Бога даруется все необходимое для жизни³⁷. И наконец, в познании Бога есть плоды и успех³⁸. У Дионисия Ареопагита мы встречаем мысль о том, что знание делает богами³⁹. Оно уподобляет человека Творцу, передает ему свойства Последнего.

В христианском мировоззрении субъект и объект познания совпадают. Человек идет к Богу, но ведет его Сам Бог. В этом движении душа идущего получает, гово-

²⁶ 1. Кор. 15, 56.

²⁷ Рим. 5, 13.

²⁸ Рим. 5, 20.

²⁹ Рим. 7, 5.

³⁰ Рим. 7, 7.

³¹ Рим. 7, 8–10.

³² Феофан Затворник. Толкование посланий св. апостола Павла. — М., 2002. — С. 356.

³³ Гал. 3, 19.

³⁴ Рим. 4, 15.

³⁵ Исаак Сирин. Указ. соч. С. 256.

³⁶ Флп. 3,8–11.

³⁷ 2. Пет. 1, 2–3.

³⁸ 2. Пет. 1, 8.

³⁹ Дионисий Ареопагит. Указ. соч. С. 223.

ря словами Максима Исповедника, вечные стези, получает их со всей внутренней очевидностью, без посредников⁴⁰. Источник Богопознания и Богозрения, читаем мы в Посланиях апостола Иоанна, Дух Святой⁴¹. Духовное познание, говорит Исаак Сирский, означает нахождение внутри видимого⁴². Ввести внутрь Бога может только Он Сам. Поэтому *ведение* — это постепенное Откровение Бога человеку. Оно изменило свой характер после грехопадения, поскольку нарушение заповеди поставило Адама вне отношения с Богом. Но Тот полностью не оставлял Свое творение и через закон готовит его в Своем Домостроительстве к принятию большей Благодати — воплощению Второго Лица Святой Троицы. Пока сыны Адама находятся вне закона, Он руководит ими внешне, как рабами. В христианском сознании Бог выступает как Учитель, а Церковь как Школа, внутри которой человек может приобрести необходимые для жизни знания. Но Он является не только Учителем, но и Законоположником и Судьей.

Грехопадение было обязано *воле* человеческой. Оказавшись в неестественном состоянии, ум абсолютизировал природу и перенес на нее все цели своего существования. Цитируем Игнатия Брянчанинова: «Лжеименный разум есть образ мыслей и суждений, усвоившихся уму по падении человека. Как следствие падения, он имеет характер самообольщения, как следствие лжи и обмана, он не приемлет Истины — Христа <...> Предмет лжеименного разума — одновременное и тленное. Когда предметом его делается вечное и духовное, то суждения его вполне неосновательны и ошибочны. Все сведения ему поставляются чувствами телесными, которые повреждены падением <...> Он считает себя правителем мира, потому что отвергает Промысл Божий, если не всегда словами, то всегда самым делом. Он содержит в себе начало безбожия, которое составляет всю сущность каждого заблуждения, раскрываясь в нем более или менее»⁴³. Здесь автор касается всех проблем, связанных с современной теорией познания мира человеком: это — объект познания, органы познания, цели, вопросы истины и абсолюта, самопознания, нравственности и власти. Современный читатель, просвещенный лишь научными трудами и соответствующим языком, практически не знаком с обширной святоотеческой литературой, в которой эти вопросы разбираются и от которой во многом отталкивается современная наука. Эти положения оттачивались в дискуссиях с языческим миром и обсуждались на Вселенских соборах. Они отражают суть всего христианского Предания во взаимоотношениях Бога, человека и природы. Все святые — одни уста, говорит Григорий Палама⁴⁴.

Наиболее интенсивные дискуссии по вопросу внешнего знания прошли в XIV в. Они касались всех сторон христианского вероучения. Варлаам, один из монашествующих, фактически представитель латинского пути развития Церкви, бросил вызов всему святоотеческому наследию. Афонское старчество в лице Григория Паламы отразило эти нападки. В своей специальной работе «Триады о священнобезмолвствующих» автор отверг попытку переложения Священного Предания и, опираясь на тысячелетний христианский опыт, развил все стороны святоотеческой антропологии. Наиболее

⁴⁰ Максим Исповедник. Творения. В 2 кн. — Кн. 2. — М., 1993. — С. 102.

⁴¹ 1. Ин. 4,13.

⁴² Исаак Сирин. Указ. соч. С. 110.

⁴³ Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. — Т. 2. — С. 146.

⁴⁴ Григорий Палама. Триады в защиту безмолвствующих. — М., 2003. — С. 150.

остро вопросы стояли об отношении христианской традиции к внешнему знанию, философии и наукам. Когда-то эти проблемы разбирались в раннехристианской апологетической литературе и в трудах каппадокийских отцов Церкви: Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского. Теперь, спустя тысячу лет, эти вопросы оживают вновь в контексте наметившегося «Возрождения».

Суть стремлений пересмотреть и принизить значение святоотеческой традиции сводилась к тем высказываниям, что без науки нельзя избавиться от незнания и ложных мнений, что она, подобно откровению пророков и апостолов, есть дар Божий, охраняет от зла и без нее невозможно духовное совершенство⁴⁵. Григорий Палама отвечивал на это, что в Евангелии нет даже слова о внешней учености⁴⁶.

Христианские отцы Церкви считают знания, приобретенные вне заповеди, совсем иного рода явлением. По своей природе мыслящий ум объединяется с мыслимым, стремится к нему, пишет Дионисий Ареопагит⁴⁷. В контексте христианского мировоззрения в результате грехопадения происходит подмена объекта: познавательный орган человека — ум — движется не к Богу, а к естеству. На последнее он переносит все свойства священного и сакрального. У Григория Паламы мы читаем: «Пленники бессмысленной и безумной мудрости <...> оклеветали Бога и природу, ее возведя в положение господства, Его же из положения господства низведя <...> Они... называли неодушевленное одушевленным, да еще и получившим душу более высокую, чем наша, а неразумное — разумным, потому что способным вместить человеческую душу»⁴⁸.

Апостол называет эти знания пустыми, суетными, так как грех означает движение мимо цели⁴⁹. Почитание твари, вместо Творца, составляет, по словам апостола Павла, суть языческой веры⁵⁰. Ведение материальных предметов невозможно, исходя из понимания слова «ведение», когда человека, при определенной его самоорганизации, вводят внутрь себя высшие по отношению к нему силы. Это движение духовное, и осуществляется оно в рамках духовной заповеди, и знания, приобретаемые в процессе этого движения, очевидны, постигаются без посредников духовным оком. Материальные предметы не могут вести. В этом, по мнению христианских авторов, состоит самый основной обман. В естестве есть «как бы вечность», «как бы сила», «как бы законы». Окружающий человека мир является «как бы богом». А значит, таков и сам человек, потому что тот ему сродни. В этом проявляется райское искушение: «Будете как Бог» при нарушении заповеди познания добра и зла⁵¹.

Сами по себе законы невозможно познать, т. е. войти в них. Они ограничивают движение. Их можно только нарушить и преодолеть, что тогда приобретает опасный характер. Это есть то, что называется в святоотеческой литературе законом греха или искушением⁵².

⁴⁵ Там же. С. 5.

⁴⁶ Там же. С. 12.

⁴⁷ Дионисий Ареопагит. Указ. соч. С. 531.

⁴⁸ Григорий Палама. Триады. — С. 30.

⁴⁹ 1 Кор. 3, 19; Рим. 1, 20.

⁵⁰ Рим. 1, 25.

⁵¹ Быт. 3, 5.

⁵² Максим Исповедник. Указ. соч. Кн. 1. — С. 188.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Палама. Гомилии. В 3 частях. — М., 1993.
2. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. — Краснодар, 2006.
3. Григорий Палама. Триады в защиту безмолвствующих. — М., 2003.
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. — СПб., 2002.
5. Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь. — Минск, 2002.
6. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. В 2 т. — Минск, 2001.
7. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских отцов. — М., 2003.
8. Исаак Сирий. Слова подвижнические. — М., 2006.
9. Максим Исповедник. Творения. В 2 кн. — М., 1993.
10. Феофан Затворник. Толкование посланий св. апостола Павла. — М., 2002.

И. Л. Фокин

«ВТОРАЯ РЕФОРМАЦИЯ» ЯКОБА БЁМЕ (Протестантское начало в философии Бёме)

Можно согласиться с Гегелем: самое главное, что делает Бёме оригинальным и подлинно самобытным мыслителем — это истинно *протестантский* принцип, благодаря которому все знание помещается в собственную душу, чтобы все, весь интеллектуальный мир знания созерцать, знать и чувствовать в собственном «Я», в собственном самосознании постигать то, что прежде считалось потусторонним. «Такова лютеранская вера без всякой примеси, “без дел”, как это называли. Отныне все имеет ценность лишь как постигнутое сердцем, не как вещь. Содержание перестает быть чем-то предметным; Бог, таким образом, есть лишь в духе, не по ту сторону, но есть подлиннейшее достояние индивидуума»¹. Поскольку чистое сердце также относится к этому Внутреннему, то свободный дух, в качестве свободного, субъективного мышления, постепенно управомочивает себя *мысленно* постигать Бога. И, подобно тому как греческая философия обособилась когда-то от народной религии, от *мифологии*, выступив в эпоху александрийцев в более свободных формах чистой мысли, наполнившей мифологические представления, так и в Новое время происходит постепенное отступление от традиционной *теологии*, поскольку последняя слепо и догматически опирается на *букву* Св. Писания. Теология, таким образом, по своей внутренней сути есть то же самое, что и философия: обе заняты одним и тем же предметом — Богом, или абсолютной Истиной.

Таким образом, дух реформированных европейских народов отныне пребывает исключительно в своей стихии — в *религии* и *науке*. Это его достояние, его стихия приняла *внешнюю* (конечный мир природы и духа) и *внутреннюю* (христианская религия) формы. В то время как *англичане* и *французы* отдаются познанию осуществления этого в себе определенного свободного духа в образовании государства, дабы исследовать из опыта, что представляет собой право индивидуумов по отношению друг к другу и по отношению к князьям и что такое государственное право по отношению к другим государствам, в *Германии* еще какое-то время (прежде всего, в силу долголетней

¹ Hegel G. W. F. Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. — Bd. 3. — Frankfurt-am-Main, 1984. — S. 63.

кровавопролитной войны) мышление пребывает не исключительно для себя, заключая в себе также и *теологию*, которая выступает еще в единстве с философией. *Такова теософия (философская теология) Якоба Бёме.*

Именно Бёме, и, может быть, именно потому, что его духовный взор был замкнут почти исключительно на Библии *Лютера*, *духовно* преодолел остатки традиционного, исторического христианства, и в конце концов в *духе*, т. е. еще исключительно *внутренне*, завершил религиозное дело Лютера. Этот внутренний характер протестантского учения Бёме и послужил во многом к тому, чтобы обвинить «внешний», *церковный* протестантизм в утрате истинного духа Реформации. Глубочайший смысл мистики состоит вовсе не в том, чтобы «погасить» «Я» вообще, как это утверждает экзальтированный, мистифицированный «мистицизм», проповедующий поглощение всего индивидуального и особенного абстракцией «Сверхиндивидуального» и «Единого». Важным является то, что преображенная цельная сущность человеческой души в своей второй, высшей Природе неразрывно связана с самим Божеством, как единым и истинным действием, полагающим «объектом» своей деятельности самого себя. Истинно индивидуальное столь же бессмертно, как и само Сверхиндивидуальное, ибо одно не мыслимо без другого. Таково последнее и истинное слово немецкой мистики.

Ибо все формы субъективистского понимания человеком «греховности» своего «Я» (безусловно предполагаемые в римской Церкви) порождают столь же одностороннее понимание им своей цели и своего назначения в *религиозно-социальном* плане. Если разрешение грехов означает лишь *уничтожение своего «Я»*, то подобное понимание представляет собой лишь абстрактно-нигилистическую форму мысли, *совершенно неспособную*, таким образом, к подлинному образованию всякого *общения*, будь это гражданское общество или религиозная община. «Сущность государства Нового времени, — говорит Гегель, — состоит в том, что *Всеобщее* связано в нем с полной свободой *особенности* и с *благодеянием индивидов*, что, следовательно, интерес *семьи* и *гражданского общества* должен концентрироваться в *государстве*, но что при этом всеобщность цели не может достигаться без *собственного* знания и воления *особенности*, которая должна сохранять свое право. Следовательно, *Всеобщее* должно деятельно осуществляться, но вместе с тем *Субъективность* должна обрести полное и жизненное развитие. Лишь благодаря тому, что *оба* момента пребывают в своей силе, государство может быть рассмотрено как *расчлененное и подлинно организованное*»².

Конечно, на протестантской почве *исторически* все снова и снова выступала — наряду с глубокомысленным воззрением на мир и отношение человека к Богу — также и более легковесная, по существу, *пустая* форма позитивной протестации. И здесь далеко не всегда удавалось преодолеть ветхие представления о потустороннем «Творце», и тем самым открыть путь для раскрытия Божественной сущности каждого человека. Ибо подлинное, Божественное «Я» человека выступает в конечном итоге последним религиозным основанием определенности самого Бога. Подлинная религия — это *не формальная «теория»*, «*образ Божий*» есть на самом деле глубочайшая основа ее картины Божественной жизни, т. е. подлинной действительности, в которой снимается односторонняя воля «Творца», равно как и человеческая односторонняя воля. Вместе с истинным самосознанием Бога выступает и подлинное «Я» каждого отдельного человека.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 286–287.

Официальная евангелическая Церковь никогда не признавала Бёме *Пророком*, несмотря на его внутреннее родство с Лютером. Этому признанию противостоял прежде всего ортодоксально-протестантский принцип незыблемого авторитета Св. Писания, *sola scriptura*, и столь же ортодоксальное учение о Св. Духе, согласно которому *Откровение* — вместе с *текстом* Св. Писания — раз и навсегда завершено, ибо Писание в его канонической форме, согласно этому взгляду, на все времена является достаточным объяснением Божественного Откровения. Никакого дальнейшего Откровения, никаких «новых пророчеств» о Св. Духе, которые только «мешают» Божественному делу Церкви. Исключительно аналитический разбор текста. Таким образом, всякое притязание на *продолжение* Откровения есть только «ересь» и ничего больше.

Однако с развитием более полного понимания учения Бёме внутри самой лютеранской Церкви со временем возникло известное ослабление этого окостенелого принципа, и в истории постепенно начали уже предполагать более свободное постижение влияний *Духа* на ход всемирной истории, т. е., выражаясь теологическим языком, на ход *истории искупления*. Это развитие религиозного сознания в церковной среде произошло в некоторых движениях *пиетизма*. А именно, у *Фридриха Отингера*, вождя швабского, теософски-ориентированного пиетизма, и у *Хайнриха Юнга-Штиллинга*, главы «движения пробуждения» на рубеже XVIII и XIX вв.

Фридрих Отингер (1702–1782) понимает процесс всемирной истории (истории спасения человечества) в форме прогрессирующего самораскрытия и самооткровения Божия, которое все яснее раскрывает себя. Прогресс во всемирной истории порождает, согласно Отингеру, *углубление познания*, поскольку люди «конца времен», наблюдающие развитие истории в вере в Спасителя, знают *больше*, чем апостолы, ибо последние отстояли гораздо дальше от этого «конечного События» и весь ход истории искупления в известной степени видели пред собой как бы в тумане отдаленнейшего будущего, в то время как позднейшие поколения уже достигли той высоты, с которой уже могут увидеть его гораздо отчетливее и яснее.

В соединении с этой картиной истории Отингер отваживается также на более динамичное истолкование отверделой церковной догмы об Откровении. Откровение не завершилось вместе с текстом Евангелия, полагает Отингер, но по-прежнему, как и пятнадцать веков назад, *сопровождает* деятельность тех церквей, которые связаны с проповедью и властью таинств. Благая Весть Св. Духа заключается не только в библейском тексте, ибо Св. Дух не может быть ограничен церковными нормами, но *действует* в Истории как рука Божья, которая всегда, когда нарушается Евангелие и основы евангельской жизни, возрождает великих пророков и свершает великие неожиданные «чудеса», дабы восстановить дело Божье и привести Церковь к золотому веку, в котором в искупленном человечестве откроется наконец истинное знание всех вещей и восстановится разумный порядок.

Общее с Бёме понимание всемирной истории искупления как прогрессирующего самораскрытия Бога способствовало и тому, что Отингер оказался, по сути, единственным, кто смог не только понять Бёме, но также и признать исторически обоснованным его пророческое призвание. Таким образом, Отингер не только вернул уважение теологическим воззрениям Бёме, но и вновь принял то толкование, которое дал Кульман своему глубоко почитаемому учителю, как «Ангела с вечным Евангелием».

В конкретно-историческом рассмотрении это означает, что события искупления, описанные в XIV главе Апокалипсиса, которые совершаются в основном посредством трех ангелов, должны исполниться в семнадцатом и в начале восемнадцатого столе-

тий. Сами три Ангела понимаются при этом, как *церковные* проповедники и пророки «последних времен», которые своей проповедью покаяния пробудят христианство (прежде всего, в Германии), раскроют «мерзость и зло Антихриста» и подготовят эпоху к наступающему Суду истинной Церкви Христа. В своей книге «Золотое время» (*Die güldene Zeit*) Отингер указывает на то, что XVII столетие есть «время трех ангелов и Вечного Евангелия». Это означает, что возвешение Вечного Евангелия совершилось уже более чем столетие назад для современной Отингеру эпохи. Оно состоит в откровении внутреннейшего основания природы и в возвешении истинной евангельской жизни, в которой жизнь внутренне и внешне соответствует знанию *веры*. «Бог, наконец, попустил прийти времени, — говорит Отингер, — чтобы ангел с Вечным Евангелием явился около 1600 г. либо в *Якобе Бёме*, либо в *Йоханне Арндте*, либо одновременно в *обоих*».³ Таким образом, Отингер не отваживается решить, кто же на самом деле этот первый ангел Апокалипсиса, принесший человечеству Вечное Евангелие. «*Или Бёме, или Арндт, или оба вместе*», говорит он. Однако в любом случае Бёме понимается им как историческая личность божественного значения конца времен, о котором говорит последняя книга Св. Писания. «Время незнания прошло, — заявляет Отингер в исследовании о связи событий конца времен, — мы живем теперь в *период Вечного Евангелия*. Старые отговорки уже не годятся. Мы по справедливости должны были лучше распознавать уловки сатаны, затемнившего учение о Царстве Христа»⁴.

Итак, согласно Отингеру, прежняя ссылка на ограниченное человеческое разумение «о таинственных путях Божиих» уже не годится для оправдания своего невежества. Вечное Евангелие возвешено, зло Антихриста раскрыто, новое высшее знание сообщено жаждущему искупления человечеству. Таким образом, повторное открытие Отингером пророческого значения Бёме выступило в связи с более динамическим пониманием сущности Откровения, основанным на углубленном воззрении на уже *свершившуюся* историю Спасения. Всемирная история есть, согласно этому воззрению, история вечно продолжающегося самораскрытия Бога, которое совершается во все новых проявлениях Святого Духа, во все новых пробуждениях в духовной жизни преображаемого человечества.

Однако практическое воздействие этих мыслей внутри официального церковничества снова отступило в конце концов к церковному принципу неизбылемости текста Св. Писания. В истории новейшего протестантизма в лице *Хайнриха Юнга-Штиллинга (1740–1817)* пророческий дух «конца времен» вспыхнул в последний раз. На церковной почве это был последний отзвук профетического понимания всемирной истории христианства с научно-теологической точки зрения. Юнгу-Штиллингу в этом отношении присуще то же самое воззрение на историю человечества, что и Отингеру. По его глубокому убеждению, то, что происходит вокруг, и есть *история конца времен*. Победа французского рационализма и материализма во Французской революции, угасание веры в Бога и христианского благочестия, обмирщение наук — все это казалось ему верным признаком того, что время последней Битвы, отделение истинной общины и время конечного возвращения Христа не за горами. В своей «Победоносной истории христианской религии» (*Siegesgeschichte der christlichen Religion*, 1799) Штиллинг дал универсальную картину всемирной истории, которая оканчивается апокалипсическим истолкованием современности.

³ Oetinger F. C. Gespräch von Hohepriestertum Christi. — Stuttgart, 1756. — S. 34.

⁴ Oetinger F. C. Abhandlung vom Zusammenhang der letzten Dinge. — Stuttgart, 1768. — S. 15.

В последний раз в современном протестантском историческом описании Бёме выступает как посланный Богом пророк и исполнитель обетований конца времен в начале последней мировой эпохи. И для Юнга-Штилинга, так же как и для Отингера, понимание современной истории и ближайшего прошлого сводится к истолкованию образа трех ангелов из XIV главы Апокалипсиса. Так, в «Победоносной истории христианства» первый ангел, который приносит Вечное Евангелие и летит по середине неба, означает М. Лютера. «Ангел летит по середине неба, дабы его могли видеть по всей шири земли; если угодно понимать под этим христианское религиозное состояние, то это значит, что Германия находится по середине неба; здесь, стало быть, пролетел этот ангел Реформации, под которым без колебаний можно понимать блаженного Доктора Лютера. Ибо этот великий муж был не только зачинателем религиозного исправления, но он был также в собственном смысле слова тем, кто имел и возвестил Вечное Евангелие»⁵.

Второго ангела, восклицаящего: «Пал, пал Вавилон! Город великий! Потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы!» (Откр. XIV, 8) Юнг-Штилинг объясняет с нескрываемым внутренним волнением. «Я, разумеется, при этом моем указании обнаружу большое противоречие, — нерешительно заявляет он своим современникам, — только я не должен обращать на это внимания, я должен быть верен истине: презренный непризнанный и некоторыми объявленный архимечтателем *Якоб Бёме* есть этот второй ангел; никто ни до, ни после него не свидетельствовал столь громко и ясно *о времени лилий* (как он выражается). Если бы этот *высокопросвещенный* муж более владел своим языком, дабы отчетливо изложить свои возвышенные понятия, то его сочинения были бы более распространены, и тогда их превратное понимание не принесло бы столько вреда; однако это не относится к делу; многие читают их с великою пользой, и наступит время, когда его оценят по-настоящему и воздадут должное уважение. Его философия полностью примиряет чистый непосредственный разум с вечным Евангелием, и с полным правом он следует за Лютером как второй ангел». Все главы его сочинений взывают: «Пал Вавилон! Его блуд открылся, наступило время лилий»⁶.

Третьим ангелом Юнг-Штилинг называет Августа Хермана Франке.

Таким образом, в отличие от воззрения Отингера, Бёме является здесь уже не как ангел с Вечным Евангелием: эту роль он уступил *Лютеру*. Точно так же и само Вечное Евангелие понимается уже не как углубление и продолжение Откровения, но только как Библия, как «Священная Книга Церкви». Бёме оказывается уже только *возвестителем* грядущего падения Вавилона, т. е. обмирщенной Церкви. В «Дополнении к победоносной истории христианской религии» (1805) Юнг-Штилинг уже полностью отказывается (вероятно, под воздействием обстоятельств времени) от включения Бёме в историю апокалиптического искупления последних столетий. «Я объявил в “Победоносной истории христианской религии” известного Якоба Бёме *вторым ангелом*, — пишет он, — но после более глубокого размышления и большего освещения дела я вижу, что это не совсем верно. Ибо при всем его мощном и увеличивающемся влиянии — в основном тайном — еще и теперь в России, Швеции, Дании, Германии, Голландии, Англии и особенно во Франции, я все же не могу его признать этим ангелом, ибо при всех его возвещениях о скором падении Вавилона эти возвещения

⁵ Jung-Stilling H. Siegesgeschichte der Christlichen Religion. — Nürnberg, 1799. — S. 536.

⁶ Ibid. S. 419.

не составляют главной цели его сочинений; *Бёме учит теософии*, т. е. философии Неба и Царства Духа, и соединяет ее вполне ортодоксально с нашим истинно евангелическим учением; в этом состоит тема всех его сочинений; конечно, их воздействие также соответствует этой цели, но не вполне обращает особенное внимание душ на падение Вавилона, которое давно бы произошло, если бы он действительно был вторым ангелом или его представителем»⁷.

Таким образом, официальная протестантская Церковь «лишила» Бёме его всемирно-исторического значения возвестителя падения Вавилона-Церкви, и его историческое место было занято более «благонадежным», с точки зрения Юнга-Штиллинга, основателем протестантизма. В конце концов Бёме был окончательно исключен из ряда всемирно-исторических личностей послереформационных столетий.

Великое возрождение, вновь открывшее Бёме в эту эпоху, произошло уже со стороны философии немецкого идеализма Шеллинга, Франца фон Баадера и Гегеля, в их философии истории и особенно в религиозной философии, в которой идеи Бёме получают свое конгениальное завершение.

Истинная христианская Церковь, согласно Бёме, — это не «организация», и тем более не священники и не синоды. «Когда ты посещаешь церковь и стараешься выглядеть служителем Христа, этого еще недостаточно для внутренней перемены, — говорит Бёме. — Если ты останавливаешься лишь на этом, ты не переменишься. Для внутреннего перерождения недостаточно будет выучить наизусть и все Святое Писание, и вообще все книги!» Истинная христианская Церковь есть община, которую не удержать в четырех стенах «каменного дома», говорит Бёме, ибо она представляет внутреннее и *невидимое* единство, подобно магниту удерживающее противоположные стремления и силы своих сочленов. Именно из-за невозможности полного соответствия исповедания веры *мыслящих, духовных* людей их внешнему способу исповедного общения, христиане протестантского, «Павловского» вероисповедания менее способны к столь прочной теократической организации, какую мы наблюдаем в Церкви святого Петра на протяжении вот уже двух тысячелетий. «Если вернуться к истокам, — говорит Шеллинг, — то станет ясно, что уже в слове *ἐκκλησία* содержится нечто ограничивающее. Она представляет собой общину *ἐκκαλούμενων, призванных из мира*, и тем самым противостоит ему и имеет его вне себя. Здесь протестантизм может согласиться, когда ему начинают отказывать в имени «Церкви», причем отказывают те, для кого христианство существует *только* как Церковь. Он может принять и упрек в том, что выступает как разрушительное начало, ответив в том смысле, что все это вообще представляет собой воздействие опосредствующей потенции, которая преодолевает исключительное бытие первой потенции и которая именно поэтому действует в высшей степени *положительно*, вместо первого, слепого, косного бытия, рождая *свободную и осознающую себя жизнь*. Протестантизм должен признать, что он представляет собой лишь переход, опосредствование, что он нечто лишь по отношению к еще более высокому, наступление которого должен опосредствовать. Но именно поэтому только у него будущее, которого лишена Церковь Петра, могущая оказаться в этом будущем лишь при помощи протестантизма. Тем безумнее надежда, с которой эта последняя тщится заставить его снова надеть на себя ярмо. История — непререкаемый авторитет. Вспомнив слова Шиллера о том, что «*всемирная история есть всемирный суд*», которые теперь кое-кому стали хорошо известными,

⁷ Jung-Stilling H. Nachtrag zur Geschichte. — Nürnberg, 1805. — S. 130.

я мог бы не повторять их, а сказать несколько иначе: *приговор истории есть приговор Божий*; обратить ее в вспять — все равно что вернуть мощный поток к своему истоку или сделать ростком дерево, в кронах которого птицы небесные уже выют гнезда. Католицизму надо отдать должное в том, что он сделал реальное дело и делает его до сих пор; его заслуга состоит в том, что он сохранил его, сохранил историческую связь со Христом. С другой стороны, надо сказать, что римская Церковь делала дело, но не сознавала его. Единство, которое она имела и в котором сохранял определенную часть христианского мира, было *лишь внешним, слепым, лишенным внутреннего содержания, неосознанным и непонятым*. Это не упрек, ибо внешнее всегда предвзвешивает внутреннее. Если теперь она нашла свою противоположность, то значение этой противоположности заключается не в том, чтобы упразднить само это единство, а только в том, чтобы *избавить его от слепоты*, в том, чтобы *опосредствовать процесс перехода от слепого, чисто внешнего единства к единству понятому и осознанному* и, стало быть, — *к свободному*. Если бы по отношению к христианству эта цель была достигнута, оно могло бы спокойно расстаться с последними формами, в которых пребывает от Петровой Церкви, *доверившись однажды и навсегда обретенному знанию*, которое, конечно, должно было бы само по себе быть не случайным, а необходимым, могло бы выйти за пределы, которыми оно было вынуждено ограничить себя в этом промежуточном состоянии, и только тогда Реформация полностью *завершилась бы*. Католицизм больше не упрекал бы ее в непоследовательности, не осуждал бы протестантизм за то, что он противопоставил нигилизму, рационализму и т. д. только человеческое мнение. Все, что Петрова Церковь смогла лишь отвергнуть и подавить, противостояло бы ей в открытой борьбе и на любимое изречение его противников *ou catholicisme, ou deisme*, «или католицизм, или деизм» (который, как известно, считается равным *атеизму*) ответило так: да, даже атеизм, даже эта крайность — не обошлось и без этого, — *но именно от этой крайности* свободный дух нашел обратный путь, не к какой-то неопределенной религии вообще, а *к христианству в его окончательной определенности*, и, таким образом, человеческий род именно *в этом* (христианстве) отныне обладает своей высшей наукой; таким образом, истинное, а именно *внутреннее всеобщее*, и *с т и н н о кафолическое* есть результат и завоевание как раз *этой* Реформации, о которой говорят, что она его *разрушила*⁸.

Таким образом, в постоянно преобразующейся и реформирующейся субъективности подлинной христианской общины выступает новая творческая связь, которая предполагает абсолютное отношение верующей души к Богу. Никакой опеки, никаких «духовников» не должно в конечном счете стоять между верующей душой и Богом, ибо только Он есть абсолютная Истина, требующая абсолютного поклонения в абсолютном духе. Поэтому новый человек, согласно этому учению, есть по преимуществу *совершеннолетний* человек зрелого духа, человек ясной, сознающей свою главную Божественную цель и потому воли, действующей из душевной глубины его твердого убеждения. Такова углубленная истинной верой и просветленная интеллектуальным созерцанием духовная *воля*, образующая в новом человеке как бы инстинкт духа, его естественную *этику*, которая составляет основной смысл и значение учения Лютера *о свободе*. Такая Церковь не может опираться лишь на *традицию*, без участия *своей* мысли и *своего* чувства (т. е., по существу, без участия своего духа, *бездуховно*), пребывая в преданиях и обрядах седой старины. «Посмотрите на *папство* — из чего оно

⁸ Шеллинг Ф. В. Й. *Философия откровения*. — Т. 2. — СПб., 2002. — С. 358–360.

выросло? — увещевает Бёме, — из дьявола в Риме, который подал причину Азии, Африке, Сирии, Персии и Греции уклониться от его обмана! Ибо антихристовский поповский дьявол ослепил весь мир, обратив его в одни пустые мнения и традиции и отвратив от согласной любви! Объявив один орден и мнение святее других, он стал продавать за деньги ордены высоких чинов! Какой орден получал большой доход, тот много и отдавал высшему дьяволу, *pape*, так что тот разжирел и сделался Господом на земле! Простого мирянина уверили, будто это — святыня, и тот так и продолжал молиться перед драконом из Откровения, и искал там отпущения! О, как привязан был человеческий дух к папству! Кто ему возражал, тот считался еретиком, огнем сжигали его. Так поступал простой народ и думал, что этим он служит Богу. О, святая простота! Ты невиновна в этом, и тебе сие в судный день не зачтется!.. Ты просто не ведала, что творишь и куда ты увлечена, ибо влекли тебя слепо, с повязкою на глазах».⁹

Согласно протестантскому воззрению Бёме, подлинная христианская Церковь есть непрерывная, непрекращающаяся борьба духовного начала *свободы* с самоуверенностью и заносчивостью всякого чисто «церковнического», внешнего богопочитания, борьба за истинное Общение, которое всегда открыто перед всеми вопросами и проблемами современности, снова и снова добывая и отвоевывая в христианской свободе христианскую Истину. Учиться все снова и снова постигать, преобразовать и выражать свое религиозное *своеобразие* будет во всякую эпоху составлять подлинный и непреходящий смысл исповедания христианской веры, если только народ, исповедующий Христа, *серьезно* относится к своему вероисповеданию и его форме. Если это происходит, значит, Церковь Христа остается в этом народе живой Церковью, ее исповедание — живой верой, ее теология — живым Богосозерцанием и Боговедением, ее жизнь и деятельность — жизнью и деятельностью в Боге.

Таков подлинный смысл и значение «второй» Реформации Якоба Бёме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бёме Я. О тройственной жизни человека. — СПб., 2007.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990.
3. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. — Т. 2. — СПб., 2002.
4. Hegel G. W. F. Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. — Bd. 3. — Frankfurt-am-Main, 1984.
5. Jung-Stilling H. Siegesgeschichte der Christlichen Religion. — Nürnberg, 1799.
6. Jung-Stilling H. Nachtrag zur Geschichte. — Nürnberg, 1805.
7. Oetinger F. C. Abhandlung vom Zusammenhang der letzten Dinge. — Stuttgart, 1768.
8. Oetinger F. C. Gespräch von Hohepriestertum Christi. — Stuttgart, 1756.

⁹ Бёме Я. О тройственной жизни человека. — СПб., 2007. — С. 277–278.

П. А. Сапронов

ВЛАСТЬ КАК СВОБОДА, СВОБОДА КАК ВЛАСТЬ. И. Г. ФИХТЕ

Жизненный нерв творчества Фихте, одушевлявший его пафос, может быть выражен двумя фрагментами из его работы «Назначение человека». Вот один из них: «Во мне есть стремление к безусловной, независимой самостоятельности. <...> Согласно этому стремлению, я должен действовать как исключительно самостоятельное существо. <...> Я должно быть самостоятельно. Что такое это я? Вместе и объект и субъект, постоянно сознающее и сознаваемое, созерцающее и созерцаемое, одновременно мыслящее и мыслимое. Только через самого себя должен я быть тем, что я есть, только через самого себя должен я производить понятия и создавать лежащее вне понятий состояние»¹. Даже читателю, совсем не знакомому с наукоучением Фихте, не может не броситься в глаза не только не знающее границ самоутверждение «Я» и его титанический замах. Послушать философа, так ничего и никого, кроме «Я», его деятельности и ее результатов не существует. Потом, обратившись к дедукциям основных сочинений Фихте, читатель так и не найдет у автора достаточно внятный и убеждающий ответ на вопрос, о каком, собственно, «Я» он говорит, человеческом ли или каком другом, а если об обоих, то как они между собой связаны на уровне безусловно последовательных и логически непротиворечивых построений. В нашем фрагменте очевидным образом речь все-таки идет о «Я» человеческом, но сказано о нем так и такое, что в пределах фрагмента становится не вполне понятно, чем «Я» человеческое отличается от Божественного. Отличие прояснится для нас, если мы обратимся ко второму из двух обещанных в самом начале, самому по себе ничем не примечательному фрагменту: «Я знаю непосредственно лишь свой долг. Я хочу исполнить его просто, радостно и без мудрствований, ибо так повелевает мне твой голос распорядок духовного мирового плана, и сила, с какой я его исполняю, — твоя сила. То, что приказывает мне твой голос и что я исполняю с помощью твоей силы, наверно входит в этот план и истинно хорошо»². Только очень невнимательный взгляд усмотрит противоположность и противоречивость суждений в двух приведенных

¹ Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. 2. — М., 1993. — С. 153.

² Там же. С. 210.

отрывках. Да, конечно, в одном из них выражен доведенный, кажется, до предела «эгоцентризм», который Фихте обнаруживает в основе человеческого бытия, тогда как другой фрагмент отличен от первого противоположным акцентом не просто на долге, но прямо на подвластности человека какой-то отличной от него силе. В том и дело, что противоположность здесь именно в акцентах внутренне достаточно монолитного и цельного учения. Согласно его основоположениям, и этот момент ощутим уже в первой фразе первого фрагмента, человек утверждает свое самобытие и самодеятельность ввиду присущего ему и преднаходимого им в себе стремления. Тем самым перед нами явное свидетельство о том, что самодеятельность и самостоятельность, по Фихте, не чистая стихия и спонтанность. Человек по отношению к присутствующему в нем стремлению определяется. Оно сознается им как требование к себе и как долг. Дальше, следуя по пути долга, человек обнаруживает, что исполнять долг для него равнозначно упомянутому Фихте «распорядку мирового духовного плана», который в других случаях он называет «вечной Волей», «вечной живой Волей» и т. п. Мы не будем касаться во всей конкретности вопроса о том, как стремление к предельной самостоятельности «Я» оборачивается его просветленным покорствованием, оставаясь все тем же стремлением. Но что в любом случае необходимо, так это коснуться момента, в котором, по Фихте, совершается переход от человеческого «Я» к тому, что потом будет квалифицировано им в качестве Воли.

Этот момент характеризуется философом как некоторый внутренний голос, звучащий в человеческой душе. Есть для него и другое, не менее привычное обозначение — совесть. Здесь Фихте пользуется очень традиционными словами и, надо сказать, придает им не такой уж новый и своеобразный смысл. С незапамятных времен разговоры о внутреннем голосе и совести, представляющих в профанном — сакральное, в человеке — Бога, звучат привычно, и уж конечно, Фихте возобновил их вовсе не с целью поучать простецов общими местами благочестия. Для него внутренний голос или совесть — это общезначимо выраженное соответствие осуществляемым им философским ходам. По поводу совести принято утверждать, что она представляет собой самое, какое только может быть, внутреннее в человеке, и вместе с тем совесть выступает в качестве некоей внешней по отношению к человеку реальностью. Кто не слышал, что совесть — это Бог в душе. Ничего против подобной мудрости Фихте не имеет и вполне с ней согласен. Только у него реальность совести выступает в качестве философски продуманных и развернутых реалий. Ближайший контекст фихтевских размышлений образует метафизика Канта с ее незыблемой противопоставленностью чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров. Фихте, как известно, не принимает кантовского двоemiрия и не просто настаивает на связи между чувственным и умопостигаемым (такую связь, вообще говоря, признает и Кант), для него очевидно, что человек и причастен к обоим мирам, и может проникнуть в сферу умопостигаемого через ее познание. Конечно, оно для него вовсе не до конца прозрачно и постижимо, но самое существенное и субстанциальное человеку в умопостигаемом открывается. Главное, за что берется Фихте, — это продемонстрировать, как возникает в человеке и через него чувственно воспринимаемый мир и каким образом он переходит в умопостигаемый. Соответственно для него не проблема восприятие человеком того, что для Канта оставалось вещью самой по себе. У Фихте не параллелизм двух миров, пускай и высшего и низшего, а обращенность и переход одного из них в другой. Он осуществляется не только как дедукция из основоположений фихтевского наукоучения, но и дан каждому человеку вне прямой зависимости от его интеллектуального развития.

Человек, прислушивающийся к голосу совести, и обращен к умопостигаемому миру, и пребывает в нем, и, наконец, осуществляет себя как умопостигаемую реальность умопостигаемого мира. Причем совсем не на кантовский манер. Кант тоже утверждает принадлежность человека умопостигаемому миру. У него она также состоит в исполнении морального закона. Но, во-первых, исполняющий моральный закон, по Канту, принадлежит к той реальности, которая, будучи познаваема, неминуемо становится миром явлений. В нравственном поступке человек как бы не ведает, что творит. В том смысле, что он знает его как должное, как требование к себе, но в то же время особого ноуменального видения ноумена у человека нет. И второе. Пребывая в умопостигаемом мире и сам будучи вещью самой по себе через исполнение морального долга, человек, в соответствии с Кантом, в посястороннем мире никак не причастен к вещи самой по себе по преимуществу, т. е. к Богу. Он сам выступает как автономная причинность, т. е. как из себя исходящее и в себе содержащее основание своих действий бытие.

В том, что у Фихте остается от кантовской трактовки соотносительности чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров, можно судить по следующему фрагменту: «Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования, как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать; он сопровождает меня во всех обстоятельствах моей жизни и высказывает одобрение моим действиям. Он непосредственно создает во мне убеждение и с непреодолимой силой вырывает у меня согласие своему мнению; невозможно с ним бороться. Прислушиваться к нему, честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему — вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования»³. По Канту, фихтевский голос совести может быть истолкован двояко. Или это действие одного явления на другое, не оставляющее места человеческой свободе. Или же Фихте совершенно неправомерно допускает некое подобие гетерономной причинности в ноуменальном мире. Он описывает соотносительность человека-ноумена с Богом так, как если бы он сумел невозможное — расширить пределы нашего разума. Ведь даже практический разум способен не более чем утверждать бытие Бога как высшей и последней реальности. Связь же между человеком и Богом никаким разумом не обнаружима и не выражима. В пределах практического разума человек определяет свои действия, исходя из морального долга и морального закона, а вовсе не соотносительности с Богом. И совесть, к которой Кант тоже обращается на страницах «Критики практического разума», — это никакой не прорыв к человеку Бога, обнаружение Его в себе. То небольшое, что Кант сказал здесь о совести, касается, по сути, одного: ее наличие служит свидетельством восприятия себя человеком не только под знаком детерминизма, но и под знаком свободы. Совесть требует человека к ответу и тем указывает ему на то, что в нем самом источник его поступка. Неслучайно Кант связывает совесть с раскаянием. Она указывает на недолжное, которое уже свершено и которому нет оправдания. У Канта совесть прежде всего ретроспективна, тогда как у Фихте — перспективна. В совести человек, по Канту, соотносится с самим собой, у его последователя-оппонента — через себя еще и с первореальностью.

Сказанному не противоречит и вычленение Кантом в совести двух ее разновидностей: формальной и материальной совестливости. «Материальная совестливость, — отмечает Кант, — состоит в осторожности, которая оберегает человека от опасности совершить несправедливость; тогда как <...> первая состоит в сознании необходи-

³ Там же. С. 162.

мости применить в данном случае эту осторожность»⁴. Теперь совесть, по Канту, как будто предстает перед нами перспективно. Но все равно по-прежнему определяет не характер или содержание предстоящих действий, а то, как не следует действовать. Пожалуй, можно сказать, что совестливость все-таки остается у Канта ретроспективной только в пределах проекта действия. Как только он выдвигается в уме проектанта, совесть сразу же проверяет его на справедливость. Сама она содержательно ничего в действиях не определяет, разумеется оставаясь в пределах обращенности человека к самому себе.

Рассмотренные различия в трактовке совести между Кантом и Фихте, сами по себе очень значительные, подводят нас к самому для нашей темы главному: у последнего по сравнению с первым гораздо больший акцент делается на власти. Для Канта совесть — это реальность, и внутренняя, человеческая, и ноуменальная. В ней человек как ноумен впрямую заявляет о себе. Он не властвует над человеком-феноменом, а действует на чисто ноуменальном уровне. Совесть потому и возникает, что совершенный или готовящийся совершиться поступок рассматривается как всецело основанный на человеческой свободе. Совесть сама по себе ничего не повелевает и не решает. Она скорее участник прения, и ее аргументы обращены к человеку — вещи самой по себе. Совесть вообще не склонна считаться с существованием человека-явления. Ему ей нечего сказать, в соотносительности с ним совести просто нет. Конечно, в соответствии с Кантом, человек совершает или готов совершить безнравственные поступки, уступая своей феноменальной природе, действуя как феномен, но совесть для человека-феномена совершенно не внятна. Она обращается к ноумену со своими предубеждениями и обвинениями, потому что в свободном выборе и решении видит источник совершаемого человеком на уровне явления.

Возникновение же настойчиво звучащего у Фихте мотива власти связано с тем, что совесть у него есть импульс к устранению параллелизма и разорванности человеческого существования, соединения чувственно воспринимаемого и умопостигаемого и далее, внутри умопостигаемого, — человеческого и Божественного. Когда совесть так нагружена, когда она объявляется движущей силой человеческой деятельности, выводящей человека к средоточию бытия, тогда ее становится трудно рассматривать в качестве чисто внутренней по отношению к человеку реальности. Встреча и совпадение совести и власти поэтому — это ход в сторону того, чтобы сделать внутреннее внешним, внешнее — внутренним, снять различие между ними. Совесть потому и власть, что у Фихте человек-феномен отделен от себя как ноумена и как ноумен он не совпадает с ноуменом-первореальностью. Совесть же, само ее наличие свидетельствует об относительности отделенности и возможности соединения человека с собой в качестве высшей реальности и первореальности. Власть как совесть или совесть как власть — это в любом случае ситуация, не чуждая «самовластию», в которой властитель и подвластный в чем-то существенном, а то и в главном совпадают. И потом, если власть над человеком становится его совестью, повиновение ей — его единственным назначением, то человек власти-совести — это существо, в котором обнаруживается не просто феноменальное и ноуменальное измерение, но и принципиальная однородность его ноуменальности с Божественной. Исчезает не только жесткая кантовская разведенность феномена и ноумена, но и непреодолимая дистанция между человеческим и Божественным.

⁴ Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 74.

Как когда-то у стоиков, фихтевский человек трактуется в качестве обладающего Божественной природой, хотя и пребывающего в отделенности от Бога.

Вообще говоря, стоический пафос не чужд Фихте, у него, как и у Канта, несомненно, есть точки соприкосновения со стоиками, и прежде всего по пункту следования моральному долгу и отстраненности от чувственно воспринимаемого мира, надмирности пребывающего и действующего в мире человека. Касательно власти, однако, различия между стоиками и Фихте несравненно глубже всякой общности. Своеобразное стоическое напряжение и патетика в отношениях человека к Божеству возникала ввиду молчания Бога. Покорствующий и благоговейный стоик не получал никакого знака услышанности в ответ на свое беззаветное служение и не рассчитывал на него. На таком фоне внутренний голос совести-власти — это само всеразрешающее благополучие, так чуждое стоикам. Если что здесь и объединяет Фихте со стоиками, так это его неизменное и неколебимое утверждение человеческой свободы в самом безоговорочном повиновении. Стоик тоже покорствовал не за страх, а за совесть, ощущая свою покорность как следование некоторому внутреннему голосу. Стоики, особенно Эпиктет и Марк Аврелий, были не чужды того, чтобы свои размышления относить к присутствующему в них Божественному разуму, с которым они ощущали свое субстанциальное единство. Но обратимся еще раз к тому, что только и может услышать от своего Божественного ума, вслушиваясь в его неизменное молчание, стоик: «Поэтому добродетельный человек, — начинает свой, интересующий нас пассаж Эпиктет, — памятуя о том, кто он есть, откуда пришел и от кого произошел, посвящает себя только тому, как ему занимать свое место, подчиняясь строгому порядку и повинаясь Богу. «Ты хочешь, чтобы я еще существовал? Я буду существовать как свободный, как благородный, как захотел ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам во всем моем. Но больше я тебе не нужен? Да будет во благо тебе! И до сих пор я оставался благодаря тебе, и никому другому, и сейчас я ухожу, повинаясь тебе». — «Как, ты уходишь?» — «Опять-таки, как захотел ты, как свободный, как твой служитель, как осознавший твои приказания и запрещения. А когда я пребываю в служении тебе, кем хочешь ты, чтобы я был?.. Если ты пошлешь меня туда, где людям невозможно вести жизнь в соответствии с природой, я уйду, не потому, что не повинуюсь тебе, но потому, что ты это возвещаешь мне отступление. Я не оставляю тебя. Ни в коем случае! Но я осознаю, что я тебе не нужен»»⁵.

Внутренний голос Эпиктета (почему бы и его не назвать совестью?), как видим, демонстрирует такое безграничное повиновение в такой же безграничной свободе, которое ни на что не рассчитывает и не надеется. Эпиктет как бы предугадывает возможные вопросы и решения Бога и готов принять их как должное. Любое Божественное решение по поводу человека не только не обсуждается, но и заранее возвещается как благо. И это притом, что в Боге человеку никакого места не уготовано. Подчиненность и подвластность у Эпиктета и вообще стоиков важны сами по себе, обладают самодовлеющей ценностью. Пока и поскольку ты принимаешь все, что с тобой происходит, в качестве проявлений Божественной власти над тобой, постольку ты и связан с Божеством. Другой связи нет и не будет, потому что слияние «сколка» с Божественным — это никакая не связь.

Если после безнадежной суровости и ригоризма Эпиктета обратиться к теме власти у Фихте, то может возникнуть, вопреки всем историческим фактам, впечатление,

⁵ Беседы Эпиктета. III, 24 (95–101).

что он нарочно поставил своей задачей уготовить стоикам некоторое разрешение не в смерть, а в вечную жизнь, философски сконструировать приемлемое для них послабление совершенно неколебимому и беспощадному к себе отношению стоиков. Вот один из примеров, могущих восприниматься как «разрешение» и «послабление»: «Во мне нет ничего истинно реального, вечного и непреходящего, кроме этих двух элементов: голоса моей совести и моего свободного повиновения. Посредством первого духовный мир склоняется ко мне и охватывает меня как одного из своих членов. Посредством второго я сам поднимаю себя до этого мира, проникаю в него и действую в нем. При этом бесконечная Воля является посредницей между им и мной, ибо она сама есть первоначальный источник как его, так и меня. Вот то единственно истинное и непреходящее, к чему стремится моя душа из сокровеннейшей своей глубины...»⁶ Оставляя пока в стороне отождествление первореальности с бесконечной Волей, нельзя не обратить внимание, что «истинное и непреходящее» у стоиков и Фихте достаточно близки по исходному импульсу повиновения в свободе или свободы в повиновении, итоги же у них прямо противоположны. Туда, куда ворота у стоика навсегда закрыты, у Фихте распахнуты во всю ширь. Исполни свой долг, и обретешь Бога уже не в самом повиновении, которое по-прежнему остается безусловным, а посредством единения с умопостигаемым, он же Божественный, миром. Это единение уже не означает полной слитности и растворенности, предполагающей радикальное устранение человека с его самосознанием. По крайней мере на уровне заявки Фихте утверждает существование в вечности (а оно возможно и реально для пребывающих не только в потустороннем, но и в посустороннем мире) как индивидуально человеческую различенность в единении с другими людьми и с мировой Волей. Каковой является эта различенность-единение, Фихте проговаривает в словах не то чтобы совсем банальных, но едва ли настолько конкретно и ново, чтобы не узнать в них тысячекратно сказанное и до, и после него: «Высокая живая Воля, которую нельзя назвать никаким именем, нельзя охватить никаким понятием, я поистине смею возвысить свой дух к тебе, так как ты и я нераздельны. Твой голос звучит во мне, а мой, в свою очередь, звучит в тебе, и все мои мысли, если только они истинны и хороши, мыслятся в тебе. В тебе, непостижимой, становлюсь я самим собой, и я начинаю в совершенстве постигать мир, все загадки моего бытия разрешаются, и в моем духе возникает совершеннейшая гармония»⁷.

Гармония единения-взаимоперехода человека и бесконечной (высокой живой) Воли такова, что менее всего она ассоциируется с властью. Власть — слишком внешняя и жестокая реальность, чтобы присутствовать в умопостигаемом мире встречи человека с Волей. Получается как будто итог, в котором неразрешимость и неустранимость власти, каждый раз по-своему, но все же присущие стоической доктрине и кантовскому учению, наконец преодолеваются. Власть обнаруживает себя не более чем моментом восхождения человека от своей природной данности в умопостигаемый мир и его движения в этом мире. В какой мере этот вывод позволяют сделать не просто присутствующие у Фихте утверждения и характеристики, но и взятая в ее целом логика фихтевской мысли, касающаяся соотносительности человеческой и Божественной Воли и внутриважественного бытия как такового, нам еще предстоит рассмотреть.

⁶ Фихте И. Г. Сочинения. — С. 203.

⁷ Там же. С. 208.

Преодолевающее власть пребывания человека в Воле и, соответственно, ее в нем, о котором шла речь в последнем из цитированных фрагментов Фихте, однозначно свидетельствует о том, что Воля у него выступает в качестве абсолюта, первобытия Бога. Каков этот абсолют и каким образом возможна его связь с человеком, можно понять, только обратившись к конкретизации того, что стоит за самим по себе очень неопределенным понятием воли. И здесь наиболее существенное у Фихте заключается в том, что у него воля не только не есть некоторая противоположность разума. Недостаточно даже сказать, что воля и разум взаимодополнительны. В соответствии с трактовкой Фихте, они непрерывно переходят друг в друга, взаимоопределимы и суть моменты, каждый из которых в отдельности не существует и не мыслим. Вот как, например, характеризует Фихте переход от разума к воле: «Конечную цель разума образует его чистая деятельность, такая, где он не нуждался бы ни в каком орудии вне себя, — независимость от всего, что не есть сам разум, абсолютная необусловленность. Воля — это живой принцип разума, это сам разум, когда он понимается чисто и независимо, разум является деятельным через себя самого, значит, чистая воля только как таковая действует и господствует»⁸.

В приведенном фрагменте, хотя и слишком кратко и конспективно, выражена по сути своей неопровержимая мысль о невозможности мыслить волю вне разума, так же как и наоборот. Это вовсе не дологическое предпочтение Фихте — переход воли в разум и наоборот. В нашем случае за точку отсчета философ берет разум. Представим себе, что он есть абсолютная реальность, и тогда нам останется признать, что разуму нечего мыслить, кроме самого себя. Когда-то на этом остановился Аристотель в своей характеристике перводвижущего. После Фихте Гегель продемонстрировал содержательную наполненность мыслящего себя мышления. Сам же предшественник Гегеля сосредоточен на другом моменте. А именно на самодвижении разума, ничем, помимо его самого, необусловленности разумной деятельности. Но если «разум является деятельным через себя самого», то возникает вопрос, почему и как он все-таки действует. Ну хорошо, допустим, что все действия разума безупречно имманентны, т. е. логичны, что всякое последующее действие без малейшего зазора пригнано к предыдущему, вытекает из него и есть продолженность его самого. Однако как бы непрерывно ни двигался никем не остановимый поток разумности, само это движение, переход от одного состояния или момента к другому — не чистая данность, осуществляется она не потому, что она осуществляется. В действии разума должен быть заложен его принцип именно как действия, а не только того, чем оно наполнено. Наполнен разум непрерывным сцеплением и переходом смыслов, но чтобы они переходили друг в друга, необходима еще и некоторая устремленность к переходу, его хотение и воля к нему. Эта воля к действию и разуму у Фихте не имеет никакого внеразумного бытия, у нее нет своей замкнутой на себя сферы. Когда воля действует, ее действие исключительно разумно. Но, сколько бы мы ни отказывали воле в иррациональной слепоте влечения, растворить ее без остатка в разуме не удастся. Она все равно останется моментом разума, отличимым в нем от собственной разумности.

Если и не прямо на фихтевских текстах, то в соответствии с общей его логикой нетрудно было бы показать, что и, взяв за точку отсчета волю, нельзя с такой же неизбежностью не прийти к разуму, как и от разума к воле. Они нераздельны, раз и навсегда прикреплены друг к другу. Считаюсь с этой прикрепленностью как неколебимой дан-

⁸ Там же. С. 192.

ностью, нам необходимо выяснить для начала вопрос о возможности существования власти в качестве момента чистой деятельности фихтевской воли-разума (разума-воли). В любом случае власть в реальности имманентного разворачивания смыслов не может обнаруживать себя сколько-нибудь резко и выпукло. По сути, речь может идти не более чем о ее «искорках» и «просветах» на фоне невластной реальности абсолютной жизни. И надо сказать, такие искорки и просветы у Фихте наблюдаемы. Они возникают у него походя и мельком, когда философ занят по-настоящему значимыми для себя моментами своей доктрины. Вот, например, размышляя о том, как деятельность воли переходит в человеке в «движение в весомых и зримых массах», Фихте характеризует волю в качестве «простого дуновения, давления интеллекта на себя самого»⁹. Как видим, в процессе своей деятельности интеллект есть некоторое иное по отношению к себе, и вместе с тем его саморазличение мягкое, плавное, прямо-таки воздушное. А как еще может быть там, где разум-воля пребывает у самого себя, не выходит за собственные пределы. И все же у себя бытие разума-воли не устраняет некоторое подобие насилия-«давления». Его можно объяснить только тем, что собственно воля в разуме-воле действует не только как первоначальный толчок хотения и не только сплошной энергией — фоном движения собственно разумного потока. Она волит еще и в каждом моменте перехода разума от одного состояния к другому. Этот переход оказывается не одним саморазличением разума, его удерживающим себя разьединением, но и отдельными волевыми актами, цепью отличных между собой «хочу». Они не сливаются в единственное, всеобъемлющее «хочу» только потому, что саморазличающийся разум — это еще и встреча воли с самой собой. Каждое последующее «хочу» наталкивается на самое себя как предыдущее и должно преодолевать его. Отсюда и давление интеллекта на себя самого, а не просто плавный переход, ничего не задевающий и не ощущающий никакого упора и сопротивления. Получается, что движение разума, будучи одновременно действием воли, имеет свои как собственно разумные, так и волевые эквиваленты. Последние же явным образом напоминают властные действия с их принуждением и подчинением. Подобное впечатление может только усилиться по мере чтения фихтевского трактата «Назначение человека». Пожалуй, самым резким его кивком в сторону власти может быть признан фрагмент, в котором Фихте размышляет о смерти.

«В природе нет мертвящего принципа, ибо вся природа одна только жизнь, — утверждает Фихте, — умерщвляет не смерть, а более живая жизнь, которая зарождается и развивается, скрываясь за старой. Смерть и рождение — только борьба жизни с самою собой, цель которой — предстать более просветленной и достойной себя»¹⁰. Очевидно, что природа и жизнь в настоящем отрывке — это наименование воли-разума. Во всех своих волящих и разумеющих действиях она остается самой собой, всякая ее трансформация не предполагает ни убыли, ни приращения, ни тем более выхода в иное, что уже не есть воля-разум. Только так ее можно представить себе в качестве первосущего и абсолюта. Но тогда естественным и единственно последовательным будет мыслить волю-разум как, в принципе, несовместимую со смертью, если под последней понимать чистое исчезновение и переход в ничто. Между тем смерть — непреложная реальность человеческого существования. Понятно, что, поскольку человек в своем ноуменальном измерении есть воля-разум, то для него смерть

⁹ Там же. С. 194.

¹⁰ Там же. С. 222.

не должна быть полным исчезновением. Она есть переход из одного состояния в другое. Оставим в стороне вопрос о том, насколько последовательно и убедительно, исходя из фихтевских предпосылок, можно укоренить в вечности воли-разума индивидуально человеческое с его самосознанием и самоощущением. Но если все же согласиться с тем, что человек, проходя через смерть, сохраняется в качестве воли-разума, то сам факт смерти как некоторого перелома и коренной трансформации остается в силе. Причем эту трансформацию нельзя признать как чисто имманентную. Как бы через внутренний голос и повиновение ни возвышался человек до своего сущностного единения с волей-разумом, как бы ни отодвигался от него и ни становился сам по себе безразличен видимый мир, под неотразимо убедительное звучание внутреннего голоса и свободное повиновение в смерть не уходят. Она все же остается в первую очередь обрывом в тьму, за которой есть надежда увидеть свет. Но сама по себе смерть — это не просто тьма, прерываемая светом в конце туннеля. Умереть не хочет никакая воля, ее последовательно логически не способен промыслить никакой разум. Поэтому остается принять, что в смерти одна воля борется с другой, одно хотение превозмогает другое «не хочу». Поскольку же воля в своем существе одна, то точнее будет говорить о борьбе воли с самой собой. Такая борьба предполагает, что воля разъединяется если не до полного и окончательного овнешнения и отчуждения ее моментов, то все же до той грани, где над единством начинает преобладать различие. Последнее и делает необходимой борьбу. Фихте говорит об этой борьбе как о своего рода прогрессе и восхождении. Опять-таки приходится оставлять в стороне вопрос о том, как можно и можно ли вообще помыслить прогресс внутри абсолютной реальности, с тем чтобы впрямую обратиться к теме власти.

Она же начинает звучать вполне отчетливо там, где имеет место борьба. У Фихте она приводит к смерти человека, с тем чтобы в качестве воли-разума открыть ему новые перспективы ноуменального мира чистых духов. Воля сокрушает (умерщвляет) себя в человеке и тут же порождает себя же и в нем же к жизни. Подобный процесс никак не отнесешь к трансформации и метаморфозе как таковым. В нем неустраним момент того, что через борьбу с собой и, соответственно, через победу воля добивается господства и подчинения, где господствует и подчиняется она сама же. Далее отношения с собой у воли пойти не могут уже потому, что воля — реальность неустраняемая и никакое самоуничтожение по отношению к ней не помыслить. Но точно так же в воле как принципе не содержится ничего, помимо соотнесенности ее моментов через борьбу и власть. Воля или отвергается в своей наличной данности, и тогда борется с собой за господство над данной наличностью или же принимает себя. Вот как Фихте описывает такое приятие: «Я родственен тебе, — обращается “герой” фихтевского трактата к жизни-воле-разуму, — а то, что я вижу вокруг себя, родственно мне; все оживлено и одухотворено, и смотрит на меня ясными духовными очами и говорит моему сердцу духовными звуками. Во всех внешних образах я вижу самого себя, разделенного на многообразнейшие части; я сияю навстречу себе, как сияет самому себе солнце, отраженное бесчисленными каплями росы»¹¹.

В фихтевской гармонии самоприятие воли-разума, взятой самой по себе, таится одна грозная опасность. Воля, которая только встречает «духовные очи» и внемлет сердцем «духовные звуки», не может не вобрать в себя эти части, не сделать их своим взглядом и своим голосом. «Сияют навстречу себе» лишь до тех пор, пока не ста-

¹¹ Там же. С. 220.

новится очевидным и до конца выявленным, что «Я» — это «Я», а самоидентифицированность «Я» — это уже никакая не встреча, а бытие наедине с собой. В результате для воли-разума вырисовывается перспектива смотра в себя и слушания своего единственного голоса. Такой взгляд и такое вслушивание ведут или к мертвенному оцепенению, или же к тому, что воля-разум прекращает сиять навстречу себе, перестает если и не прямо узнавать себя, то, как минимум, умиленно принимать свои видимые и слышимые, но неизменно находящиеся на поверхности образы. В этих образах воля-разум усматривает несоответствие тому, чем она должна быть и что она находит в себе. Она ставит перед собой задачу побороть и подчинить свое видимое и поверхностное, как бы игнорируя то обстоятельство, что оно как образы производно от воли-разума. Отрицая и подчиняя их себе, воля тем самым превозмогает себя и возносится над собой, как она себе дана, и только потом для нее наступает момент наполнения образов новым содержанием воли-разума. Победенный и подчиненный противник щедро одаривается. На него опять можно взирать с умилением, опять «сиять навстречу себе».

Во всем этом романе воли-разума с самой собой уточнить остается один момент. Почему все-таки воля возрастает и просветляется исключительно за счет борьбы и власти. Для уяснения этого момента нужно обратить внимание на то, что воля как хотение, если не пребывает в мертвой самоидентифицированности, т. е. уже не в качестве собственно воли, хотеть может лишь нечто иное. Сама интенсивность хотения возрастает по мере увеличения инаковости. Последняя, однако, не должна переходить грань, где начинается совершенная чуждость. Воля хочет того, чего в ней нет, и вместе с тем того, чего ей недостает. Недостает же ей нечто воле близкое, являющееся или могущее стать ею самой. Встреча с иным в его инаковости, непременно сохранение его как другого и вместе с тем соединение с ним — это уже любовь, о которой речь еще впереди. Теперь же напомним, что любовь соотносена ни с какой не волей или волей-разумом, а с личностью. Мы пока имеем дело именно с первой. С той реальностью, которая затевает с собой игры борьбы и власти с единственной целью оставаться волею, т. е. непрерывно и безостановочно волею. Настоящее воление — это пересиливание воли, а на самом деле самопересиливание единой, все пронизывающей и вездесущей воли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. 2. — М., 1993.
2. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
3. Беседы Эпиктета.

И. В. Шевченко

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Ф. Г. ЯКОБИ

В работах Фридриха Генриха Якоби мы находим философские размышления о Боге, вере, религии, которые свидетельствуют о дистанцированности мыслителя от институций христианской Церкви, от догматики католического или протестантского богословия. Совокупность этих размышлений в известной степени можно отнести к *философии религии*, которую принято отличать от всех многообразных форм теологии, в том числе «естественной», и от конкретно-научного «религиоведения».

В немецкой культуре термин «философия религии» (*Religionsphilosophie*) впервые появился в 1784–1785 гг.¹, как раз ко времени создания «Писем об учении Спинозы», и само его появление указывает на духовную среду Просвещения, в которой сформировались взгляды Якоби и вне которой не мог бы появиться сам феномен «философии религии». Говорить о философии религии до Просвещения, пишет В. Йешке, «означает, строго говоря, вводить в заблуждение... В строгой форме философия религии появляется в тот момент, когда сходит со сцены философская теология в традиционном смысле: в эпоху позднего Просвещения»². Самый существенный вклад в ее становление и внесли, собственно, Кант и Якоби. Кант, уничтожив теоретически своей критикой «чистого разума» теологию (никакое теоретическое познание *сверхчувственного*, согласно этой критике, невозможно), тем самым и открыл путь идее «философии религии». Как из-

¹ См.: Feiereis K. Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. — Leipzig, 1965. — S. 235, 249. См. также статью в *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. VIII. S. 748 f. Автор, В. Йешке, относит возникновение термина к 1770–1785 гг., когда он использовался в довольно широком, неспецифическом смысле. Первая книга, в которой излагается «философия религии» и в которой этот термин вынесен в заглавие, опубликована в 1793 г. (в этом же году вышла и «Религия в пределах только разума» Канта) и написана с кантовских позиций: Schaumann J. Chr. G. Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere (Иоганн Христиан Готтлиб Шауман, 1768–1821, приват-доцент в Галле, профессор в Гиссене).

² Йешке В. Об условиях возможности философии религии после эпохи Просвещения // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии / Отв. ред. Д. Н. Разеев. — СПб., 2008. — С. 44–45.

вестно, самим Кантом эта идея была осуществлена в его работе «Религия в пределах только разума». Якоби впервые употребляет этот термин в 1801 г.³ Вера в Бога, утверждал Якоби, *прирождена* человеку, *дана* ему непосредственно, вместе с разумом и свободой. Якоби призывает в свидетели «непреодолимое чувство», присущее всякому человеку, поскольку он есть мыслящее существо, — то самое «чувство», которое Кант называл «метафизической склонностью» человека. Оно-то и составляет истинный и неискоренимый *источник* всякой тяги человека к философии и религии. Эта естественная, разумная, «дневная» тяга человека к абсолютному, составляющая саму сущность его *разумной* жизни, и есть истинный корень религиозности, а не какие-нибудь исключительные «измененные состояния сознания», или его темные, «ночные» стороны, заставляющие суеверно и со страхом фантазировать о «таинственном» и «потустороннем». Но хотя источник этой веры коренится в самом *разуме*, «доказать» бытие Бога невозможно. Невозможно онтологическое доказательство, поскольку из понятия можно вывести только другие понятия, но не *бытие* вещи вне всех понятий. Невозможно и космологическое доказательство, поскольку физический закон причинности и логический закон достаточного основания ведут лишь от одного конечного к другому конечному и не могут вывести за пределы *природы*, телесной и духовной, как совокупности всего конечного⁴. Одним словом, дело тут не в доказательстве, а в глубочайшей *потребности* человека в вере, в его первичном *разумном инстинкте*.

Исходя из этого, можно понять, почему поклонение идолам, по мнению Якоби, содержит в себе больше подлинной религиозности, чем «строго научное», в том числе, например, деистическое (как у Мендельсона и Реймаруса) или философско-спекулятивное (как у Шеллинга или Гегеля) понятие Бога. Идолослужение вызывается *благоговейным чувством*, которое и означает *знание* о бытии Бога — первичное и непосредственное, не искаженное еще гипертрофией рассудительности. Это благоговейное чувство священного исчезает в философской спекуляции — но тем самым она перестает быть познанием Бога, поскольку *реальная*, «живая» связь с ним в одном лишь «чистом разуме» или «понятии» утрачивается⁵. Эта связь может быть исключительно *личной* и *непосредственной*.

Таким образом, Якоби обосновывает необходимость и ценность «позитивных» религий, значимость которых отнюдь не умаляется их разнообразием и расхождением в мифологии, догматике, обрядности. Истина не может входить в наше сознание вне всякого вида и образа. Некоторая материальная и конкретная «оболочка» высшей религиозной истине необходима, важно лишь не путать ее с «ядром». «Внутреннее» во всех религиозных символах — одно и то же. Многообразие проявлений религиозной веры обусловлено тем, что, в конечном счете, все они, поскольку вера эта еще *живая* и *подлинная*, являются внешними выражениями *личного* внутреннего религиозного опыта, и поскольку каждая личность неповторима, постольку совершенно естественно, что каждый выражает свое переживание по-своему: каков человек, таков и *его* Бог⁶.

Это не значит, однако, что все религии совершенно равноправны. Необходимо все же различать, полагает Якоби, более или менее развитые формы. На низших

³ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4–6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 4 mit 3 Abteilungen]. — Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976). — Bd. 3. — S. 195 (далее — JW).

⁴ JW. Bd. 4. S. XXXIII.

⁵ JW. Bd. 3. S. 303.

⁶ Ibid. S. 277.

ступенях религии, например, носитель религиозных представлений еще неясно различает восприятие чувственного мира от восприятия мира иного, сверхчувственного, и потому смешивает одно с другим, подменяет сверхчувственное — чувственным, духовное — телесным. Так и появляется идол, который на деле есть лишь *видимый символ невидимого*. Идолослужение — не противоположность истинной религии, не ее альтернатива, но ее несовершенная, неразвитая форма. Наука преодолевает это «суеверие», но, впадая в другую крайность, вместе с чувственным отбрасывает и смешанное с ним восприятие сверхчувственного, *истинный* момент суеверия, пытаясь заменить веру — рассудочным знанием. Вера, однако, незаменима, никакая физика не может удовлетворить метафизическую потребность человека.

В то же время нет и «совершенной», или «абсолютной», *позитивной* (институционализованной) религии, в которой завершается и достигает своей конечной цели религиозное развитие человечества. Такое предпочтение одной конкретной формы религии перед всеми другими основано на смешении «оболочки» с духом, что Якоби и называет «религиозным материализмом». Внутренний смысл, единый дух религии виден как раз в *многообразии* ее внешних форм, а не сливается воедино с «буквой» в одной «избранной» религии. Различие между внутренним и внешним неустранимо, как неустранимо различие между мыслью и языком, на котором она высказана. Потому истинная Церковь и невидима. А в видимой Церкви всегда есть неистинное.

Таким образом, размышления Якоби в сфере философии религии затрагивают три проблемы: 1) каков «орган» познания Бога, или *как* мы его познаем, какими располагаем средствами, способностями, чтобы приобрести знание о нем; 2) каково *содержание* этого познания — *что*, собственно, мы можем познать в Боге, или какое именно представление о нем можем и должны себе составить, какие определения можем ему дать, *что* можем высказать о нем; 3) как следует относиться к «позитивной» религии, прежде всего христианской традиции (церкви).

Как мы познаем Бога? Якоби — в полном и высшем смысле этого слова *просвещенный* человек. Он прошел, в частности, школу Спинозовской научно-философской критики Библии и признавал справедливость этой критики. Вместе со Спинозой и со всем ученым и просвещенным миром после него он видит в текстах Библии исторические, *человеческие* документы, в которых многие люди разных времен, разного ума и таланта выразили свой опыт жизни, свои мысли и свой *личный опыт познания Бога и Божественных вещей*. Этот личный опыт богопознания, полагал Якоби, можно получить из единственного источника, который скрыто содержится в душе *каждого человека*.

Этому «органу богопознания» Якоби дает различные названия. Сначала, еще в рецензии на работу Гердера 1773 г., он говорит об *интуиции* (Intuition), которую характеризует как «созерцающее познание» и «индивидуальное представление» — как о материальных, так и о нематериальных предметах⁷. Непосредственность и индивидуальность уже в то время признаются им существенными свойствами познания. В последнем из «Писем об учении Спинозы» в центре внимания стоит уже другое понятие, также относящееся к органу богопознания, — понятие *веры* (Glaube), которое берется здесь в двояком значении: 1) как естественная вера в реальность предметов, данных в обыденном жизненном опыте, в чувственном восприятии; 2) как религиозная вера, вера в сверхчувственное, в Бога.

⁷ JW. Bd. 6. S. 248.

Веру вообще Якоби определяет здесь как «всякое признание истинности, которое возникает не из рациональных оснований»⁸. В этом отношении он близок к Канту, считавшему верой такое признание истинности, для которого достаточно *субъективных* оснований. Вместе с тем Якоби был далек от того, чтобы считать веру *субъективным чувством* в том смысле, в котором мы обычно и сегодня применяем это выражение: для одного важное, для других не имеющее никакого значения. «Вера» Якоби — чувство, но — *объективное* и *всеобщее*.

Размышления над философией Спинозы привели Якоби к убеждению, что дискурсивному мышлению должна *предшествовать* вера в реальность его предметов, «восприятие» (Wahrnehmung) как Wahr-Nehmung, как субъективное «принятие истинного», вернее, принятие в качестве истинно реального того, что дано в восприятии, чувственном или сверхчувственном. Этот раздел о вере в работе о Спинозе содержит, согласно признанию Якоби в письме Гаману, его «собственной философии», «ребенка моей самой большой любви»⁹. Сам Гаман дружески предупреждал Якоби еще до публикации «Писем», что использование понятия «веры» в подобном контексте может повлечь за собой недоразумения и неприятности для автора. Однако Якоби оставил все как есть и впоследствии действительно вынужден был обстоятельно защищаться от критики берлинских просветителей и Канта.

Именно с целью такой защиты и была написана работа «Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм», в которой Якоби оправдывает применение понятия «веры» к простому повседневному эмпирическому восприятию, прибегая в известной мере к авторитету и аргументации Юма, «самого проникательного из скептиков». Вывод, к которому приходит здесь Якоби: «вера в Бога» принципиально, качественно, *не отличается* от той «веры», которая непрерывно сопровождает наше обыденное, повседневное восприятие внешнего мира и наделяет это восприятие чувством реальности происходящего.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что понятие *веры* у Якоби после 1790 г. если и не исчезает вовсе, то явно отступает на второй план. Если мы обратимся к упомянутым «Письмам об учении Спинозы», то увидим, что Якоби подробно излагает суть понятия веры в последнем письме к Мендельсону¹⁰, а далее, до конца книги, оно встречается лишь дважды¹¹.

«Вера» здесь понимается как признание истинности, которое не проистекает из «разумных оснований», в смысле научного доказательства, но на «пути практики» подтверждается и признается разумом. Это означает, что действительный смысл, например, заповеди не может быть понят до ее исполнения, поэтому ее сначала нужно «принять на веру». Лишь практическое следование заповеди, основанное на вере, позволяет увидеть ее смысл и истинность. «Узнать» Бога можно лишь «посредством Божественной жизни»¹². Выходит, что и в этом письме понятие веры развивается не ради самого себя, а ради другой, главной проблемы — отношения теории и практики, вернее, образа жизни, религии и философии.

⁸ Ibid. S. 210.

⁹ F. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel. — Bd. 1. — S. 389–390.

¹⁰ JW. Bd. 4/1. S. 210–213.

¹¹ Ibid. S. 223, 244.

¹² Ibid. S. 212.

Впоследствии Якоби употребляет и другие, помимо «интуиции» и «веры», понятия для характеристики «органа» богопознания, имеющегося в каждой разумной душе. В «Давиде Юме» на первое место выдвигается понятие «чувства» (Sinn)¹³, которое отличается от ощущений, даваемых телесными органами чувств (Sinnen). В «Предисловии» к «Альвилю» издания 1792 г. он говорит об «инстинкте чувственно-разумных натур»¹⁴. Иногда говорится о «побуждении» или «влечении» (Trieb)¹⁵, иногда — о «рациональном созерцании» и «созерцании разума»¹⁶, или даже просто «созерцании» (Anschauung)¹⁷. Встречаются также: «способность (сила) веры»¹⁸ (Glaubenskraft, возможно, по аналогии с кантовской Urteilkraft — способностью суждения); «сознание Бога»¹⁹; «духовное сознание»²⁰; «чувство духа» или «духовное чувство» (Geistes-Gefühl)²¹; «дух»²²; «сердце»²³; «совесть»²⁴; «предчувствие» (Ahndung)²⁵.

Позднее Якоби приходит к более единообразному языку и употребляет в основном термины «чувство» (Sinn, Gefühl) и «разум» (Vernunft). Речь идет о «непреодолимом чувстве, как первой и непосредственной основе всей философии и религии», а именно, о *чувстве для сверхчувственного*, как ни парадоксально это звучит: «Это чувство (Sinn) я называю разумом, в отличие от чувств (Sinnen) для видимого мира»²⁶. Это чувство, в отличие от обыденного, эмпирического чувственного восприятия, обусловленного субъективными и индивидуальными свойствами телесных органов чувств, он также называет *объективным и чистым* и опирается на его «авторитет»²⁷. Самое достоверное и самое надежное знание в любой и каждой человеческой душе происходит именно из чувства. Это — знание, выходящее непосредственно из *разума* (как органа *восприятия* сверхчувственного), но одновременно не принимающее *научную форму*²⁸: его невозможно доказать или обосновать при помощи какого бы то ни было, как сейчас говорят, *дискурса*. Его невозможно продемонстрировать тому, у кого его нет, поскольку оно есть нечто абсолютно внутреннее, извне ненаблюдаемое.

Якоби хочет реабилитировать скомпрометированное Кантом понятие «интеллектуального созерцания», например — в «Приложении А» к «Божественным вещам»²⁹. В этом созерцании, в разуме человеку непосредственно дано абсолютное, именно в разуме «вся душа человека невыразимым образом причастна совершеннейшей до-

¹³ Ibid. Bd. 2. S. 221, 270.

¹⁴ Ibid. Bd. 1. S. XIV. Bd. 3. S. 35, 206. Bd. 6. S. 137 f.

¹⁵ Ibid. Bd. 3. S. 317. Bd. 6. S. 136.

¹⁶ Ibid. Bd. 2. S. 59.

¹⁷ Ibid. Bd. 4/1. S. XXXIX.

¹⁸ Ibid. Bd. 2. S. 11.

¹⁹ Ibid. Bd. 4/1. S. XXXVIII.

²⁰ Ibid. Bd. 3. S. 274, 400. Bd. 6. S. 225.

²¹ Ibid. Bd. 2. S. 60.

²² Ibid. S. 314. Bd. 3. S. 48, 325, 425.

²³ Ibid. Bd. 4/1. S. 240. Bd. 2. S. 119. Bd. 3. S. 41.

²⁴ Ibid. Bd. 2. S. 44. Bd. 4/1. S. XXV, 220.

²⁵ Ibid. Bd. 3. S. 32, 37, 274, 437.

²⁶ Ibid. Bd. 4/1. S. XXI.

²⁷ Ibid. Bd. 2. S. 61.

²⁸ Ibid. Bd. 3. S. 385, примеч.

²⁹ Ibid. Bd. 3. S. 434 f.

стоверности истинного»³⁰. Здесь же он отклоняет упрек, впервые высказанный ему Лессингом и впоследствии неоднократно повторенный другими: что его позиция открывает двери безудержной мечтательности и безбрежным фантазиям. Вера превращается в мечтательность лишь тогда, указывает Якоби, когда религиозное *чувство* и неопределенное предчувствие, или *разумно-интеллектуальное* созерцание «лика невидимого», пытаются воплотить в конкретные видимые образы³¹. Бога невозможно себе *представить*.

Исключительно важно подчеркнуть, что предотвратить подобное превращение веры в мечтательность и суете-верие, согласно Якоби, может и должен *рассудок*. Он имеет своим предметом равно и восприятия органов чувств, и сверхчувственное восприятие разума. Он отвечает за необходимую «форму» и философии, и религии³². Ни телесные чувства, ни разум, как орган сверхчувственного восприятия, не могут заменить собою рассудок и не умаляют его прав. Рассудок не может дать *созерцание* истинного бытия, но только он может отклонить заблуждение в отношении предмета этого созерцания. И задача философии религии (продукта рассудка) состоит не в том, чтобы обосновывать, укреплять или даже создавать какую-то новую религию. Философия религии — лишь свидетельство о *найденной* в человеке религии³³.

Что мы знаем о Боге? Итак, «симпатия» с этим бытием, с «невидимым действительным, живым и истинным», и есть «вера»³⁴. Что, однако, можно сказать более конкретно об этой «невидимой действительности»? Якоби призывает на помощь как традиционную платоновскую триаду «истина, добро, красота», так и кантовскую «Бог, свобода, бессмертие».

Истина, добро и красота не могут существовать сами по себе: вера в их реальность, признание их высшей ценностью, стремление к ним основываются на вере в Бога и предполагают ее. Эта триада используется Якоби для конкретизации веры в Бога, но не как самодовлеющая реальность и ценность.

Таким образом, философия религии Якоби — это по преимуществу учение не о «самом» Боге, но о его непосредственном сверхчувственном восприятии.

Но что же мы воспринимаем в этом особого рода высшем опыте? Насколько бытие Бога очевидно, отвечает Якоби, настолько же сам он *непостижим*. Что, собственно, значит *понять*? Понять можно лишь конечное, обусловленное — через его условия. Бог, который может быть понят и познан, определен и разложен по полочкам рассудка, — не Бог. «Поэтому моя философия, — пишет Якоби, — спрашивает: *кто* есть Бог?, а не: *что* он есть? Всякое «что» принадлежит природе»³⁵. Всякое «что» мыслится рассудком. Всякое «что» — общая сущность, а не истинно сущее, не само существующее, не индивидуальность. Всякое «что» и его «определение» предполагают род (ряд) и видовое отличие, а Бог не стоит ни в каком ряду. Хотя все существующее — от Бога, но оно — не Бог. Отождествление мира и Бога недопустимо. Пантеизм — это атеизм³⁶. Познание мира не есть познание Бога, не ведет к нему и *ничего* не дает для него. В этом

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. Bd. 3. S. 441.

³² Ibid. Bd. 2. S. 56–58.

³³ Ibid. Bd. 3. S. 195.

³⁴ Ibid. Bd. 1. S. 245.

³⁵ Ibid. Bd. 4. S. XXIV.

³⁶ Ibid. S. XXXIV.

пункте Якоби вместе с Кантом: он отклоняет все доказательства бытия Бога, пытающиеся от бытия мира и следуя его естественной связи подняться к его причине.

Очевидно, что отношение Якоби к Богу — чисто практическое, как к личности, а не теоретическое, как к познаваемой вещи, «предмету» или «объекту»: «Мы никогда не видим абсолютное, мы верим в него. Неабсолютное, обусловленное, мы видим, и называем это видение знанием. В этой сфере господствует наука. Уверенность в том, чего мы не видим, больше и сильнее, чем уверенность в том, что мы видим. Как я убежден в объективности моего чувства истинного, прекрасного и доброго, так я убежден в бытии Бога»³⁷. Поскольку мир устроен разумно, он имеет *разумного* создателя, а разумное существо — личность³⁸. Это мы *знаем* о Боге с полной достоверностью — он есть *личность*. Иначе было бы невозможно то личное отношение, в котором мы стоим к нему. Этот важнейший «предикат» Бога Якоби называет, например, в разговоре с Лессингом: «Я верю в разумную личную причину мира»³⁹. Всякий человек, по его мнению, ищет «вечное, неизменное, само по себе существующее, абсолютное»⁴⁰. Но его нельзя найти на пути *познания* мира, восходя от одного обусловленного к другому, нет его и в кантовском абстрактном «безусловном», которое остается только *идеей*. Но *идею* ищет философ, а человек ищет *само* абсолютное, жаждет реально соприкоснуться с ним, опереться на него в своей жизни, соединиться с ним. Научно-философское *абстрагирование* в понятиях от всего конечного и конкретного с целью достичь «абсолютно всеобщего» оставляет нас ни с чем, с пустыми руками, с совершенно бессодержательной абстракцией. Человек может найти абсолютное *бытие* лишь в личном Боге, в непосредственном *ощущении* его присутствия.

Поэтому Бог получает *практические* определения, выражающий наш опыт личной деятельности. Бог — существо, обладающее «свободой» и «разумом», создавшее мир в «любви» и управляющее им в Божественном «провидении». Бог — «разумный создатель, правитель» мира⁴¹. Якоби, как мы видели, представляет себе Бога антропоморфно, отдавая себе в этом отчет и давая такому представлению соответствующее обоснование, ненаучное, но философское. «Вход в святая святых — в самом человеке, или нигде»⁴². Поскольку Бог *создал* человека по своему образу и подобию, постольку и человек может *представить* себе Бога лишь по своему образу и подобию, «лишь в образе человеческой разумности и личности, и ему должны быть приписаны свойства, которые я признаю в человеке высшими: любовь, самосознание, разум, свободная воля»⁴³. Бог творил человека «теоморфно», поэтому и человек необходимо представляет Бога «антропоморфно»⁴⁴. Это антропоморфное представление Якоби решительно защищает, в том числе и против теологических концепций своего времени в духе спекулятивной диалектики. Антропоморфное представление о Боге *естественно* и *неизбежно* для человека. «Очищение» представления о Боге от всякого антропоморфизма означает лишь одно: отказ от веры в Бога.

³⁷ Ibid. S. XLIII.

³⁸ Ibid. S. XLV.

³⁹ Ibid. Bd. 4/1. S. 59.

⁴⁰ Ibid. S. 19.

⁴¹ Ibid. S. XLV.

⁴² Ibid. Bd. 3. S. 491.

⁴³ Ibid. Bd. 4/1. S. XLV.

⁴⁴ Ibid. Bd. 3. S. 418.

Антропоморфный способ выражения — «излюбленный» для разума, когда он говорит о Боге. Абстрактно-научное представление о Боге как духовном автомате вовсе не является *более* «разумным», более возвышенным, более глубоким, более «развитым», более истинным, точным или адекватным, чем лично-антропоморфное. «Вера в высшее существо вообще, как источник всякого бытия и всякого становления, и вера в Бога, который есть дух, — даны человеку в необъяснимом факте его спонтанности и свободы, без которых был бы немислим даже первый постулат Евклида. Поэтому вера в Бога естественна для человека; и естественнее всего — вера в живого Бога»⁴⁵. В письме к Христиану Вайсу⁴⁶ от 18 сентября 1812 г. Якоби пишет о своем «антропотейзме» и объясняет: «Бог для меня, как и для Лейбница, — совершеннейший индивидуум, и разум без личности, без рассудка и воли (в высшем смысле) — нелепица»⁴⁷. Человек не может «ассимилировать», усвоить себе нечто совершенно ему противоположное, совершенно несоизмеримое и несопоставимое⁴⁸. Разум, чтобы *знать* о Боге, сам должен иметь *Божественную* природу, поэтому и Бог для разума — человек. А быть человеческим, быть личностью — значит «знать», «любить», «заботиться» и т. д. В этом смысле и Богу должна быть присуща индивидуальность и *субъективность!*

Таким образом, Якоби осмеливается в свой просвещенный век противопоставить этот «естественный» антропоморфизм Спинозизму, как оригинальному, так и «очищенному» спекулятивной диалектикой, а также — просветительскому деизму и трансцендентальной этико-теологии Канта. Кантовскую «веру чистого практического разума» он оценивает как искусственную философскую выдумку, которая нужна была Канту для того, чтобы свести концы с концами в своей *теории* и не провалиться в разверзшуюся после «Критики чистого разума» «бездонную пропасть абсолютного субъективизма»⁴⁹.

Всей этой философской «мишуре» Якоби противопоставляет «Бога Библии», который «возвышеннее, чем Бог, который есть лишь Абсолют», как бы ни украсила последний философская «фантазия»⁵⁰.

Якоби не любил термина «Абсолют» и сознательно избегал его в своих работах, как и термина «автономия», который был нагружен для него неприемлемыми смыслами канто-фихтевской философии, предоставляющей человеку чрезмерную независимость и самостоятельность и ведущей его тем самым к теоретическому «эгоизму», солипсизму и нигилизму. Кроме того, притязание Канта и Фихте на то, чтобы раскрыть «высшую механику человеческого духа», в том числе и морального сознания, по мнению Якоби, угрожало окончательно лишит мир всякой таинственности, а тем самым и всякого очарования. Благодаря тому, что Коперник, Кеплер, Ньютон, Лаплас и другие великие умы показали ту «низшую механику», согласно которой устроен и действует внешний мир, природа, материя, рассудку удалось «лишить небо его богов, расколдовать

⁴⁵ Ibid. Bd. 1. S. 250.

⁴⁶ Christian Weiß, 1774–1853, последователь Канта, Якоби и Фриса, создатель «генетической психологии» душевных сил; главный труд — Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. — Leipzig: Vogel, 1811.

⁴⁷ Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. — Leipzig, 1869. — Bd. 2. — S. 99–100.

⁴⁸ JW. Bd. 1. S. 250.

⁴⁹ Ibid. Bd. 2. S. 44.

⁵⁰ Ibid. Bd. 4/1. S. XXIV.

универсум»⁵¹. Мир стал обыкновенным, прозаическим. Единственным убежищем тайны, прибежищем Божественного осталась душа человека, и прежде всего — его совесть, свобода, мораль, вера. «Высшая механика» нравственной автономии, «точная механика духа», окончательно изгоняет всякое очарование, уничтожая всякое подлинное восхищение и преклонение перед «героями человеческого рода», ведь личность, мораль и религия по сути дела просто исчезают и растворяются пусть и в «высшей», но — *механике* «работы» сознания или «мирового духа», вполне доступной и понятной обыкновенному рассудку.

Отношение к христианству. Якоби, вообще говоря, признавал свою конфессиональную принадлежность к христианству в его протестантской форме, в духе которого он воспитывался с детства. Католицизм он решительно отклонял. Католическая церковь, по его мнению, стремится к установлению духовной опеки над человеком в вопросах веры, следовательно, не признает духовного самостояния личности и способствует сохранению состояния духовной несвободы. Он упрекает ее в сплошном «папизме», который он, к своему великому сожалению, находит также у протестантских берлинских просветителей — Николаи, Гедике и Бистера. «Папизм» ненавистен ему настолько, что он усматривает его в скрытой, потенциальной форме даже у Канта⁵², общепризнанного «философа протестантизма» (по выражению Ф. Паульсена).

Однако и «протестантизм» Якоби нуждается в более точном определении. Строго говоря, его едва ли можно считать не только протестантом, но и вообще *христианином*. Так, О. Больнов в своем блестящем исследовании «философии жизни» Якоби справедливо замечает, что христианское сознание изначальной греховности человека и стремление к спасению у Якоби «выцвело» до философского сознания онтологической конечности и несовершенства человека⁵³. Характерно в этом отношении представление Якоби о Христе. Оно очень далеко от традиционной церковной догматики, в том числе — тринитарного догмата. Якоби не говорит о Христе как о Сыне Божьем, Спасителе, о Боговоплощении, искуплении, воскресении, Страшном суде и т. д. Все-таки «головой» он был «язычником» и лишь «сердцем» — христианином. Его религиозное сознание несомненно сформировались под влиянием научной и просветительской критики Библии. Христос для него — *святой*, т. е. человек, воплотивший в себе *нравственный* идеал. Но в этом отношении Христос не отличается по существу от других нравственно выдающихся исторических личностей. Нет никакого основания ставить именно Иисуса из Назарета и его одного в исключительное положение Сына Божьего и Богочеловека. Не он, как внешняя сила, открывает человеку путь к Богу своей жертвой и воскресением (это признание нужно Церкви, желающей взять на себя роль посредника между Богом и человеком), а внутренняя свобода и совесть, присущие каждому человеку как личности. Якоби отклоняет в христианстве, вместе со всей эпохой Просвещения, все «позитивное». Все теологии, по его мнению, в своей собственно *мистической* части, выражающей *внутренний* религиозный опыт личности, — одинаковы, а в остальных, не мистических, внешних, «позитивных» составляющих — ложны⁵⁴. В споре с Маттиасом Клаудиусом он называет его «религиозным материалистом»

⁵¹ Ibid. Bd. 2. S. 52.

⁵² См.: F. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel. — Bd. 2. — S. 192.

⁵³ Bollnow O. F. Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. — Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1966. — S. 105.

⁵⁴ См.: F. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel. — Bd. 2. — S. 146.

за приверженность к буквальному, историческому христианству, и объясняет, что все «позитивное», как и все расхождения мнений между христианами, из-за которых было возбуждено столько ненависти и совершено столько преступлений, относится лишь к несущественной «оболочке», к той исторически изменчивой «раковине», в которой находится «жемчужина христианства»⁵⁵. Якоби отрицает и исключительное значение Библии как «Слова Божьего» и Откровения. Книжный текст, пусть и наделенный авторитетом «Священного Писания», также есть лишь нечто позитивное, внешнее. Первоначальное откровение Бога человеку осуществляется не во внешнем слове и образе, но в его собственном «внутреннем чувстве»⁵⁶.

Верно, что знание о Боге основано исключительно на *откровении*. Но это откровение — внутреннее, если угодно — естественное, потому что оно дано каждому вместе с его собственным разумом. Естественный свет разума вмещает в себя и сверхъестественный свет откровения! Последнее имеет сверхлогический характер лишь в том смысле, что превышает возможности рассуждающего *рассудка*, но остается в пределах *разума* — ведь неразумная тварь в Бога не верит и о существовании его не подозревает. Исходя из этого, следует судить и о христианском понятии Откровения. Дух христианства, скрытый за буквой библейских рассказов, по Якоби, состоит в вере в то, что Бог открывает себя каждому человеку в его собственной душе. Христос — не создатель и не основание христианской веры, но ее создание. «Верить в Христа — значит верить в то, во что он верил, и так, как он верил»⁵⁷. «Моя философия признает одну лишь невидимую церковь. Кто отдал ей свои силы, сделал наилучшее и служил наивысшему»⁵⁸. В своем «последнем слове к современникам» в 1819 г. Якоби подтвердил свою принадлежность к «невидимой Церкви философии»⁵⁹.

ЛИТЕРАТУРА

1. Йешке В. Об условиях возможности философии религии после эпохи Просвещения // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии / Отв. ред. Д. Н. Разеев. — СПб., 2008.
2. Bollnow O. F. Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. — Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1966.
3. Feiereis K. Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. — Leipzig, 1965.
4. Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden // hrsg. von Friedrich Roth (Band 1: Nachricht von dem Leben Friedrich Heinrich Jacobis. — Briefe 1762. — Sept. 1789; Band 2: Briefe Okt. 1789–1818). — Leipzig: Fleischer, 1825–1827 (перепечатка: Bern: Lang, 1970).
5. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4–6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 4 mit 3 Abteilungen]. — Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
6. Schaumann J. Chr. G. Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere. — Leipzig, 1793.

⁵⁵ JW. Bd. 3. S. 254.

⁵⁶ Ibid. S. XX.

⁵⁷ Ibid. Bd. 4. S. XLIX.

⁵⁸ Ibid. S. LIII.

⁵⁹ Ibid. Bd. 4/1. S. LIII.

К 200-летию со дня рождения В. Г. Белинского

А. А. Ермичев

БЫЛ ЛИ БЕЛИНСКИЙ РЕВОЛЮЦИОННЫМ ДЕМОКРАТОМ И СОЦИАЛИСТОМ?

На 2011 г. приходится славная дата — двухсотлетие со дня рождения Виссариона Григорьевича Белинского. На Руси его имя стало известно каждому образованному человеку с 1834 г., когда в «Молве» появились его «Литературные мечтания». Потом его слава только крепла, только ширилась.

Белинский — это, прежде всего, выдающийся деятель русской литературы XIX в. Его труды — писал С. А. Венгеров — это «основа, первоисточник, краеугольный камень всей новой русской литературной мысли, живое воплощение всех тех новых начал, которые сделали русскую литературу важнейшим фактором нового направления русской грамотности»¹.

Всем знакома другая ипостась Белинского — «отца русской интеллигенции», учителя, идеи которого вдохновляли не одно поколение освободительного движения. Именно за это имя великого критика в Советском Союзе было окружено особым почетом и уважением. В. И. Ленин называл его предшественником социал-демократии; Л. Д. Троцкий звал его в ЦК РКП (б); в страшные ноябрьские дни 1941 года И. В. Сталин назвал его среди великих представителей культуры, чье наследство помогало нам выдержать в борьбе с немецкими оккупантами.

В Советской России по-настоящему исполнилась мечта Н. А. Некрасова:

Эх, эх, придет ли времечко
Приди, приди желанное,
Когда мужик не Блюхера
И не милорда глупого —
Белинского и Гоголя
С базара понесет.

В сознании образованного читателя тех лет устоялся один образ Белинского — революционера-демократа, социалиста, материалиста и атеиста, гениального литературного критика, проложившего путь критическому реализму, достойным преемником

¹ Венгеров С. А. Великое сердце // Русское богатство. 1898. — № 3. — С. 151.

которого был реализм социалистический. Именем Белинского назывались улицы, колхозы, поселки, быть может, города.

Но вот тысячелетняя российская империя, существовавшая в XX в. под именем СССР, рухнула под тяжестью собственных грехов. Наступило время переоценок исторического прошлого. Вчерашние члены КПСС принципиально отрицают саму идею революции. Вместе с демонтажем социальных завоеваний Октября они начинают демонтаж научного, материалистического мировоззрения, восстанавливают монопольное положение религии, пересматривают социальную и культурную значимость великой русской литературы.

Должен был начаться и начался пересмотр советских оценок Белинского. Поменялось отношение к освободительному движению в России, и «отец русской интеллигенции» сразу попал под «расстрельную статью». А в связи с этой переменой по-другому стали оценивать тот массив русской культуры, которая была связана с освободительным движением и обозначалась значком «критического реализма». И в этом случае обвиняемым выступал Белинский.

Эпизодом тотальной ревизии советских оценок Белинского стала дискуссия о нем в газете «Литературная Россия», прошедшая в 2010 г. Заинициатором ее был какой-то странный профессор из Армавира. Он написал, что Белинский является «последователем французских революционеров-людоедов, сторонников философии разрешения крови по совести, праотцем большевиков и современных либералов гайдаровско-чубайсовского типа»². Только в этом и состояла изобретенная профессором новация в белинсковедении. Во всем прочем он вторил знаменитым ругателям Белинского еще XIX в.

В дискуссии — она тянулась почти три месяца — приняли участие с десятков литераторов, зацепив при этом сторонних наблюдателей. Один из них, почувствовав, что теперь можно все, заявил: «Никогда не мог понять, зачем из балаболки (так он — о Белинском. — А. Е.) делают чуть ли не Пушкина нашей критики». Ни к чему общему мастера слова не пришли: известно, дискуссии затеваются не для поиска истины, а для прояснения собственных позиций. Вот и прояснилось, что среди участников дискуссии имеются левые, которые «не хотят признать и даже допустить возможность существования иного, не либерально-восхвалительного и социалистического взгляда на личность и творчество Белинского»³. Но имеются правые, сторонники истинно-национального понимания Белинского, которые судят о нем с точки зрения «отечественных традиционных христианских ценностей». Эти твердо уверены, что Белинскому, «отравлявшему сознание, нравственность, жизнь России столь долгое время, пора указать на дверь»⁴.

Если уж в конце 80-х — начале 90-х гг. XX в. произошла еще одна русская катастрофа, то, разумеется, пересмотр прошлого неизбежен. Мы начинаем видеть в минувшем такие ее зародыши и истоки, какие ранее не воспринимались нашим историческим зрением. Поэтому, в общем, понятно, почему теперь мы тянем прямую нить от казарменного советского социализма к русскому освободительному движению. Тогда же мы по-новому смотрим на целые пласты отечественной культуры, понимая, что история нашего самосознания шла рука об руку с историей революции и контрреволюции.

² Литературная Россия. 9 апреля 2010 г. — № 14 (2448). — С. 8.

³ Там же. 14 мая 2010 г. — № 18–19. — С. 5.

⁴ Там же. 9 апреля 2010 г. — № 14 (2448). — С. 9.

Белинского — обозревателя и оценщика литературного процесса, воспитателя писателей и читателей — тоже невозможно представить вне идейной атмосферы освободительного движения, споров о социальном и даже политическом будущем России.

В нашей истории по разному не принимали Белинского: из соображений эстетических, когда приходила пора смены таких критериев (А. Волынский, Ю. Айхенвальд), из общекультурных соображений (А. Блок), наконец, и это самое значимое — из социально-политических, консервативных и охранительных соображений (Ф. М. Достоевский, В. В. Розанов).

За что и как чествовали Белинского в советские годы, мы уже знаем. Что касается современных антисоветчиков — «либералов гайдари-чубайсовского типа» и «национально-мыслящих», то они как раз за это чествуют великого критика. Антисоветчики обожглись на социализме и дуются на освободительное движение, у истоков которого различима фигура Белинского.

Однако в историографии Белинского помимо «советской» его квалификации имеется иная, прямо противоположная. Она принадлежит замечательному критику-импрессионисту Ю. И. Айхенвальду. В 1913 и 1914 гг. одну вслед другой он выпустил две небольшие работы о Белинском так, что вторая развила и углубила соображения первой.

В очерке «Белинский» в «Силуэтах русских писателей» (1913) Айхенвальд заявил, что «неистовый Виссарион» «в общественном отношении был скорее консервативен»⁵. В своем же «Ответе критикам» (1914 г.), написанном по материалам спровоцированной им дискуссии, идею о консерватизме Белинского Айхенвальд провел уже очень жестко: «Ни в чем так не постоянен знаменитый критик, ни в чем он так не верен самому себе, как в своих политических воззрениях: единая яркая нить консерватизма проходит и через то, что он писал в 1831 году, и через то, что он писал в 1834 году, и через то, что он писал в 1837, 1839, 1843, 1846, 1848 годах»⁶. Доказывая этот тезис, Айхенвальд предложил свою интерпретацию «Дмитрия Калинина», напомнил похвалу «православию, самодержавию и народности» в «Литературных мечтаниях», его аполитизм «шеллинговского» периода, сущностный консерватизм периода гегелевского, прославление «венценосного» Николая в статьях о Пушкине и т. д. и т. п., не исключая выдуманного «ослабления» телесных наказаний в известном письме к Гоголю и статей и писем двух последних лет жизни Белинского.

Обе позиции — и айхенвальдовская, и советская — неверны. Не согласиться с фактами, приводимыми Айхенвальдом, нельзя, но это не означает согласия с выводом о консерватизме Белинского. С другой стороны, зная очень страшные слова Белинского о революции и гильотине, мы поостережемся назвать его революционером, и тем более революционным демократом. Точно так же, зная, что он очень заинтересованно всматривался во французский социализм, мы не скажем, что он обратился в социалиста.

Если эта задача будет достигнута, то какая-то часть читателей — современных противников Белинского — подберет к нему, станет правильно понимать не только нашу гражданскую историю, но и историю нашей литературы.

Чтобы наши соображения могли быть приняты, нужно, естественно, снова перечитать Белинского и при этом иметь в виду, что его мысль — это всегда становление, всегда процесс, что ее содержание — это скорее рефлексия на события души и ее реакция на окружение.

⁵ Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. — М., 1995. — С. 504.

⁶ Там же. С. 565.

Динамичность мысли Белинского его злопыхатели пытались толковать как отсутствие у него какого-то мировоззренческого ядра. Ю. И. Айхенвальд даже обругал его Пер-Гюнтом русской критики. Но это неправда. В Белинском всегда было ядро, была ведущая тема — персоналистическая и даже тема духовной иерархии. «Любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести»⁷ — вот что всегда присутствовало в сознании критика, хотя произнесены они были в июне 1841 г. Их, эти слова, должно считать девизом всей творческой жизни. Все прочее: «революционеризм» и «социализм», равно как и «консерватизм», можно и нужно рассматривать как формы осмысления этой темы и потому моментами в ее развитии.

На этом и остановимся.

Белинский вошел в большую литературу идеалистом особого рода, разделив со своими сверстниками из кружка Станкевича идеалистическое и, быть может, точнее сказать — идеальное мировоззрение. Каким оно было — превосходно пояснял М. О. Гершензон: «Люди тридцатых годов мечтали не о частичных усовершенствованиях человека и общества, а о полном преобразовании всей жизни. Они выставили идеал жизни радостной и прекрасной, они впервые вывели это солнце на горизонт нашей общественности, с тех пор, — добавлял исследователь, — оно незакатно стоит над русской интеллигенцией»⁸.

В силу этой установки Белинский всегда был оппозиционером в отношении к действительности, даже принимая «действительность» и в ее феноменальной, и в субстанциальной форме. Но и в последнем случае он протестовал против таких ее проявлений, которые противоречили нравственному чувству. Вот его утверждение июня 1840 г.: «Все субстанциальное в нашем народе велико, необъятно, но определение гнусно, грязно, подло»⁹.

Но оппозиционность имеет большой спектр проявлений — от нравственного осуждения действительности до требования ее революционного преобразования. При этом бывает, что нравственное неприятие мира сочетается с политическим индифферентизмом и даже консерватизмом. Показательный тому пример — его письмо Д. П. Иванову от 7 августа 1837 г., в котором Белинский видит свое назначение не в политике, а в просветительстве.

С другой стороны, политический индифферентизм и даже законопослушность совсем не означают отсутствия оппозиционности или, напротив, наличия консерватизма. Можно быть законопослушным, можно быть даже политическим консерватором и — тогда же — нравственно осуждать действительность. Так, собственно, и было у Белинского. В августе 1829 г. в Москву приехал патриот-провинциал; разумеется, совершенно законопослушный. Неприметный, но не без амбиций студент сочиняет трагедию, совершенно не подозревая о «неуместности» ее антикрепостнического содержания и желая только прославиться и материально поправить свои дела. В кружке Станкевича и он, и другие участники консервативны по-бытовому. Если уж кому-то захочется настоять на консерватизме Белинского по существу, т. е. обоснованном философски, то у Белинского он не скрывается, а раскрывается за время примирения

⁷ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956. — С. 51.

⁸ Гершензон М. О. История молодой России // Избранное. — Т. 2. — Москва; Иерусалим, 2000. — С. 12.

⁹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956. — С. 529.

с действительностью, т. е. до 1841 г. В один из этих годов, а именно в 1838-м, он пишет рецензию на «А. Тейльса ручную библиотеку для людей, употребляемых по русскому сельскому хозяйству и по части домоводства». Брошюра заслужила сдержанную похвалу рецензента двадцати семи лет. Он пишет, что изображенные в ней «Беседы престарелого отца Харлампия» представляют для крепостных людей полезное и назидательное чтение, сбор истин, принадлежащих к быту этого сословия и изложенных с простотою и ясностью, приуроченными к понятию людей этого сословия»¹⁰.

Спасли Белинского его идеализм и персонализм. Примиряясь с действительностью, сочиняя множество статей в духе «примирения», Белинский знал, что «примиряется» — от ума, а не от души. И когда ему удалось прорвать «умственную заперу» — принятый умом гегелевский абсолютизм и его законы, он уже в середине 1841 г. объявил себя не только социалистом, но и революционером. Он даже решил, что социализм «не сделается само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови»¹¹. К тому же, убеждал он собеседника в очевидном для себя: «...люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью», тогда же разрешая кровь по совести — «...да что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов»¹². Теперь он уверял, что лучше, чем революция «люди ничего не сделают», поминал «мать — святую гильотину» и уверял, что мы должны пройти через террор, чтобы стать людьми. Идея революционного преобразования действительности вместе с идеей социализма пленила Белинского. Его героями становятся не только такие «разрушители старого», как Лютер, Вольтер и энциклопедисты, но фигуры более суровые и если хотите — зловещие: Робеспьер, Сен-Жюст, Марат.

С легкой руки А. И. Герцена советские исследователи стали говорить не только о «живом, метком, оригинальном сочетании идей философских с революционными»¹³, но и о сочетании идей революции и социализма; затем следовал вывод о некоем новом качестве социализма Белинского в сравнении с западноевропейским утопическим социализмом.

Вообще-то теперь, из дали постсоветской России, мы видим, что в суждениях Белинского о революции многое могло бы озадачить советских исследователей. В них очевидно, ощущаются будущие С. Г. Нечаев и П. Н. Ткачев. Но этих последних коммунистическая партия осуждала, «Бесов» Достоевского не любила, а «ткачевско-нечаевского пятна» на репутации почитаемого Белинского замечать не хотела.

¹⁰ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XIII. — М., 1956. — С. 31. В данном случае цитируется рецензия на «Ручную библиотеку А. Тейльса». В указанном советском издании полного собрания сочинений критика рецензия напечатана в последнем справочном томе в разделе «Статьи, рецензии и заметки, приписываемые В. Г. Белинскому (1834–1848)». В примечаниях к публикации на с. 304 говорится следующее: «Одобрительный отзыв о книге, отстаивавшей правомерность крепостничества, находится в резком противоречии с общественно-политическими взглядами молодого Белинского. Это обстоятельство ставит под сомнение принадлежность рецензии критику». Однако я более доверяю А. Д. Галахову, указавшему на Белинского как на автора этой рецензии, и С. А. Венгеру, который включил ее в свое издание ПСС (Т. 1–11. СПб.-П., 1900–1917). И то рассудите: если общественно-политические взгляды молодого Белинского были так замечательны, то зачем было ему, редактору «Московского наблюдателя», печатать эту «крепостническую» рецензию во втором, апрельском номере журнала части XVI за 1838 г.?

¹¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956. — С. 71.

¹² Там же.

¹³ Герцен. А. И. Полн. собр. соч. — Т. IX. — С. 28.

Но в «революцию» у Белинского советские исследователи все же вглядывались. Например, Ю. А. Бельчиков¹⁴, изучая лексику Белинского, заметил, что слово «революция» используется им редко, только в письмах и преимущественно в отношении французской революции конца XVIII в.

К сожалению, автор не выделил иные особенности использования этого термина у Белинского. Во-первых, он отсутствует в суждениях критика о России. Белинский не использует его и в своих рассуждениях на темы философии истории, ограничиваясь гегелевским «отрицанием», правда проводимом твердо и мужественно: без священного отрицания «история человечества превратилась бы в стоячее вонючее болото»¹⁵. Во-вторых, Белинский постоянно сравнивает, а подчас уравнивает первых христиан и террористов Французской революции. Он хвалит их лозунг: «Все или ничего», не боясь ни мук, ни смерти. Он ждет от Робеспьера, а не от Жиронды утверждения «тысячелетнего Царства Божьего на земле». Беранже у Белинского — «апостол разума», и тогда же он — «христианский поэт, любимейший из учеников Христа» и т. п. Наконец, в-третьих, надо было сказать, что революционизм как проявление оппозиционности Белинского был кратковременен; он относится только к 1841–1842 гг.

Теперь повнимательнее вникнем в представление Белинского о социализме. Конечно, невозможно не замечать большого интереса Белинского к социализму, который он разделял со многими своими друзьями. Но и то важно, что этот интерес подпитывался требованиями естественности в положении людей в обществе, протестом против фарисейства и «законничества» в их отношениях, соображениями о какой-то конгруэнтности равенства в естественности и христианской нормы. Такой социализм не может быть ни сравнением, ни сопоставлением с марксистским социализмом, чтобы делать вывод о Белинском как о «предшественнике социал-демократов». Картина социализма дана им на основании представлений о каких-то очень высоких ступенях религиозного и гуманитарного развития общества, когда «Христос даст свою власть отцу, а отец-разум снова воцарится, но уже в новом небе и над новой землей», когда люди будут братьями, не будет «бессмысленных форм и обрядов, договоров, долга и обязанностей», а «воля будет уступать не воле, а одной любви»¹⁶. В силу свойственной Белинскому экспрессивности в выражениях трудно сказать, имеем ли мы дело с гегельянизированным христианством или с христианизированным гегельянством. Здесь имеется и первое, и второе; нет, пожалуй, только социализма. Потому-то самому автору легко назвать свой «социализм» «социальностью», что означает пребывание человека в сфере разумного сознания, нравственного улучшения и очеловечивания общества.

Для прояснения позиции Белинского любопытно сравнить его изображение «социализма» в письме от 8 сентября 1841 г. с изображением Царства Божьего, предложенного им в рецензии на книгу А. Дроздова «Опыт системы нравственной философии», напечатанной в октябре 1836 г. в «Телескопе». По содержанию своему рецензия — глубоко христианнейшего характера. Совпадение картин «социализма» в письме к В. П. Боткину и «Царства Божьего» в рецензии почти дословное. В рецензии мы читаем: «Да, оно наступит, это время Царства Божьего, когда не будет ни бедного, ни богатого ни раба, ни господина, ни верного, ни неверного, ни закона,

¹⁴ См.: Бельчиков Ю. А. Общественно-политическая лексика В. Г. Белинского. — М., 1962. — С. 26.

¹⁵ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956. — С. 576.

¹⁶ Там же. — Т. IX. — М., 1956. — С. 71.

ни преступления; когда не будет минут восторга, но целая жизнь будет непрерывным мгновением восторга, когда дисгармония частных сознаний разрешится в единую полную гармонию общего сознания; когда все люди признают друг в друге своих братьев во Христе и, подав друг другу руки, составят общий братский хор», и хор этот будет «гимном сознания блаженного тем, что оно сознание»¹⁷.

Если соединение бланкистско-ткачевской идеи революции с идеей социализма как хилястического Царствия Божьего достаточно для того, чтобы назвать его революционным демократизмом, то, конечно, пожалуйста <...> Только при этом нужно не забыть указать на постоянство мнения Белинского о народе. Он же то называет народ всегда несовершеннолетним ребенком, то видит в нем «силу природную, естественную, непосредственную, великую и ничтожную, благородную и низкую, мудрую и слепую».

Но если даже это монструозное сочетание можно было бы именовать революционным демократизмом в обнимку с социализмом, то и тогда Белинский не был бы определен; нужно не забыть, что такой «революционный демократизм» тоже был моментом в его развитии.

В 1973 г. Б. Ф. Егоров опубликовал статью с очень советским названием «Перспективы, открытые временем. Изучение революционно-демократической критики». В ней Б. Ф. Егоров рассказывал о перевороте, пережитом Белинским за два-три года до его кончины. Именно — «перевороте» — на этом настаивал автор статьи — перевороте масштабном, «почти не уступающем отказу от примирения с действительностью при переезде в Петербург в 1839 году»¹⁸.

Содержание этого переворота состояло в отказе от утопического социализма и революционного демократизма и переходе на позиции исторического социального реализма, сопрягаемого с надеждой на освобождение крестьян сверху — усилиями Николая I и его ближайшего доверенного окружения.

Чем был такой реализм? По-видимому, можно говорить о двух сторонах его. С одной стороны, мы видим у Белинского — собеседника П. В. Анненкова и А. И. Герцена — исторически оправданную и, по замечаниям Г. В. Плеханова, очень близкую к марксистской, в общем позитивную оценку роли буржуазии в общественном развитии Европы и, что особенно ценно, дифференцированное и конкретно-историческое понимание ее роли (различие буржуазии крупной и средней, добывающейся политического признания и добившейся его). Он означал также ясно выраженное пожелание превращения русского дворянства в буржуазию. При таком трезвом подходе симпатии к социалистам-утопистам ему кажутся смешными. Ирония, язвительность, грубая ругань теперь сопровождают имена Робеспьера, Луи Блана и иных «насекомых, вылупившихся из навозу, которыми завален задний двор гения Руссо»¹⁹.

Если же этот реализм увидеть со стороны русских дел, то он означал заинтересованное наблюдение над теми трудностями, с которыми сталкивается император

¹⁷ Там же. — Т. I. — М., 1976. — С. 338. В этом издании рецензия на книги А. Дроздова печатается в полном объеме по найденным И. Т. Трофимовым спискам Т. А. Бакуниной и А. П. Ефремова.

¹⁸ Егоров Б. В. Перспективы, открытые временем. Изучение революционно-демократической критики сегодня // Вопросы литературы. 1973. — № 3. — С. 122.

¹⁹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956. — С. 323. Эти «насекомые» еще откликнутся ему «смрадной букашкой» Ф. М. Достоевского в письме Н. Н. Страхову от 23 апреля 1871 года.

Николай I в своих попытках освобождения крестьян и однозначно сочувственное к ним отношение. Очень важно письмо Белинского П. В. Анненкову от 1–10 декабря 1847 г., предназначенное также для А. И. Герцена, М. А. Бакунина и Н. И. Сазонова. Нельзя не видеть в этом письме и того, что выраженное здесь сочувствие намерениям Николая I стало также выражением личной симпатии Белинского к императору, к его энергии и решительной воли касательно великого вопроса об освобождении крестьян.

В еще большей степени новая позиция Белинского проявила себя в рецензии на четвертую книгу «Сельского чтения, издаваемого кн. В. Ф. Одоевским и А. П. Заблоцким». Большое цитирование здесь совершенно необходимо потому, что советские исследователи говорили об этой статье Белинского скороговоркой либо не говорили о ней совсем. Здесь «революционный демократ и социалист» Белинский пишет, что «в отношении к внутреннему развитию России, настоящее царствование, без всякого сомнения, есть самое замечательное после царствования Петра Великого. Только в наше время правительство проникло во все стороны многосложной машины своего огромного государства, во все убежища и изгибы ее, прежде ускользавшие от его внимания, и сделало ощутительным благотворное влияние свое во всех стихиях народной жизни. Общественное благоустройство, не в одном административном, но и в нравственном смысле этого слова составляет предмет его особенных попечений. Старые основы общественной жизни, которые уже заржавели от времени и могли бы только затормозить колеса великой государственной машины и остановить ее движение вперед, мудро отстраняются мало-помалу, без всякого сотрясения в общественном организме. Обращено особое внимание на положение и быт народа и сделаны попытки, обещающие прекрасные результаты на его, так сказать, воспитание. Вот истинное продолжение дела Петра»²⁰. Нет смысла комментировать эту вполне верно подданную цитату. Между тем читатель может просчитать, что цензурное разрешение на рецензию было дано в декабре 1847 г., спустя несколько месяцев после изнурительной работы над «письмом к Гоголю». Понятно, что критика никто не принуждал к панегирику николаевского царствования.

Проживи Белинский хотя бы еще десять лет, то, возможно, идейный поворот 1846–1848 гг. мог бы иметь своим продолжением какую-то политическую программу, мог бы... Угадать ее характер едва ли возможно... Мнения исследователей разделились: одни считают поворот Белинского движением «направо»; другие, вслед за Г. В. Плехановым, увидели в повороте «начало критики примитивных форм революционности и социализма с позиции революционности и социализма какого-то более высокого порядка»²¹.

Желание марксистских и советских авторов сохранить репутацию Белинского-революционера вполне понятно. Но оно-то и создает ложные трудности для исследователя. Они, такие трудности, исчезнут, если дать себе отчет в различии оппозиционности и революционности и признать революционность Белинского одним из важных эпизодов в эволюции его западнической идеологии. Тому имеется пояснение и со стороны психологии Белинского. Во всяком случае, П. В. Анненков, защищая своего друга от упреков в революционеризме, написал, что вспышки, «на которые указывали диффаматоры его для подтверждения своих слов, всегда были произведением

²⁰ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1956. — С. 366.

²¹ Плимак Е. Г. К спору о политической позиции «позднего» Белинского // История СССР. 1983. — № 2. — С. 44.

ума и сердца, обиженных в своем нравственном существе, в своей идеалистической природе»²². Почему бы и не поверить словам цитируемого сейчас П. В. Анненкова о своем друге: «Никогда и мысленно не принимал он защиты тез разрушительных явлений, которые проходят иногда через историю и действуют в ней со слепотой стихийных сил <...> Не раз Белинский и сам признавался, когда речь заходила о таких эпохах... что в подобные времена он был бы совершенно ничтожным, растерянным человеком, годным единственно на то, чтобы умножить собою число жертв, оставляемых ими за собой»²³.

Вспомним слова П. А. Вяземского: не Белинский виноват в славе своей и не ему отвечать за нее²⁴. О том, как она, эта слава, складывалась, рассказывает донесение шефа жандармов А. Ф. Орлова своему императору в феврале 1848 г. Здесь Алексей Федорович искренне почитает «Отечественные записки» и «Современник» лучшими журналами в России, сожалея лишь о том, что они «впадают в крайности и сами себе дают вид чего-то сомнительного». Случается, когда «без всякой существенной надобности» журналы вводят новые иностранные слова (прогресс, доктрина, гуманность) и твердят о современных вопросах Запада. «При поверхностном взгляде без соображения с общей мыслью сочинения, — предполагает А. Ф. Орлов, — читатель может подумать, что тут дело идет о чем-либо политическом или коммунизме, что наши молодые люди идут по следам успехов Запада в революционных мыслях, в порче нравственности, тогда как, вникнув в точный смысл наших писателей, всякий убедится, что они рассуждают только об успехах науки и словесности. Нет сомнения, что Белинский и Краевский и их последователи пишут таким образом единственно для того, чтобы придать больший интерес статьям своим, и нисколько не имеют в виду ни политики, ни коммунизма, но в молодом поколении они могут поселить мысли о политических вопросах Запада и коммунизма»²⁵.

По существу своему наблюдение шефа жандармом подтверждает объективный характер освободительного движения в России: «Смотрите, государь, вот о чем пишут наши известные литераторы, и вот как их воспринимает читатель!» Идеальные стремления, так блестяще свойственные выступлениям Белинского, независимо от него превращались в призыв, в программу для впечатлительных русских юношей. Об этом поведал в своих воспоминаниях К. Д. Кавелин. Однако для людей консервативного склада ума идеализм и гуманизм Белинского стал источником эстетических, нравственных и даже политических фобий. Известно, как реагировала власть на чтение знаменитого и политически невинного письма Белинского из Зальцбрунна в кружке Петрашевского.

Двусторонний генезис революционного процесса хорошо показывали, например, авторы сборника «Вехи». Исходя из ситуации, они, разумеется, главное внимание уделили революционной самодеятельности интеллигенции, произнеся ей суровый приговор. Но «Вехи» не обошли стороной другую, порождающую революционный процесс — безответственность и консерватизм власти, которые подпитывали протестующее интеллигентское сознание.

²² Анненков П. В. Литературные воспоминания. — М., 1989. — С. 331.

²³ Там же. С. 14.

²⁴ См.: Вяземский П. А. Старая записная книжка. 1813. 1877. — М., 2003. — С. 139.

²⁵ Лемке М. К. Николаевские жандармы и литература. 1826–1855. По подлинным делам третьего отделения. с.е.и.в. канцелярии. — СПб., 1908. — С. 176.

Так произошло с идеями и личностью В. Г. Белинского. Известно, книги имеют свою судьбу. По мере обострения социальной ситуации в 60–70-е гг. XIX в. идеализм Белинского был вполне востребован освободительным движением.

Итак, Белинский не был ни революционным демократом, ни консерватором. Обстоятельства его жизни (воспитание, образование, круг общения), само время его творчества (1834–1848) не позволяют оценивать деятельность критика в рамках социально-политического категориального аппарата.

Тогда кем же он был?

Он был русским патриотом-просветителем своего времени — тридцатых–сороковых годов XIX в., когда русская культура складывалась как культура национальная и обрела мощный источник своего развития — литературный язык и литературу, созданную Пушкиным, Гоголем, Грибоедовым, Лермонтовым. Белинский, отстаивая свободу личности как неперемнное условие развития России, приблизил культуру к политике. Дальнейшее их сближение продолжилось в шестидесятые–семидесятые годы — в творчестве Н. А. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского, Г. Е. Благосветова, Д. И. Писарева и других, — но это уже другая история, история революционных демократов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Литературная Россия. 9 апреля 2010 г. — № 14 (2448).
2. Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. — М., 1995.
3. Анненков П. В. Литературные воспоминания. — М., 1989.
4. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956.
5. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. I. — М., 1976.
6. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1956.
7. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. II. — М., 1956.
8. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956.
9. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956.
10. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1956.
11. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. IX. — М., 1956.
12. Бельчиков Ю. А. Общественно-политическая лексика В. Г. Белинского. — М., 1962.
13. Венгеров С. А. Великое сердце // Русское богатство. 1898. — № 3.
14. Вяземский П. А. Старая записная книжка. 1813. 1877. — М., 2003.
15. Герцен А. И. Полн. собр. соч. — Т. IX.
16. Гершензон М. О. История молодой России // Избранное. — Т. 2. — Москва; Иерусалим. 2000.
17. Егоров Б. В. Перспективы, открытые временем. Изучение революционно-демократической критики сегодня // Вопросы литературы. 1973. — № 3.
18. Лемке М. К. Николаевские жандармы и литература. 1826–1855. По подлинным делам третьего отделения. с.е.и.в. канцелярии. — СПб., 1908.
19. Плимак Е. Г. К спору о политической позиции «позднего» Белинского // История СССР. 1983. — № 2.

Г. Ю. Карпенко

ГРУДА КИРПИЧЕЙ ИЛИ ХРАМ: О МЕТАФОРИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ В. Г. БЕЛИНСКОГО

Сегодняшнее обращение к особенностям творческого мышления В. Г. Белинского связано не с праздным любопытством, не с локальной задачей, а с насущной потребностью гуманитарных наук. Как известно, современная культура охвачена «онтологическим беспокойством»¹: переживая потерю традиционных ценностных ориентиров, она живет поиском устойчивых мирозерцательных опор.

В гуманитарных науках наметился интенсивный процесс постижения метафизических смыслов мира, который можно условно назвать попыткой «собрания бытия» не в его механической совокупности вещей и сил, а в единстве его человеческих смыслов. Определяющим фактором существования мира осознается не материя, а ее энергия смыслов, ее «концептность». Культура вступила в новую стадию духовной самоориентации. Деструктивные аналитические процедуры, обусловленные долгой рационалистической традицией, сменяются «синтетическим», образно-понятийным познанием, позволяющим представить бытие не в изолированных друг от друга частях, а в целостности, как единую картину мира, как образ бытия и даже как Дом бытия.

Такая тяга к «собранию бытия», к установлению общей панорамы мира обусловлена не только врожденным стремлением человека к тотальному единству, но и внутренней потребностью времени, оказавшегося в бифуркационном — динамически неравновесном и непредсказуемом — состоянии. Характерным признаком такой тяги к «поэтическому» единству мира стало изменение представлений о природе познания, видение того, что сами процессы научного мышления в значительной степени метафоричны, что в основе концептуализации бытия лежит не только логико-понятийный «механизм», но и антропометрический принцип, утверждающий метафору категорией исторического мышления: с ее помощью человек, удаляясь от мира «мертвых вещей», укореняется в «живой жизни». Цель метафоры, как пишет Н. Д. Арутюнова, — «уловить константные свойства объектов, “их душу”, которую она благодаря своей образности делает доступной

¹ Смирнов И. П. Бытие и творчество. — СПб., 1996. — С. 39–45.

чувственному восприятию»². Даже такие точные по определению науки, как математика и физика, не обходятся в постижении своих объектов без метафорики. И. Пригожин доказывает, что при описании физических, химических и биологических процессов неизбежно приходится использовать метафоры, «первообразные понятия», выполняющие роль «элементов самосогласованности»: «Априори они не известны, но всякий раз нам необходимо удостовериться в том, что наше описание согласуется с их существованием»³. Ученый, анализируя многие просчеты физиков, остроумно замечает, что их неудачи были связаны с тем, что они в качестве «элементов самосогласованности» брали непоэтичные примеры — «грудку кирпича вместо храма»⁴.

Такая зависимость человека от «поэтической логики» превращает его в творца мира как произведения искусства, каким действительно тот становится даже в его физико-математических очертаниях.

Речь, как видим, идет об очень важной методологической тенденции, получившей обоснование и описание в когнитивных науках и закрепившейся в качестве существенного принципа современного научного мышления. Вяч. Вс. Иванов, опираясь на взгляды В. И. Вернадского, определяет данную тенденцию как процесс «самозащиты ноосферы, встроенный в нее саму» или как «необратимый геологический процесс», вбирающий в себя все необходимое для «сохранения (выживания) ноосферы», в том числе и художественное творчество, и «метафорические причуды» мышления⁵.

В связи с этим принципиально важным представляется изучение гносеологии Белинского, особенностей его мышления. К сожалению, в литературоведении и в русской культуре в целом получил распространение миф о панлогизме Белинского. Так, М. М. Григорян, сравнивая «механизмы» мышления Белинского и Гегеля, приходит к выводу: «Для Белинского, как и для Гегеля, на вершине человеческого познания стояла философия, постигающая идею чистым логическим сознанием»⁶. Однако следует указать на некоторые существенные неточности, которые допускает М. М. Григорян, оценивая гносеологию русского критика как формально-логическое явление. Для Гегеля действительно философия была более совершенным способом познания истины по сравнению с искусством и с религией. Как показал еще Л. Фейербах, в основании философских построений Гегеля покоится Логика: «Дух Гегеля — дух *логический* <...> Гегель на самом деле не был вовлечен в чувственное сознание»⁷.

Белинский же, говоря словами Фейербаха, «был вовлечен в чувственное сознание», и вопрос о лидерстве форм познания им решался практически однозначно: «В сознании истины высшая действительность есть религия, искусство и наука»⁸; «Содержание

² Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека: Субъект — предикат — связка. Сравнение — метафора — метонимия. Истина — правда — судьба. Норма. Аномалия. Стихия — воля. — М., 1999. — С. 279.

³ Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках // Пер. с англ. — М., 1985. — С. 14.

⁴ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой // Пер. с англ. — М., 1986. — С. 20.

⁵ Иванов Вяч. Вс. Эволюция ноосферы и художественное творчество // Ноосфера и художественное творчество. — М., 1991. — С. 32.

⁶ Григорян М. М. Белинский и проблема действительности в философии Гегеля // Гегель и философия в России: 30-е годы XIX в. — 20-е годы XX в. — М., 1974. — С. 74.

⁷ Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. — Т. 1. — М., 1995. — С. 23, 43.

⁸ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — Т. 3. — М., 1953. — С. 437.

науки и литературы одно и то же — истина; следовательно, вся разница между ними состоит только в форме, в методе, в пути, в способе, которыми каждая из них выражает истину»⁹; «Истина также есть предмет и цель искусства, как и философии; вся разница в средствах и приемах»¹⁰.

Следовательно, изучение гносеологии Белинского, особенностей его метафорического мышления актуально для современной науки. В его творчестве «образная наглядность» является не подсобным, вторичным материалом, подчиненным логике определений и теоретических конструкций, а созидающей творческой энергией литературно-художественного сознания, противящегося абстрактности и отвлеченности. Метафорическая энергия преобразует критический текст в творческое высказывание, в котором помимо логики развития мысли важна еще ее «поэтичность», или, по словам Б. Н. Кузнецова, «эстетическая логика»¹¹, справляющаяся с нелинейностью мира, с его диффузным, объемным, органическим состояниями. Поэтому в творчестве критика нужно не только (и не столько) искать точности суждений, побуждающих сличать «истинность» высказывания о предмете с «истинностью» самого предмета, но и видеть величественный образ мира, прочность которому придает его «двойное скрепление» Словом: словом художника и словом критика. А. В. Дружинин, пожалуй, первым указал на «поэтичность» взглядов и мировидения Белинского, назвав его «поэтом Белинским»¹². О Белинском как «натуре глубоко художественной» писали впоследствии В. С. Нечаева¹³, А. Лаврецкий¹⁴.

Сегодня вновь исследователи приходят к пониманию особой природы литературно-критического мышления Белинского: «В изложении литераторов различных эпох историко-литературная концепция Белинского меняется до неузнаваемости, и это позволяет сделать некоторые заключения о сущности его творчества. Представляется, что научным идеям несвойственно восприниматься подобным образом — так ведут себя скорее художественные тексты»¹⁵.

Действительно, как нетрудно заметить, в системе доказательств Белинского постоянно возникают «метафорические уклонения» и «образные примеры», критик естественно сопровождает логическую мысль стихией образной речи, употребляет сравнения, метафоры, использует язык подобий. «Будем подтверждать наши умозрения примерами и подобиями»¹⁶, — предупреждает Белинский читателей. Такой гносеологический феномен его мышления не случаен: он отражает методологическую установку критика на постижение художественного творчества и мира как органического явления, которое в «линейных» рассудочных измерениях не исчислимо. Литературно-критическое высказывание Белинского по своей сути в контексте образно-метафорических настроений не является только словом о литературе. Оно

⁹ Там же. Т. 9. С. 157.

¹⁰ Там же. Т. 10. С. 109.

¹¹ Кузнецов Б. Г. Этюды о меганауке. — М., 1982. — С. 27.

¹² Дружинин А. В. Прекрасное и вечное. — М., 1988. — С. 494.

¹³ Нечаева В. С. В. Г. Белинский: Учение в университете и работа в «Телескопе» и «Молве». 1829–1836. — М., 1954. — С. 270.

¹⁴ Лаврецкий А. Эстетика Белинского. — М., 1959. — С. 21.

¹⁵ Котикова П. Б. Конференция, посвященная 150-летию со дня смерти В. Г. Белинского // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1998. — № 4. — С. 121. Щерблякин И. П. «Перед именем твоим...» // Литература в школе. 1996. — № 5. — С. 53–64.

¹⁶ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — Т. 5. — М., 1954. — С. 311.

в своем духовном напряжении стремится приблизиться к творящему Слову, стать Словом, созидающим образ мира. Оно не только передает логическое движение мысли и утверждает те или иные понятия, но еще фиксирует энергию присутствия в мире (в русском мире) «духовно-органических сущностей», тех состояний, которые открываются человеку как «личное ощущение собственного пребывания в лоне мира и присутствие мира во внутреннем святилище его духа»¹⁷.

Такое логико-образное развертывание литературно-критического текста создает полифонический эффект, организует «борьбу тропа с убеждением»¹⁸.

Поэтическая направленность мышления позволяет Белинскому увидеть мир не механически, а органически. Образом «прорастительного» видения мира стало для критика «зерно», устремленная вверх органическая сила, как, например, для Гете, в отличие от Ньютона, такой же силой было «яблоко, падающее вверх» («*der Fall nach oben*»): «Его гравитация была не механической, а органической, и *первофеноменом* ее было не падающее с дерева яблоко, а само *растущее* дерево; *тип* побеждал закон тяжести и притяжения; опираясь на земное, он падал не вниз, в вверх (“*der Fall nach oben*” — его изумительное выражение)»¹⁹.

Белинский в эстетико-философской форме представляет развитие материи от первого ее пробуждения как такое разумно-духовное движение, которое содержит в себе вначале потенциально, а потом и явно «сознающего человека»: эволюционно материя с момента своего первоначального, гипотетически предполагаемого оформления двинулась в сторону «мыслящего наблюдателя» (Вяч. Вс. Иванов), и (если переводить на другой язык) уже в «начале Творения» Бог включил человека, сохранив в нем на века ощущение «смутно ассоциативного тождества» между ним, человеком, и «началом».

Критик изначально вырабатывает взгляд на мир как на целое, пронизанное духовно-органической связью и соответствиями между разными его уровнями. И эволюционно, и структурно в системе уже сложившегося бытия явления, находящиеся в разных плоскостях, причастны друг к другу по сокровенной отзывчивости, которая дается им «свыше» (от природы и/или от Бога) и открывается человеку, наделенному «внутренним» зрением: «Кто лист противопоставляет дереву, окошко или печную трубу — зданию, особенно если это дерево — кедр и это здание — храм?...»²⁰ Парадокс (и/или мудрость) вопрошания Белинского заключается в том, что печная труба действительно противопоставлена зданию по своим физическим и функциональным характеристикам, но не по духовным: они, противопоставленные в одном измерении, выявляют в себе «жизненную родственность» в другом — благодаря «храмовой» семантике, сверхчувственному смыслу, который «пропитывает» здание и превращает его в храм, в целостно-ценностное пространство. С точки зрения функционально-утилитарного отношения к зданию и к его элементам «храмовая» семантика в них «не от мира сего», она задана «свыше», привнесена в физическое пространство из другого измерения, из сферы «трансцендентного», но, будучи включенная в материальный состав здания, она становится выражением его «первой» природы, или просто его «первой» материей. «Храмовая» семантика выявляет наличие в трех-

¹⁷ Там же. С. 552.

¹⁸ Де Ман П. Аллегория чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Пер. с англ. — Екатеринбург, 1999. — С. 7.

¹⁹ Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете. — М., 1989. — С. 186.

²⁰ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. 3. — С. 515.

мерном пространстве другой — «метафизической» — точки зрения и, следовательно, возможность иного способа его измерения.

Аналогичные отношения выстраиваются и между листком, деревом и «деревом, если оно кедр»: данные отношения только дополнительно актуализируют помимо «храмовой» семантики органическую. Конечно, можно предположить, что Белинскому осознать «чудо» «храмового» единства печной трубы и здания, а также последующего превращения здания в храм помогало простое и очевидное религиозное чувство «преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Господа»²¹. Логика такого «преложения» хлеба в тело, вина в кровь та же самая, что и при превращении здания в храм, дерева в кедр: в одном и другом случаях должен быть «Бог» («надчувство», «метаидея»), «переворачивающий» прямые значения и выделяющий общий «сверхсмысл», который и становится «сверхсмыслом» мира. Энергии «переворачивания», «превращения» подвержен и сам человек: он, как пишет Белинский, если «пел гимны Богу живому и бессмертному <...> из рыбака становился ловцом человеков», тогда у него могли отрасти и «легкие крылья»²².

В творчестве Белинского следует выделить две универсальные гносеологические метафоры — зерна и пирамиды: первый образ, как отмечалось, позволяет представить и пережить мир как органически развивающееся целое, все части которого хранят и несут в себе память «зерна», первородства; второй образ нацеливает на рассмотрение мира как объемного, иерархически организованного целого.

В незаконченной работе «Идея искусства» (1841) Белинский дает определение имманентного способа развития: «Развитие идеи из самой себя называется на философском языке *имманентным*. Отсутствие всяких внешних вспомогательных способов и толчков, которые мог бы представить опыт, есть условие имманентного развития; в жизненном содержании самой идеи заключается органическая сила имманентного развития, — так живое зерно заключает в недрах своих силу своего развития в растение»²³. В данном определении критик, вроде бы переходя на философский язык, имманентное характеризует как-то не по-философски — при помощи категорий «жизненного роста»: жизненное содержание, органическая сила, живое зерно, растение, — тех категорий, которые имеют отношение в большей степени не к философии, а к органологии и не отделимы от ощущений человека, имевшего дело с «произрастанием жизни» на своих руках и на глазах. Данное определение усиливает зрение и осязание, сосредоточенную чуткость глаза и ощупь рук, посредством которых только и можно заметить и уловить «жизнетечение имманентного». В нем содержится информация не только для ума и понимания, но и для интимного опыта «прораствания» и его сокровенного переживания.

Принцип органики духовного Белинский сохраняет и при обосновании идеи как зерна: опять-таки обнаруживаются существенные отличия в понимании Гегелем и Белинским «идеи»: у Гегеля идея — саморазвивающееся понятие, абстракция, у Белинского идея — это зерно, «ген духа», проступающая в мир теплота жизни, обнаруживающаяся в улыбке женщины и ребенка, в их присутствии.

Белинский изначально представляет мир в виде единой, пребывающей в самой себе и одновременно развивающейся иерархической системы, порожденной дыхани-

²¹ Софроний (Сахаров), архимандрит. Литургический язык // Богослужебный язык русской церкви: История. Попытки реформации. — М., 1999. — С. 275.

²² Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — Т. 4. — М., 1954. — С. 74, 86.

²³ Там же. С. 587.

ем вечной идеи²⁴. Характерным признаком такого мира как упорядоченной системы является его организация «по вертикали», наличие абсолютного «верха», «неба», с которым соотносятся все — материальные и духовные — проявления мира: «Все идеи суть... единая, сама из себя развивающаяся идея... Идея является в бесконечном множестве и разнообразии форм»²⁵.

Вытекающие из одного общего источника все жизненные формы выстраиваются по иерархическому принципу, образуя «лестницу явлений». Каждый элемент иерархической организации несет на себе печать вечного духа, является выражением идеи целого на определенном этапе ее космогонического, природного и исторического становления и в зависимости от степени воплощения в нем «божественности», духовности занимает свое законное место в ценностной иерархии. Саму «лестницу явлений» Белинский описывает двояким образом — инволюционно и эволюционно. Инволюционно мир возникал «сверху вниз», из/от «Бога», из «трансценденции», а эволюционно, в реальном историческом времени он разворачивается «снизу вверх», от неорганического мира к органическому и так до высшего подобия — до человека, образуя единое целое, все эволюционные и структурные звенья которого связаны друг с другом «родственными узами»: «От первого пробуждения довременных сил и элементов жизни, от первого движения их в материи чрез всю лестницу развивавшейся в творении природы до венца творения — человека; от первого соединения людей в общества до последнего исторического факта нашего времени — одна цепь развития, нигде не прерывающаяся, единая лестница с земли на небо, в которой нельзя подняться на высшую ступень, не опершись на ту, которая под нею!»²⁶

Понимание Белинским бытия как «сверху вниз» и «снизу вверх» выстроенной иерархической системы позволяет ему органически непротиворечиво согласовывать приводящие теории и концепции, менять собственную точку зрения на «низ» или «верх»: «Мы шли от высших ступеней к низшим, пойдем обратно»²⁷. Примером того, что такое совмещение точек зрения («от Бога» и «от низа») возможно, для Белинского является личность Петра I. С одной стороны, Петр хранил в себе тайное сознание, что не только рождение, царская кровь возвели его на престол, но и высшая сила призвала его в мир, что он посланник неба²⁸. С другой — Петр «прошел медленно по лестнице подчинения и завещал ее своим подданным»²⁹.

Благодаря соотносительности исторических идей и людей с вечной идеей они получают, с одной стороны, высшее оправдание, а с другой — почву и корни, приобретают все признаки органического роста, «закljučают в самих себе свою причину и необходимость»³⁰. В «точке Бога» все разнообразные явления сходятся, обнаруживая свою единственность, свою причастность друг к другу: «Все, что выходит из одного начала, из одного общего источника, — все родственно, единокровно и нераздельно в своей сущности, хотя и раз-

²⁴ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — Т. 1. — М., 1953. — С. 30; Там же. — Т. 2. — М., 1953. — С. 239.

²⁵ Там же. Т. 2. С. 557.

²⁶ Там же. Т. 4. С. 591.

²⁷ Там же. Т. 3. С. 437.

²⁸ Там же. Т. 5. С. 147–148.

²⁹ Там же. С. 148.

³⁰ Там же. Т. 3. С. 332.

личается средством, путем и формой своего проявления»³¹; «Единосушное не противоречит единосушному»³². Такими единосушными идеями-явлениями для Белинского оказывается все, что наделено статусом существования, присутствия в мире: от былинки до человечества, от мужика до мадонны. Какое бы явление критик ни рассматривал, оно есть порождение «точки Бога» и, обладая всеми признаками иерархического развертывания «сверху вниз», легко укладывается ступенчато (лестнично) в одну пирамидальную плоскость: «Все же идеи суть не иное что, как одна движущаяся, развивающаяся идея бытия, которая проходит через все ступени, все моменты своего развития»³³.

Таким образом, уяснение особенностей метафорической логики Белинского, придающей «художественному» характер «онтологического универсализма», — одна из насущных сегодняшних задач. И более того, обращение к его наследию призвано помочь осмыслить структурно значимые черты современного гуманитарного мышления и работу творческих механизмов мышления в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека: Субъект — предикат — связка. Сравнение — метафора — метонимия. Истина — правда — судьба. Норма. Аномалия. Стихия — воля. — М., 1999.
2. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — М., 1953–1959.
3. Григорян М. М. Белинский и проблема действительности в философии Гегеля // Гегель и философия в России: 30-е годы XIX в. — 20-е годы XX в. — М., 1974. — С. 69–87.
4. Дружинин А. В. Прекрасное и вечное. — М., 1988.
5. Котикова П. Б. Конференция, посвященная 150-летию со дня смерти В. Г. Белинского // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1998. — № 4. — С. 119–121.
6. Кузнецов Б. Г. Этюды о меганауке. — М., 1982.
7. Иванов Вяч. Вс. Эволюция ноосферы и художественное творчество // Ноосфера и художественное творчество. — М., 1991. — С. 3–38.
8. Лаврецкий А. Эстетика Белинского. — М., 1959.
9. Нечаева В. С. В. Г. Белинский: Учение в университете и работа в «Телескопе» и «Молве». 1829–1836. — М., 1954.
10. Поль де Ман. Аллегория чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Пер. с англ. — Екатеринбург, 1999.
11. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках / Пер. с англ. — М., 1985.
12. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. — М., 1986.
13. Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете. — М., 1989.
14. Смирнов И. П. Бытие и творчество. — СПб., 1996.
15. Софроний (Сахаров), архимандрит. Литургический язык // Богослужебный язык русской церкви: История. Попытки реформации. — М., 1999. — С. 274–275.
16. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т.: Пер. с нем. — М., 1995.
17. Щерблякин И. П. «Перед именем твоим...» // Литература в школе. 1996. — № 5. — С. 53–64.

³¹ Там же. С. 406.

³² Там же. С. 407.

³³ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 557.

И. Р. Монахова

БЕЛИНСКИЙ И ГОГОЛЬ. ШТРИХИ К ДВОЙНОМУ ПОРТРЕТУ

Среди современников В. Г. Белинского, с которыми он больше или меньше общался, особое место занимает Н. В. Гоголь. Хотя их знакомство близким не назовешь: они встречались всего несколько раз в жизни, и переписка их невелика (по два отправленных письма со стороны каждого и одно неотправленное письмо Гоголя Белинскому), но это лишь внешняя часть такого феномена в истории русской культуры, как отношения Гоголя и Белинского. Несмотря на все разделяющие обстоятельства, было между этими двумя личностями, этими двумя великими деятелями русской культуры какое-то глубинное внутреннее сходство (в чертах характера, свойствах души), которое определило их взаимосвязь на более глубоком уровне, чем если бы это были внешние приятельские отношения, выражающиеся в большом количестве личных встреч и писем.

Белинский стал, наверное, самым чутким и наиболее глубоко понимающим читателем и критиком художественных произведений Гоголя. Но интересен и другой аспект темы «Белинский и Гоголь» — соотношение самих по себе этих двух личностей, что не могло не сказаться на их общении — личном и творческом. При некоторых существенных различиях между ними, в их характерах и обстоятельствах жизни, есть основательный пласт сродства, близких, родственных моментов — внешних и внутренних, о чем могут поведать их письма и воспоминания современников о них.

Они были почти ровесниками, оба ушли в расцвете лет: Белинский — не дожив нескольких дней до своего 37-летия, Гоголь — не дожив нескольких недель до своего 43-летия. Оба они имели слабое здоровье, что смолоду дало о себе знать. Белинский часто болел еще в юности, что во многом было связано с нуждой, плохим жильем, скудным питанием, одеждой не по сезону. Подобно гоголевскому Башмачкину, он хорошо знал, как это ходить морозной зимой в тонкой прохудившейся шинели. 20-летний Белинский — студент Московского университета — сокрушался в письме родителям: «Я весь обносился; шинелишка развалилась, и мне нечем защититься от холода, а новой никогда не дадут. <...> Мне непременно нужно запастись каким-нибудь сюртучишком и прочим, принадлежащим к нему платьем»¹. В таком же духе и 21-летний Гоголь, будущий автор

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956. — С. 57.

«Шинели», недавно поселившийся в Петербурге, жаловался матери на недостаток средств: «До сих пор я не в состоянии был сделать нового не только фрака, но даже теплого плаща, необходимого для зимы. Хорошо еще, я немного привык к морозу и отхватаю всю зиму в летней шинели»². Гоголь чувствовал слабость своего здоровья тоже еще в юности.

Жизнь и того и другого как бы оборвалась на полуслове. Так и не создан был второй том «Мертвых душ» — таким, каким его хотел видеть автор. Так и не осуществлен грандиозный замысел Белинского, о котором он упоминал в статьях и письмах, — большие циклы статей о Лермонтове и Гоголе, подобные циклу статей о Пушкине, — ему просто не хватило для этого времени.

Было много общего и в них как в личностях, в их человеческой природе. Это, прежде всего, искренность, распахнутость. Правда, с одной существенной разницей. У Белинского это свойство проявлялось во всем: его характере, взаимоотношениях с людьми, стиле его статей. У Гоголя, который в своей частной жизни был, наоборот, довольно сдержанным и даже порой скрытным, тем не менее родственное Белинскому свойство в полной мере проявилось в его творчестве. Гоголь-художник, жадно вбирающий впечатления на своем пути и умеющий, как никто до него, откровенно рассказать о жизни, о человеке (в том числе на основе исследования своей души), был предельно искренним и в восприятии жизни, и в изображении ее в своих произведениях.

Еще одна, не менее яркая черта, которая была свойственна и Гоголю, и Белинскому, — самоотверженность в служении российской словесности. Характерны слова, сказанные Гоголем в беседе с провинциальными актерами в 1851 г.: «Искусство требует всего человека. Живописец, музыкант, писатель, актер — должны вполне, безраздельно отдаваться искусству, чтобы значить в нем что-нибудь»³. Его собственная жизнь вполне соответствовала этому правилу. Еще с довольно молодых лет он почувствовал, что готов отречься от личного, семейного счастья, будучи призванным служить искусству, и, подобно монаху, остаться навсегда в одиночестве и вообще вдали от «внешней», светлой жизни. Он так и не создал свою семью, не женился, возможно опасаясь, что страсть к женщине и семейные заботы будут препятствовать выполнению главной задачи его жизни. Еще в юности он осознал опасность таких увлечений для себя: «Это пламя меня бы превратило в прах в одно мгновенье»⁴.

Белинский столь же самоотверженно относился к своему литературному творчеству — как к служению: «Литературе расейской моя жизнь и моя кровь»⁵; «Я могу работать, стало быть, могу жить»⁶. С этим его высказыванием перекликается гоголевское признание: «Работа — моя жизнь. Не работается — не живется»⁷. И тот и другой воспринимали свою деятельность как нечто высшее. «Я ощущу в себе присутствие Божие, мое маленькое я исчезнет»⁸, — говорил Белинский о моментах своего творческого вдохновения. «Быть апостолами просвещения — вот наше назначение»⁹, —

² Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1940. — С. 170.

³ Толченев А. П. Гоголь в Одессе. 1850–1851 гг. Из воспоминаний провинциального актера // Гоголь в воспоминаниях современников. — М., 1952. — С. 417.

⁴ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1940. — С. 252.

⁵ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956. — С. 494.

⁶ Там же. — Т. XII. — М., 1956. — С. 427.

⁷ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XIV. — М., 1952. — С. 213.

⁸ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956. — С. 169.

⁹ Там же. С. 151.

писал он в одном из писем. В том же духе говорил и Гоголь о своем творчестве — как об особом предназначении: «Ныне я чувствую, что не земная воля направляет путь мой»¹⁰, «Кто-то незримый пишет передо мною могущественным жезлом»¹¹. Белинский по существу своего характера тоже был, подобно Гоголю, в мире скорее отшельник. «Как попристальнее и поглубже всмотришься в жизнь, то поймешь и монашество, и схиму»¹², — писал он 1841 г. Так же как и Гоголь, он признавал: «Всякая попытка любить для меня — ад»¹³, «Мне заперты все пути к человеческому счастью»¹⁴.

Самоотверженность в служении своему делу не способствовала материальному благополучию Белинского и Гоголя. «Моя забота — *что-нибудь делать, быть полезным членом общества*. А я делаю, что могу. Я много принес жертв этой потребности делать. Для нее я хожу в рубище, терплю нужду, тогда как всегда в моей возможности иметь десять тысяч годового дохода с моей деревни — неумолимого пера»¹⁵, — писал Белинский. Таким же бескомпромиссным отношением к своему долгу художника отличался и Гоголь. Издатели советовали ему продолжать выпускать все новые и новые малороссийские повести в духе «Вечеров на хуторе близ Диканьки». Гоголь от этого отказался. После выхода «Мертвых душ» Гоголю предлагали выпустить эту книгу с иллюстрациями, но он отверг и это предложение. Отрицательно он отнесся и к попыткам ставить «Мертвые души» на сцене. Не соглашался он и печатать недостаточно совершенные, по его мнению, произведения. Например, так ожидавшийся всей читающей публикой второй том «Мертвых душ» он сжег в 1845 г., затем написал новый вариант и сжег его в 1852 г. Еще в молодости Гоголь четко определил свою позицию: «Я вижу только грозное и правдивое потомство, преследующее меня неотразимым вопросом: “Где же то дело, по которому можно было бы судить о тебе?” И чтобы приготовить ответ ему, я готов осудить себя на все, на нищенскую и скитающуюся жизнь, на глубокое, непрерываемое уединение, которое отныне я ношу с собою везде»¹⁶.

Общей чертой Белинского и Гоголя была способность к стремительному развитию: у Белинского — в идейной сфере, у Гоголя — в художественной. Им обоим был отведен судьбой довольно краткий период активной творческой жизни, сопровождавшейся публикацией их сочинений в печати: Белинскому — около 15 лет (с первой значительной работы «Литературные мечтания» до последней — «Русская литература в 1847 году»), Гоголю — немногим более 15 лет (с «Вечеров на хуторе близ Диканьки» до «Выбранных мест», опубликованных в начале 1847 г.). И за такое короткое время и тем и другим был пройден огромный путь. И тот и другой каждый в своей сфере стали властителями дум своего поколения, да во многом и будущих поколений. Причем в обоих случаях развитие было настолько стремительным, что порой не только публика, но и близкое окружение и того, и другого автора поражалось совершающимся переменам.

Белинский в своем идейном развитии нередко отказывался, отталкивался от вчерашних идей, как от пройденных этапов, чтобы тем более полно и страстно увлечься новой идеей. Таким в определенной степени был и творческий путь Гоголя. Он также

¹⁰ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XI. — С. 46.

¹¹ Там же. С. 75.

¹² Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — С. 40.

¹³ Там же. С. 346.

¹⁴ Там же. С. 503.

¹⁵ Там же. С. 316.

¹⁶ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XI. — С. 78.

нередко охладевал к своим старым произведениям, работая над новыми. Для него это тоже были пройденные этапы и, отталкиваясь от них, он полностью предавался новым замыслам.

Оба они, ускоренно развиваясь, стремились увидеть и осмыслить жизнь с разных сторон, с разных точек зрения, как будто следуя совету самого же Гоголя «обращать на все стороны предмет и открывать возможности всякого дела». При этом на каждом этапе как Белинскому, так и Гоголю необходимо было оттолкнуться от прошлого периода, как бы покончить с ним, чтобы полнее предаться новому этапу развития. Оба они обращали особое внимание на способность человека к развитию, к внутренней жизни, к духовному пути. Белинский подчеркивал: «Я больше всего ценю в людях эластичность души, способность ее к движению вперед. Вот беда, когда эта божественная способность утрачена»¹⁷. Гоголь очень дорожил своей способностью идти по жизни духовным путем, не увлекаясь внешними явлениями и видя «сквозь все одну пристань и берег — Бога»¹⁸, и, таким образом, идти к истине: «В конце дороги этой Бог; а Бог есть весь истина»¹⁹.

При способности к стремительному внутреннему развитию и у Гоголя, и у Белинского были неизменные всю жизнь ценности, обусловившие постоянное направление этого развития. Такой неколебимой основой у Гоголя была христианская вера, а у Белинского — неизменная всю жизнь, всепоглощающая любовь к человеку, уважение к личности. Все идейные перемены, произошедшие с Белинским, несколько не затронули этой его главной мысли, главной идеи — о счастье человека, о таком устройстве общества, которое способствовало бы, а не препятствовало счастью личности в нем. В сущности, это было истовое следование одной из основных христианских заповедей — любви к ближнему.

Еще одно примечательное сходство в личностных свойствах Белинского и Гоголя — своего рода фатализм, признание господствующей воли свыше над своей судьбой и вообще участью человека на земле. Для Белинского это фатум: «В жизни человека есть фатум, и простые люди справедливы, боясь суеверно идти против судьбы»²⁰. Для Гоголя — воля Бога: «Богу угодно — и я сей же час мертв в своей комнате, не пускаясь ни в какую опасную дорогу, Богу угодно — и я невредим среди всех ужасов»²¹.

Стоическое отношение к жизни и готовность все преодолеть ради высшей цели — эта общая черта характеров Гоголя и Белинского проявилась еще в самом начале творческого пути каждого. 22-летний Белинский, пережив полосу трудностей и неудач, писал: «Я нигде и никогда не пропаду. Несмотря на все гонения жестокой судьбы — чистая совесть, уверенность в незаслуженности несчастий, несколько ума, порядочный запас опытности, а более всего некоторая твердость в характере не дадут мне погибнуть. Не только не жалею на мои несчастия, но еще радуюсь им: собственным опытом узнал я, что школа несчастия есть самая лучшая школа. Будущее не страшит меня»²². В том же духе (и почти теми же словами) написано и письмо Гоголя, тоже почти 22-летнего: «Как благодарю я вышнюю десницу за те неприятности и неудачи, которые довелось испытать мне. Ни на какие драгоценности в мире не променял бы

¹⁷ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956. — С. 209.

¹⁸ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. VIII. — М., 1952. — С. 196.

¹⁹ Там же. С. 196.

²⁰ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — С. 160.

²¹ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1952. — С. 167.

²² Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — С. 104.

их. <...> Зато какая теперь тишина в моем сердце! Какая неуклонная твердость и мужество в душе моей!»²³

А вот другой пример такого внутреннего созвучия, хотя и противоположный по настроению. В тяжелый период своей судьбы, и творческой, и человеческой, — после громкого провала «Выбранных мест», Гоголь писал Белинскому в 1847 г. (в ответ на его гневное «зальцбруннское» послание): «Душа моя изнемогла, все во мне потрясено, могу сказать, что не осталось чувствительных струн, которым не был <о> бы нанесено поражения еще прежде, чем получил я ваше письмо»²⁴. За девять лет до того Белинский почти точно такими же словами выразил в письме другу Н. В. Станкевичу свою душевную боль, связанную с переходным, кризисным моментом своей жизни: «Я <...> во все это время находился в ужасных внутренних переделках, в мучительных процессах выхода из детства в мужество, со всеми переругался, был истерзан, исколесован так, что на душе моей не осталось ни одной целой струны, ни одного здорового места»²⁵.

Приведенные цитаты показывают важное сочетание свойств, общее для Гоголя и Белинского, — сочетание тонкой душевной организации, способности к утонченному чувству, и в то же время незаурядной силы характера, без которой не могли бы состояться их творческие судьбы.

Белинский и Гоголь были не только литераторами, но и философами, т. е. стремились осмыслить действительность и постичь смысл всего происходящего (в произведениях и письмах). Это придавало особую глубину и масштабность литературно-критическому творчеству Белинского и духовному творчеству Гоголя. При этом Белинский зачастую основывался или отталкивался от научно-философских идей, но в истоках его мировоззрения все же было христианство. У Гоголя же его взгляд на мир имел прочное и однородное религиозное основание. Разность их путей не мешает глубинному созвучию в их философских размышлениях о смысле жизни человека. Вот пример из их писем позднего периода, когда, казалось бы, их идейные позиции были далеки друг от друга. В 1847 г. Белинский писал: «Совершенство есть идея абстрактного трансцендентализма, и потому оно — подлейшая вещь в мире. Человек смертен, подвержен болезни, голоду, должен отстаивать с бою жизнь свою — это его несовершенство, но им-то и велик он, им-то и мила и дорога ему жизнь его. Застрахуй его от смерти, болезни, случая, горя — и он — турецкий паша, скучающий в ленивом блаженстве, хуже — он превратится в скота»²⁶. «Довольство во всем нам вредит. Мы сейчас станем думать о всяких удовольствиях и веселостях, задремлем, забудем, что есть на земле страданья, несчастья. Заплывет телом душа — и Бог будет позабыт. Человек так способен оскотиниться, что даже страшно желать ему быть в безнуждии и довольствии. Лучше желать ему спасти свою душу. Это всего главней»²⁷, — писал Гоголь в 1849 г.

Белинский и Гоголь — натуры, безусловно, цельные в своем творческом развитии и целеустремленные. Но они в то же время были натурами сложными и в чем-то двойственными. Известно гоголевское: «Видный миру смех и незримые, неведомые ему

²³ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1940. — С. 192.

²⁴ Там же. Т. XIII. — М., 1952. — С. 360.

²⁵ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — С. 177.

²⁶ Там же. Т. XII. — М., 1956. — С. 330–331.

²⁷ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XIV. — М., 1952. — С. 115.

слезы». И в жизни Белинского была своя двойственность: «Моя жизнь сама апатия, зевота, лень, стоячее болото, но на дне этого болота пылает огненное море»²⁸.

«Созвучие» душ двух классиков в сфере «высоких материй», в области внутренней жизни логично продолжалось и в некоторых внешних, бытовых аспектах, хотя и служивших, наверное, отражением свойств глубоких и существенных. В обыденной жизни оба они отнюдь не были «светскими» людьми с безупречными манерами. Об их странном поведении в некоторых ситуациях, об их неловкости в светском общении мемуаристами написано много. Оба несколько стеснялись некрасивости своего лица. Их внешность и манеры порой казались окружающим странными, если не комичными. Людей малознакомых, видевших Гоголя или Белинского впервые, мог поражать контраст: могучие таланты, оказывавшие своими произведениями огромное влияние на современников, они в жизни вовсе не были людьми богатырских сил, не имели солидного, важного вида, а, наоборот, удивляли иногда нелепостью своего поведения. Но и Белинский, и Гоголь в моменты вдохновения могли своим красноречием завораживать слушателей. Незабываемое впечатление производило артистичное, мастерское чтение Гоголем своих произведений. Пламенным оратором становился Белинский, когда дело касалось его убеждений, отстаивания истины. Характерная черта и Белинского, и Гоголя — резкий контраст между их общением с близкими и посторонними людьми. Оба они могли быть очень душевными и просто осчастливливать своим общением людей в близком кругу — в непринужденной обстановке, но в присутствии посторонних лиц сразу замыкались, уходили в себя.

Однако и Гоголь, и Белинский, прекрасно осознавая свою некоторую неловкость во внешней, бытовой жизни и, по-видимому, страдая от этого, все же никогда не придавали этой внешней сфере важного значения. Ведь их видимая неловкость происходила от избытка внутренней жизни, внутреннего содержания, поэтому им порой явно тесны были жесткие рамки «светских приличий», и вообще сфера этого поверхностного блеска, внешнего преуспеяния была им чужда. Поэтому оба они и не стремились достичь успеха в чуждой им области. Словом, будучи, что называется, «не от мира сего», они оба смиренно несли свой крест — крест бедности, бытовой неустроенности. Жизнь Белинского закончилась буквально в нищете. После смерти Гоголя у него из имущества оказались в основном только книги и старые вещи из одежды.

Еще одна общая особенность их личностей и судеб. Оба они, при их интенсивной духовной и творческой жизни, как бы сгорали каждый от своего внутреннего огня. Характеризуя личность и судьбу Белинского, В. Г. Короленко отмечал как главную особенность «пламенное сгорание нервов среди окружающей тьмы, которого и одного достаточно для объяснения, “почему он так скоро сгорел”»²⁹. В Гоголе то же самое свойство внутреннего горения с виду не так бросалось в глаза, а больше таилось внутри. Но сущность их натур, их жизни была одна — невозможно было просто существовать, не совершая постоянно творческого подвига. Поэтому их ранний уход, их быстрое сгорание стало хоть и трагическим, но логическим следствием этого свойства.

И Гоголь, и Белинский оба имели огромное влияние на современников. И это один из основных аспектов сходства их творческих личностей и биографий. Наверное, никакой другой писатель в России не имел такого влияния на современную ему публику именно как художник — т. е. самим художественным миром своих творений, их стилем, языком,

²⁸ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956. — С. 52.

²⁹ Короленко В. Г. Собр. соч. — Т. 8. — М., 1955. — С. 10.

образным строем. И уж точно никакой критик в истории России не владел умами читателей в такой степени, как Белинский. Об этом свидетельствовали многие современники.

Их роли в истории русской литературы похожи, и в личностях их много общего, а «Выбранные места» и «зальцбруннское» письмо Белинского стали, наверное, главными документами своего времени, выразившими в максимальной степени боль и надежду современного им общества. Неслучайно в истории русской литературы их имена (каковы бы ни были перипетии их взаимоотношений) объединены в чем-то более важном, чем разделившие их разногласия, как в стихах Н. А. Некрасова: «Эх! эх! придет ли времечко <...> // Когда мужик не Блюхера // И не милорда глупого — // Белинского и Гоголя // С базара понесет?»

Рассмотрев моменты сходства, говорящие о глубоком внутреннем созвучии, родстве этих двух натур, следует отметить в них и черты противоположные. Например, Белинский был по преимуществу человеком открытым в общении, во всяком случае в кругу своих друзей и близких знакомых. «Я всегда и весь наруже — такова моя натура»³⁰, — замечал он в письмах. Он предпочитал прямо, откровенно высказывать свое мнение, не боясь противоречий, конфликтов. Гоголя скорее можно назвать скрытным человеком. Он не любил рассказывать не только о своих чувствах и настроениях, но и о своих планах и намерениях, полагая, что другим людям не нужно знать все подробности его жизни.

Что касается конфликтов, споров, то хотя они и случались в жизни Гоголя, но ему все-таки было свойственно скорее избегать их, чем открыто разрешать. Скорее его любимой мыслью было примирение. Гоголь даже считал, что в России должен быть человек, примиряющий всех — людей разных взглядов, убеждений, слоев общества. Более того, он хотел бы сам быть таким человеком, о чем написал в «Авторской исповеди». Он также считал, что разногласия, недоразумения между людьми закономерны: «Мы все идем к тому же, но у всех нас разные дороги, а потому, куда еще не пришли, мы не можем быть совершенно понятными друг другу. <...> У всякого лежит какая-нибудь правда»³¹. С этими размышлениями Гоголя перекликаются мысли Белинского: «Полная и совершенная истина не есть удел человека (исключение остается за одним, но то не человек, а Богочеловек)»³².

Впрочем, и у Белинского было понимание некоторой суетности и бесполезности споров, потому что и он при всей своей «неистовости» тоже считал, что споры не нужны, во всяком случае журнальные: «Все споры смешны. Возразите на чужое мнение, да и замолчите»³³. Но, по-видимому, это относилось к тем, чьи позиции были от него безнадежно далеки. О спорах же с друзьями он писал как о чем-то важном и полезном: «Отрадно встретить человека, самобытное и характерное мнение которого, сшибаясь с твоим, извлекает искры»³⁴. Что же касается роли примирителя, то по поводу одного литератора, имевшего бесконфликтный характер, Белинский заметил: «Ему хотелось бы всех нас свести и помирить. <...> Роль его жалка: обе крайние стороны смотрят на него как на половину своего, а в сущности ничьего»³⁵. Но при этом Белин-

³⁰ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — С. 411.

³¹ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XIII. — С. 382–383.

³² Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — С. 312.

³³ Там же. С. 356.

³⁴ Там же. С. 154.

³⁵ Там же. С. 353–354.

ский имел в виду прежде всего роль этого человека как сотрудника журнала. Что же касается человеческих отношений, то к Белинскому как раз тянулись многие люди, даже те, кто между собой конфликтовал и, значит, на деле он сам своей личностью их как бы примирял друг с другом.

Белинский не боялся конфликтов: «Я рожден, чтобы называть вещи их настоящими именами; “я в мире боец...” И за то меня искренно любят человек десять и ненавидят сотни людей»³⁶. Гоголь, наоборот, избегал конфликтов, но это не означает, что жизнь его складывалась ровно и гладко и его окружало лишь восхищение поклонников. Как и Белинского, его многие любили, но были и те, кто ненавидел. После постановки «Ревизора» в 1836 г. Гоголь писал: «Грустно, когда видишь, в каком еще жалком состоянии находится у нас писатель. Все против него, и нет никакой сколько-нибудь равносильной стороны за него»³⁷. Вскоре, приступая к созданию «Мертвых душ», он отметил: «Огромно велико мое творение, и не скоро конец его. Еще восстанут против меня новые сословия и много разных господ; но что ж мне делать! Уже судьба моя враждовать с моими земляками»³⁸.

Самое существенное различие в натурах Белинского и Гоголя — отношение к религии, вере, Церкви. Это различие со временем только возрастало, во многом тайно, потому что духовный путь Гоголя долгое время проходил скрыто от общества, хорошо знавшего и любившего его как художника. Гоголя-христианина, искренне верующего и даже стремящегося осуществлять христианскую проповедь, знало только его близкое окружение. Когда эта тайная (для многих) сторона его жизни стала явной для всех после выхода «Выбранных мест», оказалось, что расхождение между Гоголем и Белинским в этой области разрослось до катастрофических (для их взаимоотношений) размеров и превратилось в тот момент буквально в пропасть.

Почему люди, имевшие так много общего в своих качествах человеческих и творческих, оказались так далеки друг от друга в отношении к религии (Гоголь был уверен, что она способна преобразить общество, Белинский отрицал это)? Конечно, исчерпывающего ответа на этот вопрос быть не может — не все объясняется внешними обстоятельствами. Но многое становится ясно, если сравнить условия, в которых формировалась личность того и другого в самом начале жизни.

Гоголя с детства в семье окружали искренне верующие люди, которые создали в доме атмосферу любви и старались не только на словах декларировать христианские заповеди, но и воплощать их в жизнь. И во многом под влиянием этих детских впечатлений его собственная вера тоже была не абстрактной, а деятельной. Поэтому он и писал так убежденно в «Выбранных местах» о том, что надо «призвать Христа к себе в дома», что каждому на своем месте нужно руководствоваться Христовым законом и именно таким путем преобразовывать жизнь. Он был убежден, что такой путь не только *должен* быть (как самый лучший: прямой и действенный), но и *может* быть в действительности.

Совершенно другие впечатления в начале жизни повлияли на Белинского. Хотя его родители тоже были люди православные и с формальной точки зрения делали то, что должно, — ходили в церковь, совершали обряды. Но, будучи знакомыми с законом Христа теоретически, они не следовали ему практически в своей жизни. Их вспыль-

³⁶ Там же. С. 76.

³⁷ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XI. — С. 45.

³⁸ Там же. С. 75.

чивый, неуживчивый характер и нежелание укротить свои бурные страсти — все это сделало их семейную жизнь мучительной, что стало для Белинского одним из самых тяжелых воспоминаний его детства. Это, конечно, не единственное обстоятельство в жизни Белинского, основательно повлиявшее на его мировоззрение, но, возможно, самое яркое из тех, которые заставляли его задуматься о несправедливости и пороках людей, сосуществующих в них одновременно с «формальной» религиозностью. Однако, критически относясь к церкви и ее роли в обществе, Белинский серьезно и почтительно относился к самой по себе религии и ее значению для духовного развития человека. Для Гоголя же вера, религия, Церковь — вещи нераздельные.

Таким образом, путь к бездне, по краям которой они оказались в последние годы жизни, начался в самом начале их биографий. Однако, говоря об этих существенных расхождениях в их мировоззрении, следует учитывать, что не сами по себе они в данном случае важны и не сами по себе они высказывались в их «споре» — «Выбранных местах» и «зальцбруннском» письме. Это не просто их мысли, их кредо. Это проповедуемый каждым из них путь к преобразованию российской действительности, которая каждому из них представлялась весьма несовершенной, у каждого из них вызвала тревогу и боль. И в этом их взгляды и чувства совпадали.

Выдвигая различные, но не противоположные идеи (Гоголь — духовно-нравственного совершенствования человека и на этой основе общества в целом, Белинский — демократических реформ), они предлагали, по существу, разные пути к одной и той же цели. Сочетание и того, о чем писал Белинский, и того, о чем писал Гоголь, — внешних реформ и внутреннего совершенствования человека и общества — это единственно действенный, благотворный путь. И если смотреть из сегодняшнего дня на идеи Гоголя и Белинского, учитывая накопленный с тех пор исторический опыт, то и существовавшая тогда между ними пропасть исчезает. Они уже представляются очень схожими в самом важном качестве: и те и другие для нас ценны, и те и другие желательно усвоить как урок для собственной же пользы, для движения вперед.

В этом споре проявилось как различие, так и сходство между Белинским и Гоголем — в человеческом и творческом плане. Оба они выступили со страстной проповедью гуманизма: Гоголь — с христианских позиций, Белинский — с просветительских. И со стороны Гоголя, и со стороны Белинского это был подвиг. На автора «Выбранных мест» ополчилась почти вся читающая публика (а вовсе не только Белинский). Люди разных взглядов и убеждений дружно осуждали его, высмеивали, упрекали, называли сумасшедшим. Попал он в немилость и у властей, так как в этой книге решил всех учить как жить, в том числе и царя. По его мнению, монарх «неминуемо должен, наконец, сделаться весь одна *любовь*. <...> Там только исцелится вполне народ, где постигнет монарх высшее значенье свое — быть образом того на земле, который сам есть *любовь*»³⁹. Даже после смерти Гоголя, даже в некрологе его имя запрещалось упоминать в печати. Белинского, по-видимому, только смерть спасла от преследований.

Таким образом, в «роковых» опусах Гоголя и Белинского — «Выбранных местах» и «зальцбруннском» письме гораздо больше общего, чем это может показаться на первый взгляд. Оба эти сочинения — оппозиционные, каждое по-своему. Раньше стереотипно считалось, что Белинский здесь выступал как революционер, а Гоголь — как реакционер. Формальный повод для подобных оценок был такой: главный пафос «зальцбруннского» письма — необходимость отмены крепостного права, а в «Вы-

³⁹ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. VIII. — С. 255–256.

бранных местах» о каких-либо политических переменах речь вообще не идет. Однако высшая власть в России давно уже шла к отмене крепостного права, и в годы создания письма Белинского этот путь уже подходил к концу — к реформе 1861 г. Так что революционным его письмо, по существу, назвать трудно. Оппозиционным — да, так как, не дожидаясь спущенных сверху реформ, он осмелился четко сказать, какова общественно-политическая ситуация в России и какие реформы ей необходимы.

«Выбранные места», хотя никаких политических реформ не предлагали, по существу, стали не менее оппозиционным сочинением, но оппозиционным не только и не столько к власти, сколько ко всему обществу: всем соотечественникам Гоголь высказал упрек, что они живут далеко не по-христиански. Всем без исключения, в том числе и царю, он дал советы, как устроить жизнь по закону Христа (а по тону книги — скорее поставил такую задачу). Этот подход при ближайшем рассмотрении реакционным назвать нельзя. Это призыв к развитию, к движению вперед. Но только основой для этого развития, по Гоголю, должны быть не политические реформы, а духовно-нравственное преобразование человека и общества.

Так чьи идеи более кардинальны — Гоголя или Белинского? Определенно царю легче было отменить крепостное право, выполнив тем самым главную из обозначенных Белинским в «зальцбруннском» письме задач, чем выполнить совет (наказ), высказанный Гоголем, и «сделаться весь одна любовь». Но в любом случае два связанных между собой факта русской литературы и общественной мысли — «Выбранные места из переписки с друзьями» и «зальцбруннское» письмо Белинского к Гоголю — это вещи, в сущности, настолько же сходные, сколько и различные, потому что обе в основе своей оппозиционные, обе представляющие собой проповедь, обе выражающие главные для развития России идеи — каждая свою. Таким образом, некоторые разрозненные сходные черты личностей, характеров Гоголя или Белинского дополнились сходством, в чем-то гораздо более важном, общественно значимом. Без преувеличения можно назвать оба эти произведения гражданским подвигом каждого из них и уроком для нас — их отдаленных потомков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Толченев А. П. Гоголь в Одессе. 1850–1851 гг. Из воспоминаний провинциального актера // Гоголь в воспоминаниях современников. — М.: Гос. изд-во худож. литературы, 1952.
2. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1956.
3. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1956.
4. Короленко В. Г. Собр. соч. — Т. 8. — М., 1955.
5. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. VIII. — М., 1952.
6. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. X. — М., 1940.
7. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XI. — М., 1952.
8. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XII. — М., 1952.
9. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XIII. — М., 1952.
10. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. — Т. XIV. — М., 1952.

К 170-летию со дня рождения В.О. Ключевского

Л. Е. Шапошников

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В. О. КЛЮЧЕВСКОГО

В 2011 г. в России будут отмечаться юбилейные даты, связанные с именем выдающегося отечественного мыслителя Василия Осиповича Ключевского — 170-летие со дня его рождения и 100-летие со дня его смерти. Выходец из семьи бедного сельского священника, он своим трудолюбием и талантом достиг научных вершин, став исследователем не только всероссийского, но и мирового масштаба. Преподавательская и научная деятельность профессора Ключевского связана с Московской духовной академией (1871–1906) и Московским университетом (1879–1911). В 1872 г. Ключевский защищает магистерскую диссертацию «Древнерусские жития святых как исторический источник», а через десять лет докторскую диссертацию «Боярская дума Древней Руси». С 1902 г. и до конца дней главным его трудом становится подготовка и издание «Курса русской истории».

Рассматривая причины, определяющие развитие общества, профессор выделяет «три основные исторические силы» — это «человеческая личность, людское общество и природа страны»¹. Эти силы обеспечивают единство всемирной истории, но наличие «общего движения человечества» не отменяет специфику национальной истории, которая «определяется количеством своеобразных местных сочетаний и вскрываемых ими свойств тех или иных элементов общежития». Именно в силу этих особенностей и складывается исторический строй русской жизни, который по сравнению с историей германских племен и в географическом, и в международном, и в культурном плане определяется воздействием неблагоприятных факторов. В силу этих первичных условий «жизни русских славян определилась и сравнительная медленность их развития и сравнительная простота их общественного состава, а равно и значительная своеобразность и этого развития и этого состава»². Определенное отставание развития России по сравнению с Западной Европой не означает ее второстепенной роли в мировой истории. Оно лишь подчеркивает, что «мы еще не начали жить в полную меру своих народных сил». Религия задачи, стоящих перед государством и обществом русский

¹ Ключевский В. О. Собр. Соч.: В 9 т. — Т. 1. — М., 1987. — С. 40.

² Там же. С. 48.

народ сможет стать «в первом ряду среди других европейских народов». Поэтому при изложении курса «Русской истории» В. О. Ключевский считал необходимым формировать хотя бы «в общем очертании образ русского народа “как исторической личности”»³.

Создавая «Курс русской истории», Ключевский неизбежно должен был не только осмысливать факты прошлого, но и вырабатывать методологические принципы его понимания, которые неизбежно затрагивают ряд проблем философии истории. С его точки зрения, историка «занимают два предмета»: первый — «накопление опытов, знаний, потребностей, привычек, житейских удобств», т. е. история культуры или цивилизации; второй — «изучение строения общества, организации людских союзов, развитие и отправление их отдельных органов, т. е. историческая социология. В первом случае изучается «результат исторического процесса», во втором «наблюдению подлежат силы и средства его достижения»⁴. Ученый предполагает, что по мере развития исторической социологии, возможно, будет создана «наука об общих законах строения человеческих обществ, применимых независимо от преходящих местных условий»⁵. Иными словами, выработка общей теории, к которой стремится историческая социология, приводит ее к философскому осмыслению исторического процесса. В этой связи нельзя согласиться с Ключевским, что философия, в отличие от истории, лишь «наблюдает деятельность отвлеченного человеческого духа»⁶. Предметом философии истории является рассмотрение движущих сил развития общества, понимание социального идеала, проблемы познаваемости прошлого, т. е. вопросы, опирающиеся на анализ реального исторического процесса. Следовательно, противопоставление «теории исторической социологии» и философии истории, на наш взгляд, является неоправданным.

Одним из важнейших проблем философии истории является вопрос об исторических закономерностях. С точки зрения Ключевского, законы опираются на категории «причинности и необходимости» и в этой связи они «возможны только в науках физических, естественных»⁷. Если же понимание истории строится на основе причинно-следственных связей, то тогда исследователь придает «исторической жизни вид отчетливого, разумного, сознательного, планомерного процесса»⁸. Однако такой подход не является продуктивным, ибо история — «процесс не логический, а народно-психологический». Предметом изучения исторической науки выступает «проявление сил и свойств человеческого духа», которые возможны только в человеческом общении, т. е. в обществе. При внимательном анализе «проявление сил» концентрируется в «двух переменяющихся состояниях — настроении и движении». Динамические взаимодействия этих состояний делает исторический процесс «похожим на движение щепки, брошенной в волнообразно текущий поток». Да, щепка движется, но в каждый конкретный момент у нее своя причина, изменяющая ее положение, и поэтому «разве здесь есть место для причинной связи». Иными словами, ученый может выявить

³ Там же. С. 59.

⁴ Там же. С. 35.

⁵ Там же. С. 39.

⁶ Там же. С. 39.

⁷ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 9. — М., 1990. — С. 325.

⁸ Там же. С. 325–326.

тенденцию истории, проявляющуюся в последовательности событий, но ее нельзя сводить к логической схеме причинно-следственных связей.

Метафизические категории, по мнению Ключевского, сохраняют свое значение «во всяком акте мышления и познания», но в истории «метафизические требования причинности» преобразуется «в искание последовательности явлений»⁹. Поэтому встает вопрос о результативности исторического познания. Профессор напоминает, что даже в философских построениях, где «разум сам себе хозяин», он «признает пределы своего познания», тем более это происходит в среде «исторического ведения».

Исходя из принципов христианского мировоззрения ученый считает, что «в исторической жизни, как и во всем мироздании, должна быть своя закономерность». Источником этой закономерности выступает Бог, и в этом плане он оказывает провиденциальное воздействие на человека. Однако при «наличных средствах науки» большинство законов для нас остаются «непонятными, но нами ощущаемыми». К тому же христианство не содержит программы создания «готового общественного порядка», оно лишь устанавливает «идеал личной жизни, который единица за единицей перерабатывает людей, тем самым улучшает общежитие всякого политического склада»¹⁰. В этой связи понятно, что гуманитарные науки не в состоянии выявить закономерную логику истории, а «довольствуются наблюдением преемственности ее процессов». И хотя история, как и другие науки, опирается на разум и свойственные ему способы мышления, но они имеют и принципиальное отличие от точных наук, «которое состоит в приемах изучения и пределах познания»¹¹.

Рассматривая реальный исторический процесс, В. О. Ключевский, как мы уже отмечали, особое внимание уделяет анализу народных настроений и движений. В их изучении, по мнению ученого, особое значение приобретает соотношение личных и общественных интересов. Частный интерес, энергия личного самоутверждения «по природе своей», как правило, «противодействуют общему благу». С другой стороны, без личной свободы и личной инициативы общественное развитие невозможно. Поэтому необходимо «установление соглашения вечно борющихся начал» и по мере развития общества сдерживается индивидуальный произвол, во имя общей пользы. В то же время создаются условия, не стесняющие «законного простора, требуемого личным интересам», не только в собственных целях, но и «во имя общей пользы»¹². В результате прогресса человеческого общества должен быть реализован социальный идеал, который, с одной стороны, «есть благоустроенное государство», а с другой — он базируется на деятельности «свободной личности». Однако подобную цель современное общество еще не вполне «достигло даже в лучших своих проявлениях».

Анализируя идеальные побудительные причины исторического процесса В. О. Ключевский приходит к выводу, что есть утопические и реалистические идеи. Утопические связаны или «с маниловскими мечтами о несбыточном», или «с донкихотскими призраками отжитого». Ориентация на эти установки заставляет людей расходовать много физической и духовной энергии на недостижимые цели. Другого рода идеи опираются на «новые комбинации мышления», выведенные из существующих условий материальной, социальной и духовной жизни. В силу этого они связаны

⁹ Там же. С. 331.

¹⁰ Там же. С. 299.

¹¹ Там же. С. 331.

¹² Там же. С. 437.

с «реальными задачами», решение которых усовершенствует «наличное мышление, знание или общежитие»¹³. Следовательно, эти установки, напротив, мобилизуют людей на позитивную деятельность, их реализация способствует совершенствованию общества, именно они лежат в основе его прогрессивного развития. Поэтому важнейшее значение для развития той или иной страны приобретает идейная направленность правительственной политики и доминантные для общества идеи.

В этой связи особенно нагляден пример взаимоотношения России с Западом. Рассматривая этот процесс, В. О. Ключевский вводит два понятия — «общение» и «влияние». В XV–XVI вв. Россия была знакома с Западной Европой, приглашала к себе на службу «ее художников, мастеров, врачей, военных людей». Однако это знакомство носило внешний характер и не затрагивало сущностных основ как государственного, так и личного бытия, т. е. было общением. Начиная с XVII в. наступает этап влияния, который проявляется прежде всего в осознании превосходства западной культуры, в стремлении «нравственно ей подчиниться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и самые основы житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения»¹⁴.

Усиление западного воздействия особо ощутимо стало после реформ Петра I, но со второй половины XVIII в. активизировались и силы, обосновывающие необходимость самобытного национального развития. Сторонники западного влияния подчеркивали, что русский народ — это народ европейский, только «младший по историческому своему возрасту» и потому должен повторить путь западных европейцев, усваивая основы их цивилизации, и прежде всего плоды западного просвещения. Самобытники соглашались с характеристикой русских как европейцев, но они добавляли тезис об их восточном своеобразии, как имеющих «свои самородные начала жизни, которые и обязаны разрабатывать собственными усилиями... Россия не ученица и не спутница, даже не соперница Европы: она ее преемница»¹⁵. Эти течения уже в первой половине XIX в. получили названия западников и славянофилов. Причем В. О. Ключевский считает, что оба эти направления обладали рядом привлекательных черт. Так, западники «отличались дисциплиной мысли, любовью к точному изучению, уважением к научному знанию», а славянофилы «подкупали широкой размахистостью, бодрой верой в народные силы и той струйкой лирической диалектики, которая так мило прикрывала в них промахи логики и прорехи эрудиции».

Однако все дело в том, что эти позитивные начала часто оставались уделом лишь немногих идеологов этих течений. А в реальной жизни призыв «учиться у Запада» часто оборачивался нигилистическим отношением к России. Для такого западника русское «не существовало или существовало только как предмет насмешки и презрения»¹⁶.

С другой стороны, защита «самобытных начал», особенно если за нее бралась российская бюрократия, вырождалась в примитивное охранительство. В. О. Ключевский для подтверждения этого тезиса останавливается на деятельности М. Л. Магницкого, попечителя Казанского учебного округа. Он в начале XIX в. нашел в Казанском университете «дух вольнодумства и лжемудрия», который появился под влиянием западных идей. Магницкий с целью «исправления» этих недостатков составляет инструкцию

¹³ Там же. С. 341.

¹⁴ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 3. — М., 1989. — С. 241.

¹⁵ Там же. С. 245.

¹⁶ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 5. — М., 1989. — С. 154.

для руководства Университета, в которой определяются «направления преподавания каждого предмета». Например, историку необходимо было убедить, что русское государство «упреждало все прочие государства на пути просвещения». Университетские профессора должны были перестраивать свои курсы в «свете требований веры и нравственности», в том числе и те предметы, которые мало имели отношения к этим явлениям. Так, даже преподаватель чистой математики решил излагать свою дисциплину «на принципах нравственности», доказывая, что она «не содействует развитию вольнодумства». Профанация святынь, как справедливо замечает В. О. Ключевский, «сопровождалась развитием лицемерия и легкомысленнейшего отношения к предметам, которыми вообще дорожат все»¹⁷.

В. О. Ключевский не принимал крайностей западничества и славянофильства. С его точки зрения, если бы русское общество состояло только «из чистых западников и восточников, повернувшихся спинами друг к другу», то это было бы «общество лебедя, щуки и рака»¹⁸. Но постепенно антагонистические установки стали «перерождаться, образуя новые культурные составы», лишённые крайностей и способные к сотрудничеству, а значит, и к развитию. Подобная «золотая середина» была близка позиции самого мыслителя, стремящегося преодолеть недостатки анализируемых течений. По его мнению, этернизация «исторически преходящего», встречающаяся у некоторых славянофилов, приводит к застою в образовательной, научной и экономической сферах. «Доморощенное, незаимствованное понимание» не есть игнорирование чужого опыта, а «сознательный взгляд на вещи, сложившиеся дома... хотя бы и с содействием сторонних указаний»¹⁹. Западная наука и образование достигли определенных высот, однако нельзя, как делают западники, все еще просто заучивать «западные учебники слово в слово», так как «для них западная культура все еще работа памяти, а не сознания»²⁰. Западные достижения должны быть переосмыслены, соотнесены с отечественной традицией. И тогда интеллигенция сможет стать посредником «между общечеловеческим знанием и своим обществом».

Следовательно, Ключевский, с одной стороны, признает необходимость обращения к западному опыту, но с другой — подчеркивает важность сохранения самобытных начал России. Русским необходимо жить своим умом и в то же время не игнорировать чужой ум, а «уметь и им пользоваться для понимания вещей».

Сложным было отношение профессора и к роли «азиатского элемента» в истории нашей страны. Рассматривая географическое положение России Ключевский, а мы уже отмечали, что для него это один из факторов, определяющих историю страны, определяет его как «переходное». Эта «переходность» проистекает в силу того, что Россия посредница между двумя мирами, ибо, с одной стороны, она, «конечно, не Азия», но с другой стороны, «географически и не совсем Европа». Культурная традиция «неразрывно связала ее с Европой; но природа наложила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию»²¹.

Рассматривая динамику взаимодействия европейских и азиатских начал, В. О. Ключевский отмечает, что вначале «Азия просветила Европу». Однако затем в азиатских

¹⁷ Там же. С. 219.

¹⁸ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 7. — М., 1989. — С. 245.

¹⁹ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 9. — С. 420.

²⁰ Там же. С. 395.

²¹ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 1. — С. 65.

странах началась стагнация, они оказались не готовы к «новым вызовам» и «Европа покорила Азию». В то же время возможен своеобразный реванш азиатских народов, и они могут завоевать европейскую цивилизацию. Правда, такой исход возможен лишь при условии потери стабильности в Европе, именно с подобной программой выступает «партия анархии, разрушающая ведущие европейские страны»²². Особенно опасны нигилистические тенденции в России, ибо в ее этнографическом составе присутствует существенный азиатский элемент. Более того, по мнению ученого, Русь до Петра I была «полуазиатским государством», и только царь-реформатор из нее «сделал европейскую державу». Однако и в послепетровскую эпоху воздействие азиатских традиций на русский образ жизни сохранялось. При этом они, как правило, культивировали «отжившее», мешающее прогрессу, прежде всего речь идет о правовом нигилизме. Рассматривая последствия татарского ига для истории Руси, В. О. Ключевский отмечает, что татарские ханы в общении с русскими князьями доказывали, что «источник права — ханская милость, а не старые летописцы и мертвые грамоты»²³.

В результате складывается традиция княжеского, а затем самодержавного произвола, стоящего над законом. А ведь именно юридические нормы являются рычагом, которым «движется неуклюжий и шумный паровоз общественной жизни»²⁴.

Азиатские народы в целом в составе Российской империи в культурном отношении занимают более низкое положение по сравнению с русским населением. В этой связи возникает проблема, заключающаяся в том, что мы, русские, «не умеем познать их до своего уровня». Отсюда проистекает «противоречие в этнографическом составе русского государства, азиаты «неровня нам и потому наши враги»²⁵. В этих словах Ключевского не надо искать каких-то расистских установок, он и по отношению к русским настроен достаточно критично, ибо, с его точки зрения, в состав русского государства входят ряд европейских народностей, «культурой гораздо выше нашей».

Следовательно, анализ взглядов В. О. Ключевского показывает, что они носят по отношению к правоверному евразийству оппозиционный характер. Как мы видим, историк признает значительное влияние «азиатского элемента» на русскую историю, но это влияние оценивается им как преимущественно негативное.

Рассматривая особенности отечественной истории, Ключевский останавливается и на роли бюрократии в обществе. Одной из отличительных черт приобщения России к опыту Европы является появление многочисленной армии чиновников. Министерства, департаменты, канцелярии и т. д. опутывают всю российскую действительность. Но если на Западе чиновничий произвол сдерживается правовыми нормами, то в России бюрократия становится всемогущей, так как «вы без нее не обойдетесь или сами в нее переродитесь». При этом роль бюрократического начала в ходе отечественной истории изменяется. С одной стороны, в России «все элементы культуры парниковые казенные»²⁶, но с другой стороны, по мере развития общества все более становится понятным, что «бюрократия есть сила, утратившая цель своей деятельности». Имеется в виду цели, призванные принести обществу благо, а вместо этого она сосредоточилась

²² См.: Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 9. — С. 349.

²³ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 2. — С. 42.

²⁴ Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — Т. 9. — С. 333.

²⁵ Там же. С. 361.

²⁶ Ключевский В. О. Собр. Соч.: В 9 т. — Т. 8. — С. 416.

на двух «параллельных интересах», а именно «постройки европейского государственного фасада и самоохрана династии»²⁷.

Само возникновение государства явилось «плодом очень насущных потребностей общества», и если оно перестает удовлетворять эти потребности, наступает кризис, который разразился в России в кон. XIX — нач. XX в. В. О. Ключевский уже в 1898 г. предупреждал, что «Россия на краю пропасти. Каждая минута дорога. Все это чувствуют и задают вопросы: что делать? Ответа нет»²⁸.

Хотя сам историк пытался предложить обществу план преодоления кризиса. С его точки зрения, «со временем мы примем европейские политические формы... рано или поздно установим те же порядки, хотя и с некоторыми особенностями»²⁹. Из этого тезиса не следует, будто В. О. Ключевский был апологетом западной цивилизации, он лишь считал, что из двух зол надо выбирать меньшее, а «неограниченное самовластие и исторически и политически изжило себя». Однако любые реформы, позитивные изменения в обществе возможны лишь при условии развития «народной самостоятельности». У широких слоев народа сохраняется «недостаточное понимание своей собственной деятельности», и это та «почва, на которой растет русский пессимизм». Подобное психологическое состояние рождает не только пассивность, но и «нетерпеливое, излишне возбужденное» стремление достичь новой жизни, которое, предоставленное «своим стихийным влечениям, может привести к роковым результатам». Для того чтобы этого не произошло, необходимо преодолеть «недостаток народного самосознания»³⁰. Однако, к сожалению, как показала отечественная история, эта цель достигнута не была.

Итак, даже краткий анализ философии истории В. О. Ключевского показывает, что она не обращена в прошлое, а ее идеи актуальны и сегодня. Поиск золотой середины между западниками и славянофилами, ориентация на идеи, которые вытекают из насущных потребностей общества, обоснование необходимости эволюционного развития России, особое внимание к становлению народного самосознания и в наши дни выступают насущными задачами социума.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ключевский В. О. Собр. Соч.: В 9 т. — Т. 1–9. — М., 1987–1990.

²⁷ Там же. С. 433.

²⁸ Там же. С. 417.

²⁹ Там же. С. 306.

³⁰ Там же. С. 314.

Имена и сюжеты русской мысли

С. Капилути

КОНЦЕПЦИЯ ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА НА ЗАПАДЕ И ВОСТОКЕ

В старинном издании рассказа Достоевского «Честный вор» мы найдем следующие слова, принадлежащие Астафию Ивановичу: «А вы, сударь, павшим человеком не брезгайте: этого Христос, который нас всех больше себя возлюбил, — не велел! Емеля-то мой, если б остался в живых, был бы не человек, а примером сказать — плевое дело. А что вот умер с тоски, да от совести, так всему свету доказал на себе, что каков он ни был, а он все человек; что от пророка-то человек умирает, как от яду смертного, и что порок, стало быть, наживное, человеческое дело, а не природное — оно было да сплыло; иначе и Христос бы к нам не пришел, если б нам порочным из века в век от *первородного греха* (курсив мой. — С. К.) было суждено оставаться. Он ведь никто, как Бог, сударь...»¹

Р. В. Плетнев в своей статье «Достоевский и Евангелие» процитирует эти слова и комментирует их следующим образом: «...это скорее гуманистическо-западная традиция»². Плетнев рассуждает здесь так же, как В. В. Зеньковский в статье «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского»³. Оба исследователя говорят об оптимизме Маркела, отца Зосимы и Алеши в отношении человеческой природы, видя в этом проявление еретического христианского натурализма Достоевского. Мы не согласны с этим, потому что данные исследователи совершенно пренебрегают восточным богословским понятием *обожения* природы и восточным различием *образа* и *подобия* в человеке. Слова из старого издания рассказа «Честный вор», на которые мы обратили внимание благодаря статье Плетнева, нам нужны здесь как введение в тему статьи. Еще Б. П. Вышеславцев писал: «Достоевский обладал... редкою зоркостью ко злу;

¹ «Честный вор». Ср.: Отечественные записки. 1848. Т. LVII: Рассказы бывалого человека; Достоевский Ф. М. Полн. собр. худож. произв. — Т. I. — Л., 1926. — С. 546–547.

² Плетнев Р. В. Достоевский и Евангелие // Русские эмигранты о Достоевском. — СПб., 1994. — С. 163.

³ Зеньковский В. В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. — СПб., 1994. — С. 222–236.

чувство *первородного греха* (курсив мой. — С. К.), “das radikale Böse”, живет повсюду в его произведениях...»⁴

В статье мы попытаемся выяснить проблему первородного греха и всеобщего спасения у Достоевского в свете отношений между западным и восточным богословием и в связи с филологической экзегетикой XX в. Дополнительным фоном нам послужат размышления русских мыслителей рубежа XIX–XX вв.⁵ Героев Достоевского не удовлетворяет традиционный христианский подход к мировым проблемам, особенно к вопросу бытия зла. Три проблемы религиозной антропологии в христианской традиции и вопрос о мировой судьбе, взятые в своем чистом и догматическом виде, ставятся так: творение земного рая, грехопадение как причина смерти и искупление через воплощение Бога (которое необходимо для возврата мира в первоначальное, духовно-чистое и вечное состояние). Таким образом, «рецепты» православной концепции спасения для героев Достоевского не оказываются достаточными, особенно если эти «рецепты» воспринимать как однозначные *ответы*. Вера — согласно богословскому толкованию слов святого Павла — это «skólops tè sarkì», «жало» *вопросов* «в плоть» (2 Кор. 12, 7), а не перечень ответов. Вопросами о природе веры насыщены речи многих героев Достоевского. Молитвенное взывание веры, выражение потребности в ней, порой в отчаянных интонациях, выдает в герое надежду на единственный удовлетворяющий ответ — на милосердие Божье. Даже Великому Инквизитору дан был шанс на спасение — в молчаливом Поцелуе Мира ночного собеседника — Христа. Проблематику спасения можно обнаружить не только у Достоевского и Н. Бердяева, но также и у Льва Шестова, Н. Лосского, С. Булгакова и у других религиозных русских мыслителей. Мы представляем их творчество, исходя из вопроса: как примирить общепринятую зависимость физической смерти от грехопадения с православным учением о *натуральном* «обожении» космоса?

⁴ Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. — С. 61–62.

⁵ В рамках этой темы следует обратить внимание, с одной стороны, на главные романы Достоевского и на философские труды Вл. Соловьева, Вяч. Иванова, Л. Шестова, Н. Бердяева, Г. Федотова, Н. Фёдорова, В. Эрн, П. Евдокимова, С. Булгакова, П. Флоренского, М. Бахтина, Г. Флоровского. С другой стороны, актуальными остаются толкования Библии (особенно книги Бытия в Ветхом Завете, посланий апостола Павла, Евангелия от Иоанна и Откровения Иоанна в Новом Завете) в западном и восточном богословии, начиная с Оригена и святого Августина и до научных, исторических и филологических трудов XIX–XX вв. (Ю. Веллхаузен, Г. Гункель, Г. фон Рад, К. Вестерманн). Эти последние труды пока малоизвестны в России. В рамках традиции восточного христианства мы обращаем внимание, кроме неизбежных ссылок на сочинения Оригена, Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита, на следующие книги: «Adversus haereses» [«Против ересей»] Иринея Лионского, «Nexamegon» [«Шестоднев»] Василия Великого, «De opificio hominis» [«Об устройении человека»] и «Oratio catechetica magna» [«Большое огласительное слово»] Григория Нисского, «De fide orthodoxa» [«О православной вере»] Иоанна Дамаскина. В пределах западного христианства — на трактаты «О благодати и свободе воли» Бернарда Клервоского, Summa contra gentiles [«Сумма против язычников»] (Lib. III, caput CXLIII–CLXIII) Фомы Аквинского, Libri sententiarum [«Сентенции»] (Lib. II, Distinctiones XXV–XXVII) Пьетро Ломбардо и «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» Эразма Роттердамского. Особое внимание уделено богословию Блаженного Иоанна Дунса Скота о воплощении Божиим, как возможному ключевому понятию в анализе вопроса о соотношении смертности и Преображения у Достоевского и всей русской религиозной философии. Мы не забываем и такие классические источники русской традиции, как «Повесть временных лет», «Слово о законе и благодати», «Хождение Богородицы по мукам».

Понятие «натурального обожения» в православии весьма отличается от западного средневекового понятия о *praeternaturalibus donis* («сверхъестественных дарах»), возникшего в сочинениях Бл. Августина, где диаметрально противопоставлены *natura* («природа») и *gratia* («благодать»). Влияние Бл. Августина на русскую религиозную философию XIX и XX вв. было, безусловно, плодотворным: достаточно сослаться на двенадцатую книгу *Исповедей* о «Творении из ничего» и о «Божественной Премудрости» или «Софии». Однако в то же время влияние это и осложнило вопрос о вышесказанном примирении между общепринятым пониманием грехопадения и православным учением о *натуральном* «обождении» космоса, особенно на уровне христианской антропологии.

Такой апокриф, как «Хождение Богородицы по мукам» (пересказанный Достоевским в «Братьях Карамазовых»), показывает потребность простого русского народа в решении религиозной антиномии: вера в бесконечное милосердие Бога и вера в потребность строгого и общего Суда. В апокрифе такого рода только некий мифический компромисс может снять сходство Страшного суда и Божьего всепрощения. В басне о «луковке», также пересказанной Достоевским в «Братьях Карамазовых» (устами Грушеньки в ее разговоре с Алешей перед Ракитиным), говорится о том, что присутствие в его сердце желания всеобщего спасения может спасти даже проклятого: Бог ищет именно таких сердец, способных молиться за всех. Как известно, из посылки, что все наследники спасения, для православного (и католического) учения не следует логического вывода, что все действительно спасутся. В этом же духе С. Булгаков заново рассматривает доктрину Оригена об апокатастасисе («Свет невечерний», 1917; трилогия о «Богочеловеке»). И действительно, все могут погибнуть. Однако необходимо добавить, что Ориген был Церковью осужден особенно из-за его теории о перевоплощении и предопределенности всеобщего спасения. Всеобщее спасение остается ортодоксальным (и молиться за него даже представляет собой некий святой долг для взрослого христианина), если в нее верить и ее пережить не в смысле судьбы, а в смысле надежды.

Поднятые здесь проблемы восходят к важному вопросу, вызванный проблемой переводов Библии на русский язык.

Обращаясь к официальным текстам Церкви, следует знать, что еще со времен епископа Геннадия Новгородского русский перевод Евангелия опирался и опирается до сих пор скорее на латинскую версию библейского текста, чем на греческую. Особенно это касается перевода посланий святого Павла, общепринятый до сих пор русский перевод которых вполне связан с латинской версией.

Из этого исходит странный факт: с одной стороны, учение святого Августина о первородном грехе, связанное с его учением о радикальной противоположности между «*natura*» и «*gratia*», официально отвергнуто православием. С другой стороны, оно незаметно утверждается в русском православии через тот самый латинский перевод греческого текста посланий святого Павла, который влиял на мысль самого Августина: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12). «В нем» — это перевод с латыни «*in quo*», который представляет собой неточный перевод оригинального $\epsilon\phi\omega$, обозначающего просто: «поскольку», «из-за того, что» (а в современной католической Библии на итальянском языке находится, наоборот, только правильный, т. е. «греческий» вариант)⁶.

⁶ La Bibbia di Gerusalemme (CEI). — Bologna, 1990. — P. 2425.

Смерть перешла «во всех человеков» не потому, что в Адаме они согрешили, но только потому, что все согрешили: каждый сам по себе. Русские сохранили и то и другое значение: и оригинальное «потому что», и латинский перевод «в нем». Но главным остается все-таки смысл, переданный словосочетанием «в нем». То есть на почве русского православия присутствует именно та католическая идея о кровавом наследстве вины Адамовой, которую официальное православное богословие считает весьма спорным теологуменом, предпочитая более тонкое понятие о *солидарности в грехе*: «... Всякий пред всеми и за всех, и за все виноват»⁷ (как, между прочим, склонна думать и современная католическая интеллигенция). Спорный этот теологумен также и потому, что тесно связан именно с той радикальной противоположностью «природы» и «благодати», о которой уже шла речь.

Есть действительное согласие в традиции греческой патристики и в византийской традиции идентифицировать наследство грехопадения скорее в смертности, чем в виновности, поскольку виновность есть просто следствие смертности. Эта идея появилась у Иоанна Златоуста, который отрицает перенос виновности с Адама на его потомков⁸; сходные суждения — у комментатора XI в. Феофилакта Охридского⁹ и у следующих византийских авторов, в особенности Григория Паламы¹⁰.

Максим Исповедник считает следствием греха Адама подчинение духа плоти. Самое яркое выражение этого подчинения он видит в половом акте, но, по Максиму, грех остается личным поступком, и наследственная вина невозможна¹¹. Идут от Адама страсти, тленность и смертность, но не наследственная вина¹².

Контраст с западной традицией выявляется, когда восточные авторы обсуждают значение крещения. Аргументы Августина относительно крещения детей исходили из текста Символа веры (крещение «в оставление/отпущение грехов»¹³); отсюда — его толкование *Рим. 5, 12*. Дети рождаются грешниками не потому, что они лично согрешили, но потому, что согрешили «в Адаме»: их крещение поэтому есть также крещение «в отпущение грехов».

Эти мнения обсуждались на двух Карфагенских соборах (411 и 419 гг.), при участии самого Августина. На этих соборах спрашивалось, что случается с детьми, которые умирают в состоянии «первородного греха», раз они еще не крещены. Идут в Ад — спокойно ответило большинство¹⁴. Концепции Чистилища тогда еще не было¹⁵. Лимб

⁷ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990. — Т. 14. — С. 262.

⁸ Иоанн Златоуст. На «Послание к Римлянам», гомилия 10 (лат.) // MPG. — V. 60. — Col. 474–475.

⁹ Феофилакт Охридский. Изъяснение «Послания к Римлянам» (лат.) // MPG. — V. 124. — Col. 404 С.

¹⁰ Мейендорф И. Жизнь и труды Григория Паламы. Введение в изучение. — СПб., 1997. — С. 121–126.

¹¹ Епифанович С. Преподобный Максим исповедник и Византийское богословие. — М., 1996. — С. 65, прим. 5.

¹² Максим Исповедник. Вопросы-ответы Фалассию // MPG. — V. 90. — Col. 408 ВС.

¹³ Наряду с Никео-Константинопольским Символом веры признаются и употребляются, особенно в Западной Церкви, так называемые Апостольский Символ веры (Апостольское Кredo) и Афанасьевский Символ веры (Кredo св. Афанасия).

¹⁴ Христианство. — Т. 1. — С. 149–150; Мейендорф И. Византийское богословие. — М., 2001. — С. 694.

¹⁵ Там же. — Т. 3. — С. 232–233.

придумали на Западе в XIII в. Официальный катехизис католической Церкви упразднил Лимб и провозгласил, что судьба детей некрещеных — в руках милосердия Божия¹⁶.

Между прочим, как мы сказали выше, в современной католической Библии на итальянском языке, фрагмент Рим. 5, 12 уже давно переведен так, как следует по мнению большинства учений, не «...в нем все согрешили», а «...потому что все согрешили»¹⁷.

Об этих же темах рассуждает с младшим братом Иван Карамазов в последнем романе Достоевского. В его словах о том, что «иной шутник скажет, пожалуй, что всё равно дитя вырастет и успеет нагрешить», покажутся прямым издевательством над неким августинизмом (и его утверждение о том, что он *понимает солидарность в грехе*, прямо подтверждает наши выводы): «В сотый раз повторяю — вопросов множество, но я взял одних деток, потому что тут неотразимо ясно то, что мне надо сказать. Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию? Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то, уж конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна. Иной шутник скажет, пожалуй, что всё равно дитя вырастет и успеет нагрешить, но вот же он не вырос, его восьмилетнего затравили собаками»¹⁸.

Изнывая в одиночном заключении, в письме 1849 г. к брату Михаилу Федор Достоевский умоляет прислать ему книги, и особенно «Библию, оба Завета». Писатель желал иметь и французский перевод. Это характерно, ибо полагаем, что сам Достоевский не вполне доверял русскому переводу и желал сравнивать и корректировать его при помощи французского. По-гречески Достоевский не знал, но богословы и филологи могут взяться за ту работу, которую русский писатель считал главной незадолго до своей смерти: «Огромный факт появления на земле Иисуса и всего, что за сим произошло, требует, по-моему, и научной разработки»¹⁹.

Существует четкое ощущение того, что разница в понимании между католическим Западом и православным Востоком первородного греха заключается скорее в терминологии и в образах, чем в сути вопроса. Кроме Августина, такие католические средневековые авторы, как Бернард Клервоский, Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Дунс Скот и другие настойчиво повторяют, что первая свобода человека, свобода совершать добро, испорчена, но не уничтожена первым грехом. А на Востоке Василий Великий, Григорий Нисский, Максим Исповедник и другие говорят о разнице между образом Божиим и подобием Божиим. Второе испорчено (хотя и не уничтожено) первым грехом, а образ Божий в человеке, как «божественная икра» западного мистика Мейстера Экхарта, остался вовсе неповрежденным. Образ Божий восточных Отцов — это и есть «первая» (или «высшая») свобода Августина Блаженного (разница между первой и второй свободой была уточнена впервые

¹⁶ См.: Катехизис католической Церкви. — Ватикан, 2001. — С. 240–242.

¹⁷ La Bibbia di Gerusalemme (CEI). — P. 2425.

¹⁸ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. — Т. 14. — С. 222–223.

¹⁹ Там же. Т. 27. С. 85.

самим Августином) и западных мистиков и схоластиков. Единственное, хотя и немалое, препятствие для понимания августиновской свободы разными ветвями христианства — это результат влияния некоторых преувеличений Августина, который в немногих своих сочинениях, полемизируя с Пелагием, дошел до утверждения, что первая свобода окончательно уничтожена грехопадением. Этот момент оказался большим препятствием для диалога христианства с другими религиями. Нет спасения в мире *без Церкви* (а не *вне Церкви* — разница существенна): в это верит и это знает христианин. Однако вместе с этим христианин знает, что Христос вещал о Царствии Отца, и это Царствие преодолевает границы всякой Церкви, которая должна этому Царствию служить.

Обратимся теперь к самой книге Бытия: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3, 22). Есть два возможных понимания этого фрагмента. Первое: человек не был бессмертен даже и до так называемого первородного греха; бессмертие он смог бы приобрести (проекция человеческого желания не умереть!), вкусив плод дерева жизни (тема, присутствующая во многих древних мифологиях). Второе: человек стал смертен в силу греховности своего поступка. «Бог смерть не создал» (Прем. 1, 13): смерть вошла в мир с первым свободным поступком Адама, поступком как проступком. Последнее истолкование традиционно. Но в самом Бытии написано также: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19). Это может значить: *будешь трудиться, чтобы питаться, и так целую жизнь до конца*; из контекста этого фрагмента вовсе не следует, что смерть сама по себе — плод греха. Наказание Бога — это все жизненные тягости, а не смерть или труд сами по себе.

Однако самое главное — другое: согласно Божественному Слову, Адам мог стать бессмертным, вкусив плод дерева жизни даже после того, как он уже съел плод дерева познания добра и зла, т. е. до его изгнания Богом из Сада Эдемского: «...и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3, 22). Из этого следует вопрос: в какой мере действительно, бесповоротно, безвозвратно Божественное наказание смертью? Строгость Бога в Ветхом Завете напоминает более интонации отца, который говорит авторитетно и энергично, для того, чтобы глухая и неопытная душа могла смиренно слушать и понять. Сказал Бог: «...от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 17). Вряд ли это означает, что если человек никогда не прикаснется к этому плоду, то он будет бессмертным; речь идет о смертельной опасности, т. е. об опасности умереть именно из-за этого ядознания, а не от старости или от чего-то другого.

Более того: слово «зло» на иврите в выражении «дерево познания добра и зла» обозначает не моральное зло, а просто физическое и душевное страдание. Дерево познания добра и зла — это неопровержимая тотальность опыта. Сейчас уже невозможно понять (серьезные экзегеты это однозначно утверждают²⁰), что в самом деле имели в виду еврейские редакторы, когда писали, что Бог не хотел, чтобы люди узнали о жизненных радостях и страданиях. Но христианский путь, наоборот, показывает, что страдание — это благородный и необходимый опыт.

²⁰ Westermann C. *Genesis*. — Alessandria: Piemme, 1989. — P. 40–41.

Лев Шестов пишет в книге «Афины и Иерусалим»: «Может ли быть, чтоб знание вело к «смертью умрешь», а вера — к древу жизни? Кто решится принять такую «критику»? <...> Достоевский на это решился. Но хотя я уже неоднократно указывал на то, что *Записки из подполья* и *Сон смешного человека* впервые дали нам «критику разума», — все по-прежнему считают, что ее нужно искать у Канта»²¹. Это действительно так. Непослушание Адама — непослушание в форме сомнения: он сомневается в словах Самого Бога. А «все, что не от веры, есть грех» (Рим. 14, 23). Но есть вещи худшие для нашего противоречивого сознания, для которого бытие и мысль могут не совпадать: сомнение в самом бытии Божьем. Наверное, это и есть настоящий *первородной грех*: преступное непослушание. Это — грех Каина, и это же — грех Раскольникова²². Это заострение внимания на фигуру Каина не является новостью в русской культуре. Русские верующие по-особому смотрят на фрагмент Библии, в котором говорится о Каине как строителе города: «И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох». Хотя современная экзегетика доказала, что Каин-убийца и Каин-строитель города — разные лица, ассоциация для читателя остается неизбежной: первый преступник есть также первый строитель города, цивилизация родилась с преступлением.

Что, если естественная физическая смерть (не смерть души, так как она точно от Дьявола!) была тайно присуща первоначальным планам Божественной Премудрости и было бы возможно ее рассматривать в качестве *греховного соблазна*, т. е., как испытание, идущее от Бога? На первый взгляд такое толкование исходит и из традиционного православия, и из традиционного католичества (хотя присутствует и как законный вариант оригинального еврейского текста). Однако это не совсем так.

В романе Достоевского «Братья Карамазовы» Алеша Карамазов бунтует после смерти своего духовного отца: «Я против Бога моего не бунтуюсь, а я только мира его не принимаю, — криво усмехнулся вдруг Алеша»²³. Алеша разочарован оттого, что не исполнились о Зосиме слова псалма: «Ибо Ты не оставишь души моей во аде и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. 15, 10). На иврите в тексте стоит не «тление», а «яма», «могила». Поэтому, если переводить вернее, то святой не должен вообще умереть, как, например, Енох. А если вернее толковать, то вопрос становится более широким. В Откровении (21, 4) дано обещание, что смерти больше не будет (см. также: Ин. 5, 28–29; 6, 39–40; 1 Кор. 15, 54–55), и оно касается всего рода человеческого.

После периода гностических взглядов («Свет невечерний», 1917), в своих дальнейших сочинениях русский философ Сергей Булгаков более глубоко и верно изложил свои размышления о смерти. В этой связи уместно обратиться к статье «Русская философия смерти (XVIII–XX вв.)» К. Г. Исупова: «Обращенная онтология смерти раскрыта в центральном памятнике философской танатологии века — книге С. Булгакова. В диалектике взаимоозначающей тварно-нетварной Софии одолена Смерть как

²¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. — СПб., 2001. — С. 42.

²² Часто верующие христиане считают, что только благодаря Откровению Нового Завета сущью Бога оказалась любовь; но еще в Ветхом Завете написано: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19, 18). И в самой «Книге Левит» этот указ расширяется не только относительно «ближнего», а также и в отношении к «иноземцу». К сожалению, слишком часто христиане забывают это, когда ограничивают идею ветхозаветного Бога рамками Бога мстительного. Вряд ли это помогает лучше понять также и первые главы Книги Бытия в связи с историческим и филологическим чтением.

²³ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. — СПб., 1988–1996. — Т. 9. — С. 382.

наследие павшего бытия. Приятие смертной муки бессмертным существом — Спасителем и Искупителем мира — укореняет возможность победы над тленом в смысловом теле Слова Завета, в событии кеносиса и в обетовании будущего века. Голгофа есть распятие смертного и воскресение в смерти. Умирание есть отпадение в одиночество гнущей твари. Но в смерти, говорит Булгаков, «я познал себя включенным в полноту, в апокалипсис, в откровение будущего века»²⁴.

Однако, как замечает сам К. Г. Исупов, к этой мысли Булгаков добавляет, что «умирание само по себе не знает откровения о загробной жизни и о воскресении. Оно есть ночь дня, сам первородный грех»²⁵.

В этих последних мыслях заметно какое-то колебание С. Булгакова между разными взглядами на смерть. Его отождествление умирания с первородным грехом подчеркивает, с одной стороны, то, что говорил схоластик Петр Ломбардский: только освобождение от смерти есть последнее подтверждение и победа благодати. С другой стороны, С. Булгаков повторяет путаницу некоторых христианских мыслителей, которым кажется, что смерть есть только и исключительно следствие грехопадения. Православие так не считает.

Такие мыслители, как С. Булгаков, В. Эрн и Н. Бердяев, увидели решение проблемы смерти в вере в воскресение из мертвых, в Божественной справедливости, осуществляемой вне времени. Они обсуждали также различие между физической смертью и «смертью духа». Некоторыми отцами Церкви первая смерть рассматривается как принадлежащая к первоначальным, Божественным планам; а вторую «Бог не создал» (Прем. 1, 13)²⁶. Дамаскин утверждал, что Бог решил оставить (не создать, а *оставить*) людей смертными, чтобы их грех (который и есть смерть души) не был неискупленным (О православной вере 2, 30). Можно даже сказать, что, оставляя людей в рабстве первой смерти, Бог спас людей от второй, окончательной гибели. Запомним поэтому слова П. Флоренского: «Вопрос о смерти второй — болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог»²⁷.

Эти проблемы христианской антропологии коренятся в христологии. Ересь афтартодокетов, главным представителем которых был богослов VI в. Юлиан Галикарнасский, основывалась на том, что человечность Христа является нетленной, и это послужило обвинению в докетической концепции боговоплощения²⁸. С этим обвинением не соглашались авторы русского энциклопедического словаря «Христианство», основывающиеся в основном к сочинениям и эссе конца XIX в. В этом словаре написано следующее: «Но Юлиан отнюдь не был докетом. Он подчеркивал решительно, что Христос принял человеческое тело и душу»²⁹.

²⁴ Исупов К. Г. Русская философия смерти // Смерть как феномен культуры. — Сыктывкар, 1994. — С. 42.

²⁵ Там же.

²⁶ Мейендорф И. Византийское богословие. — М., 2001. — С. 227–261.

²⁷ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — М., 1914.

²⁸ См.: Мейендорф И. Византийское богословие. — М., 2001.

²⁹ Христианство. — Т. 3. — М., 1995. — С. 280.

На самом деле, проблема не столько в соответствии между соединением двух сущностей в единой ипостаси, с одной стороны, и человеческой тленностью, с другой — сколько в концепции самой сущности человека. Человек естественно тлен или тленность проявилась в нем с грехопадением? Афтартодокеты отрицали, что человек тлен по природе своей. Поскольку Христос — новый Адам и тот единственный человек, который действительно и вполне «натурален», то Его человечность реально нетленная. Опровергая афтартодокетизм, православные богословы подчеркивали, что, во-первых, наследие смертности Адама не является только и исключительно следствием вины, и, во-вторых, что Логос — даже если согласиться с верованием о строгом соотношении «грех — смертность» в человеке — принял в Себя добровольно не какую-то отвлеченную идеальную человечность, а именно падшую человечность со всеми следствиями грехопадения (кроме самого греха, первородного или персонального).

Видно, что некие противоречия существуют и на Востоке, и на Западе. Православная традиция в основном считает грехи людей проявлением их разврата вследствие проявления тленности космоса (в свою очередь являющейся следствием грехопадения; хотя с этим последним утверждением не совсем соглашался Иоанн Дамаскин). Однако эта традиция говорит также и об Успении, т. е. о таинственной смерти Богоматери, которая и для православных (впрочем, только после своего согласия на восприятие Бога) является единственным творением, которое не погрешило.

Католики утверждают Непорочность Богоматери с ее рождения. Это очевидное следствие августиновского учения о наследственной вине (если первородный грех является всеобщей причиной всякого греха и всякой смерти, единственное безгрешное творение должно быть от него свободным с самого рождения). Однако допускают возможность взятия Марии на небеса и через смерть, т. е. преобразование Ее тело в смерти.

Здесь и есть корень противоречия. Русская религиозная философия глубоко анализирует сущность смерти, а вместе с тем часто повторяет учение Августина о наследственности вины: и с этим на самом деле склонен соглашаться русский православный, читавший русскую Библию, многие фрагменты которой опираются на латинский перевод, даже в версии на старославянском языке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. — СПб., 1994.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. худож. произв. — Т. I. — Л., 1926.
2. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. — СПб., 1988–1996. — Т. 9.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1972–1990. — Т. 14, 27.
4. Епифанович С. Преподобный Максим исповедник и Византийское богословие. — М., 1996.
5. Зеньковский В. В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. — СПб., 1994.
6. Исупов К. Г. Русская философия смерти // Смерть как феномен культуры. — Сыктывкар, 1994.
7. Мейендорф И. Жизнь и труды Григория Паламы. Введение в изучение. — СПб., 1997.
8. Мейендорф И. Византийское богословие. — М., 2001.

9. Плетнев Р. В. Достоевский и Евангелие // Русские эмигранты о Достоевском. — СПб., 1994.
10. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — М., 1914.
11. Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С. С. Аверинцева и др. М., 1993–1995. Т. 1–3.
12. Шестов Л. Афины и Иерусалим. — СПб., 2001.
13. La Bibbia di Gerusalemme (CEI). — Bologna, 1990.
14. Westermann C. Genesi. — Alessandria: Piemme, 1989.
15. Иоанн Златоуст. На «Послание к Римлянам», гомилия 10 (лат.) // MPG. — V. 60.
16. Максим Исповедник. Вопросы-ответы Фалассию (греч.) // MPG. — V. 90.
17. Феофилакт Охридский. Изъяснение «Послания к Римлянам» (лат.) // MPG. — V. 124.

А. А. Васильев

ЛОГИЧЕСКОЕ СЛЕДОВАНИЕ АРИСТОТЕЛЯ И ЛОГИКА ХРИСТИАНСКОЙ АНТИНОМИИ

Необычайный всплеск логических исследований в начале XX в. обогатил не только формально-математическую отрасль логики, но и философско-гносеологическую. Статья посвящена обзору гносеологических парадигм философии логики трех мыслителей начала XX в.: профессора Казанского университета, логика Николая Александровича Васильева (1880–1940), репрессированного священника Русской Православной Церкви отца Павла Флоренского (1882–1937), и Семена Людвиговича Франка (1877–1950), выдающегося русского философа, высланного советской властью из России. Выбор персоналий определялся исходя из единодушия выводов при разно-дискурсивности научных подходов. Так, С. Л. Франк — богослов от философии, о. П. Флоренский — логик от богословия, а Н. А. Васильев — философ от логики.

Для философской логики, логики бытия и адекватного познания, тесны и парадоксальны законы классической логики, точно так же, как они были тесны и парадоксальны для логики формальной. Кроме того, Аристотелева связь формы суждения с его содержанием при соотношении объектов, определяемая как «содержательное логическое следование» (далее СЛС. — В. А.), не учитывается в полной мере, остается уделом специалистов и даже не упоминается в учебниках по логике, в отличие от заменившей следование парадоксальной импликации. Наш современник, изобретатель уникального троичного компьютера «Сетунь» Николай Петрович Бруснецов отмечает, что трехзначная логика Аристотеля была переработана стоиками в двухзначную, и позже вследствие трудностей перевода оригинальный смысл ее стал труднодостижим¹. По этой причине мы совершаем необходимый экскурс к принципам СЛС Аристотеля.

В основе логики Аристотеля лежит родо-видовая иерархия. Категории Аристотеля — высшие роды, наиболее общие свойства. Отношения родовидовых объектов (как и свойства единичного объекта) проявляются тройко:

— отношение необходимо есть, оно присуще;

¹ Бруснецов Н. П. Блуждание в трех соснах (Приключения диалектики в информатике) // Программные системы и инструменты: Труды ф-та ВМиК МГУ. — № 1. — М., 2000. — С. 13–23. См. также полный список статей на сайте: ternarycomp.cs.msu.su.

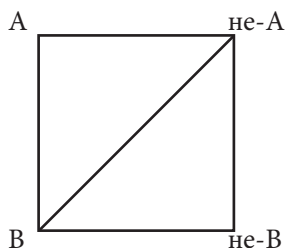
— отношение не необходимо есть, оно возможно, не-присуще ($\alpha\lambda\omicron\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$), или приводяще;

— отношения необходимо нет, оно антиприсуще ($\alpha\nu\tau\acute{\iota}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$).

Присущность означает включенность «во-внутри», в природу объектов, антиприсущность — невозможность этой включенности, отрицание существования включенности. Не-присущее ($\alpha\lambda\omicron\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$), приводящее, означает, что это отношение не суть обязательно для объектов, оно «во-вне» для их бытийной природы, это отрицание включенности в природу, но не в познавательное определение, которое тут же можно отнести и к противоположным объектам. Таков точный смысл отрицания греческих приставок $\alpha\lambda\omicron$ - и $\alpha\nu\tau\acute{\iota}$ -, употребленных Аристотелем.

Важно отметить, что Аристотель исключает приводящее только в одном случае: ради однозначной различимости и опознаваемости первичных терминов, присущность или антиприсущность которых индивидуальным объектам должна быть однозначной, иначе ничего определенного доказать нельзя (Вторая аналитика, 74b 5). Во всех дальнейших отношениях Аристотель настаивает на существенности приводящего, квалифицируемого им как предмет диалектики (Метафизика, 996b 27) и на трехзначности отношений: «присуще — приводяще (не-присуще) — антиприсуще», «есть — может быть, может не быть — не есть», «да — не-да, не-нет — нет». В диалектике Аристотеля утверждается не совместность (единство или тождество) противоположностей приводящего, а сосуществование их².

«Когда два ... относятся друг к другу так, что если есть один, необходимо есть и второй, тогда, если нет второго, не будет и первого; однако если второй есть, то не необходимо, чтобы был первый. Но невозможно, чтобы одно и то же было необходимо и когда другое есть, и когда его нет» (Первая аналитика, 57b). Это соотношение объектов мы можем представить наглядно квадратом СЛС, где каждое ребро есть отношение. Пусть А — объект с характеристиками вида, В — с характеристиками рода, не-А и не-В — их противоположности.



Разберем очевидные выводы на примере «Если в комнате горит свет, то клавиша ВКЛ выключателя нажата»:

• «Если есть один, необходимо есть и второй» — отношение необходимо существует (присуще) — дает суждение «А есть В»: «Свет горит — клавиша ВКЛ нажата»;

• «Если нет второго, не будет и первого» — отношение необходимо существует (присуще) — дает суждение «не-В есть не-А»: «Клавиша ВКЛ не нажата — свет не горит»;

² Бруснецов Н. П. Адекватность интеллекта и Гераклитово сосуществование противоположностей // Таврический вестник информатики и математики. — № 1. — Симферополь, 2008. — С. 97–100.

• «Однако если второй есть, то не необходимо, чтобы был первый» — отношение не необходимо существует, возможно, может быть (привходяще) — дает суждения «В может быть А» или «Некоторые В есть А»: «Клавиша ВКЛ нажата — свет может гореть или не гореть (перегорела лампочка, или нет напряжения), иногда горит»;

• «Но невозможно, чтобы одно и то же было необходимо и когда другое есть, и когда его нет» — отношение необходимо не существует (антиприсуще) — дает суждение «А не есть не-В»: «Свет горит, а клавиша ВКЛ не нажата» — это невозможно.

Наибольший интерес для нас представляют отношения между объектами А/не-А и В/не-В, не входящие в определение Аристотеля, которое включает только совместимые отношения. Очевидно, что объекты А и не-А (В и не-В) сосуществуют, но несовместимы в рамках одного суждения. Попытка совмещения порождает взаимное отрицание и, как следствие, противоречие. Забегая вперед, укажем, что именно этот Рубикон будут переходить строители неаристотелевых антиномических логик. Опираясь на СЛС логики Аристотеля (или заново открывая СЛС из-за устоявшейся в логике мертвой двухзначности без привходящего), они будут трудиться над логическим преодолением раздробленности и противоречия, стараясь совместить несовместимое в одной гносеологической парадигме.

Предметная логика Аристотеля не допускает существования противоречивых объектов: противоположности присущи только разным объектам. Но явления жизни «размыкают» эту замкнутость диалектикой, которая допускает в родовом объекте сосуществование свойств противоположного вида. Рискнем предположить, что квадрат СЛС Аристотеля — своего рода универсальная логическая ячейка. Парадоксы как раз и возникают при отказе от всестороннего (в буквальном смысле) следования суждений по квадрату СЛС или при неверном обращении суждений, которое по квадрату наглядно просто. Определение СЛС контрапозитивно, из структуры квадрата выводимы *modus ponens* и *modus tollens*, а привходящее допускает диалектическое сосуществование противоположностей. Система открыта, а значит, более совершенна: суждение не замкнуто на самое себя и более широкий по смыслу термин может интегрировать в систему суждений новые отношения. Квадрат СЛС объединяет логичность и диалектичность (хотя в силу традиции эти понятия противопоставляются друг другу) и адекватно отображает логику предметного мира познаваемой реальности.

Однако те русские мыслители, которым посвящена статья, рассматривают, в отличие от Аристотеля, логику антиномий как основу адекватной логики бытия и познания непредметного мира.

Следуя онтологии С. Л. Франка, мы должны признать предметный слой бытия и духовный мир человека, а также «тот слой реальности, который в качестве первоосновы... как-то объединяет и обосновывает оба эти различные и разнородные мира»³. Аристотель познал логос предметного мира, аналитику тварного, ничем не примиренную раздробленность окружающего мира. Она и остается непримиренной вне христианского мира. Внелогические категории грехопадения и искупления падшей человеческой природы, воплощенный Логос, создают новую метафизику, в который богословский ум созерцательно, а философский разум мыслительно обнаруживают реальное примирение и фактическую совместимость несовместимого, прежде всего в духовной природе Богочеловека Христа. Так, Церковь выразила свое учение о воплощенном

³ Франк С. Л. Непостижимое (онтологическое введение в философию религии). — М., 2000. — С. 9.

Логосе догматом IV Вселенского (Халкидонского) собора в 451 г. Поиск положительного выражения «совместимости несовместимого» долгое время был уделом тринитарной и христологической теологии, однако со временем и философия ощутила потребность в новой парадигме реальности, исходя из посылок христианской онтологии.

«Прогрессивные физики и логики приходят к мысли о зависимости логики от природы познаваемых объектов»⁴, — писал Н. А. Васильев. Из наших персоналий он наиболее далек от богословия, но иногда напрямую апеллирует к Божественному. Из биографии, из писем известен религиозный скептицизм Васильева, однако написанная им в 1913 г. статья «Логический и исторический метод в этике (об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева)»⁵ говорит о его религиозной грамотности, что, впрочем, неудивительно для классического дореволюционного образования.

По Н. А. Васильеву, если суждение несамопротиворечиво, т. е. истинно с точки зрения Истины, то оно может содержать противоречие, невозможное для мира фактов, но возможное для мира понятий или возможное в логике «иного мира». Непогрешимое суждение обнаруживает в себе противоречие, если допустить реальность, в которой логически отрицаемое отрицается не по признаку несовместимости, но является самобытной онтологической величиной. Возвращаясь к квадрату СЛС, онтологическая самостоятельность не-А является условием совместимости объектов А и не-А. Допуская иную онтологию, Н. А. Васильев создает «индифферентное» суждение: «S есть А и не есть А зараз». Эта форма выражает наличность в S противоречия: в *истинном* S совпадают основания для утвердительного и отрицательного суждения⁶.

Проиллюстрируем одно высказывание Н. А. Васильева, основанное на его новом суждении. Если отнести его к исповеданию христианской веры, то под ним подпишется любой христианин. «Если я буду утверждать, что этот NN есть зараз и человек и нечеловек, то я, конечно, нарушу закон противоречия, но если я буду всегда утверждать данное суждение, если я буду твердо стоять на своем, то я отнюдь не нарушу закона абсолютного различия истины и лжи»⁷.

Создавая новую логику, Н. А. Васильев делает два открытия, которые не были замечены им самим и до сих пор остаются непризнанными. Во-первых, в статье «О частных суждениях» он вместо логического квадрата формулирует треугольник противоположных суждений, и его акцидентальное суждение суть не что иное, как возрождение Аристотелева приводящего. Хотя Н. А. Васильев декларировал «преодоление Аристотелевой логики», на деле он боролся именно за верную логику Аристотеля против мертвой двухзначности классической логики, упрощенной стоиками. Во-вторых, открывая и обосновывая индифферентное суждение, автор, сам того не ведая, подводит солидную логическую базу под формальную теорию антиномии, потребность в которой так ощущали христианские философы, в том числе о. П. Флоренский.

Если Н. А. Васильев начинает рассматривать противоречие с критики логических законов, то о. П. Флоренский — с вопроса: «Как представляется Божественная Истина человеческому рассудку?», «Как возможно из *условного* материала человеческого ума

⁴ Васильев Н. А. Воображаемая логика. URL: <http://www.philosophy.ru/library/logic/vas/imlg.html> (дата обращения: 25.03.2010).

⁵ Бажанов В. А. Васильев и его «воображаемая» логика. — М., 2009. — С. 204–215.

⁶ Васильев Н. А. Логика и металогики. URL: http://www.philosophy.ru/library/katr/vas_meta.html#1 (дата обращения: 29.03.2010).

⁷ Там же.

построить безусловную формулу Истины Божественной?» Истина вбирает в себя всё многообразие жизни, она не боится возражений, потому что все возражения, а точнее их предел в виде отрицания, она уже включает в себя и сочетает с утверждениями. Истина есть полное противоречие, которое становится явным, как только мы начинаем высказывать истину словесно. «Впрочем, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. само-отрешение. Акт само-отрешения рассудка и есть высказывание антиномии»⁸. Итак, в онтологии о. П. Флоренского Истина есть первейшая антиномия познания и познание не антиномичное есть познание неполноценное.

Имея «на вооружении» только математический аппарат современной ему логики, о. П. Флоренский записал формулу имплицитно. Отсутствие содержательного следования с избытком покрывается догматической интуицией, не выходящей за границы истины. Полная формула антиномии о. П. Флоренского такова: «Если антитезис влечет за собою тезис, и, вместе с тем, тезис влечет антитезис, то совокупность тезиса и антитезиса, — если она не ложна, — есть антиномия»⁹. Другими словами, если из антитезиса следует тезис, а из тезиса следует антитезис, и при этом оба они *существуют* и оба они *истинны*, — то это есть антиномия. Разница в построении суждений Н. А. Васильева и о. П. Флоренского объясняется тем, что, говоря о тезисе и антитезисе (А есть не-А, не-А есть А), о. П. Флоренский говорит о них как о субъектах. Предикат его суждений — Истина — вынесен «за скобки» определения, он неизменяем и неотменяем.

Если Н. А. Васильев затрудняется с примерами для своего индифферентного суждения, делая акцент на строгом логическом выводе, то о. П. Флоренский, можно сказать, набрасывает лишь эскиз, хребет теории, тогда как примеров у него имеется в избытке: Бог-Троица, Халкидонский догмат, синергия, воля и предопределение, грех и благодать¹⁰. Логика «сорботничества» тварного и нетварного, духовный мир, дают многообразные антиномические объекты, в отличие от аналитической, «дробящей» логики.

В онтологии «Непостижимого» С. Л. Франка каждый слой бытия наделен своей логической сообразностью, ведущей к «постижению непостижимого», к познанию реальности. Все предметное утверждается на начале «либо одно, либо другое», на выборе между «одним» и «другим», на отвержении одного в пользу другого или предпочтении одного за счет другого, о чем исчерпывающе сказано у Аристотеля. Преодолевая предметную раздробленность, мы приходим к началам непредметной духовной природы через принцип «*И то и другое*», а к началам непостижимой Божественной природы — через еще более «интимный» принцип «*Ни то ни другое*». Наиболее полно и адекватно познание возможно лишь через совмещение двух последних принципов через преодоление отрицания¹¹. Эту антиномию антиномий С. Л. Франк полагает в основу онтологии и называет трансрациональным антиномическим монодуализмом, утверждая как вершину логического восхождения к «непостижимому»: «...логиче-

⁸ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двадцати письмах. — М., 2002. — С. 147.

⁹ Там же. С. 153.

¹⁰ Там же. С. 164–165.

¹¹ Франк С. Л. Непостижимое. — С. 68.

ски раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что одно не есть другое, и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте... только так можно выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности»¹².

Утверждения С. Л. Франка полностью созвучны традиционной богословской мысли, что является еще одним доказательством их адекватности. Дионисий Ареопажит: «В первопричине бытия нужно утверждать все, что где-либо утверждается в сущем и ему приписывается как качество — ибо она есть причина всего этого; и опять-таки все это надо отрицать в ней, в собственном смысле, потому что она возвышается над всем этим; и не надо думать, что здесь отрицания противоречат утверждениям, ибо первопричина, возвышаясь над всякими ограничениями, превосходит и все утверждения и отрицания» (Псевдо-Дионисий, 1046d–1048b). Преп. Максим Исповедник: «Надлежит знать... что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание Сверхсущего. И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он есть, имеет основание в Нем как Причине сущих, а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И наоборот, ни одно из этих суждений недействительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого»¹³.

Обзорность статьи не позволяет нам остановиться более подробно на онтологии логики, но сказанного достаточно, чтобы понять: философско-гносеологические возможности логики далеко не исчерпываются тем корпусом знания, который мы называем классической логикой. «Удивление — начало философии», — сказал Аристотель. И наше «удивление» логикой состоит в созерцании могучего и живого инструмента познания, «из бездны ничтожества в бездну великолепия могущего привести души ищущих». Из глубины античности мы слышим ироничный голос мудрого Сократа: «Я знаю, что я ничего не знаю», и на высотах философского духа спустя тысячелетия эту мудрость подтверждает антиномический монодуализм С. Л. Франка: ведающее неведение есть совершенная логическая форма познания. Разум, связанный рациональностью, не достигает непостижимого, но удерживает его отображение в форме антиномии. «Элемент неведения выражается в ней именно в антиномистическом содержании утверждения, элемент же ведения — в том, что это познание обладает все же формой суждения — именно формой двух противоречащих друг другу суждений»¹⁴. Истина «воцарилась» в невыразимой середине, в несказанном единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними. Познанная Истина остается непостижимой, как логически невыразимое единство познаний, которые в сфере отвлеченно-логического синтеза остаются безусловно несогласимыми, но созерцаемыми. С этой позиции логика становится неисчерпаемым логосом новых откровений реальности.

¹² Там же. С. 71.

¹³ Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/mistika/mistagogiya-all.shtml

¹⁴ Франк С. Л. Указ. соч. С. 69.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бажанов В. А. Васильев и его «воображаемая» логика. — М., 2009.
2. Бруснецов Н. П. Адекватность интеллекта и Гераклитово сосуществование противоположностей // Таврический вестник информатики и математики. — № 1. — Симферополь, 2008. — С. 97–100.
3. Бруснецов Н. П. Блуждание в трех соснах (Приключения диалектики в информатике) // «Программные системы и инструменты»: Труды ф-та ВМиК МГУ. — № 1. — М., 2000. — С. 13–23.
4. Васильев Н. А. Воображаемая логика. URL: <http://www.philosophy.ru/library/logic/vas/imlg.html>
5. Васильев Н. А. Логика и металогика. URL: http://www.philosophy.ru/library/katr/vas_meta.html#1
6. Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/mistika/mistagogiya-all.shtml
7. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 2002.
8. Франк С. Л. Непостижимое (онтологическое введение в философию религии). — М., 2000.

В. П. Визгин

РЕЗОНАНСНОЕ ДВИЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ: ДОСТОЕВСКИЙ — ИВАНОВ — МАРСЕЛЬ

Французский критик Шарль Дю Бос, друг Вяч. Иванова и Габриэля Марселя, назвал свое чтение «Переписки из двух углов» «внутренним событием, богатым резонансами» (письмо Вяч. Иванову от 11.07.1930). Плодотворно читается лишь то, что резонирует с читающим. Свидетельством тому двойной каскад чтений — Вяч. Иванов в своей книге «Достоевский: Трагедия — миф — мистика» (Tübingen, 1932) читает Достоевского, а его книгу читает французский философ Габриэль Марсель. В одной духовной волне сходятся три значимые в истории мировой культуры фигуры. В основании этой триады Достоевский, а в ее центре — Вяч. Иванов, реалистически-символическое прочтение которым русского писателя оказывается в высшей степени созвучным французскому философу, испытывавшему как раз в 30-е гг. XX в. влияние другого представителя русского Серебряного века, а именно Николая Бердяева, и незадолго до этого принявшему католицизм, что, в свою очередь, не могло не сблизить его с русским теоретиком символизма.

Внешняя история этой тройственной «встречи» (Достоевский — Вяч. Иванов — Габриэль Марсель) в основных чертах уже исследована¹. Поэтому ограничимся кратким воспроизведением исторической канвы схождения русского мыслителя и французского философа вокруг фигуры Достоевского.

Посредствующим каналом между Габриэлем Марселем и русской религиозной мыслью был, прежде всего, близкий друг французского философа Шарль Дю Бос, хотя, конечно, и не он один (здесь следует указать также на такие имена, как Раиса и Жак Маритен, Н. А. Бердяев, Д. С. Мирский и ряд других имен). Есть сведения, что именно от Мирского и Бердяева Дю Бос узнал о вышедшей в 1926 г. по-немецки книге

¹ Шишкин А. Французская культура и Вячеслав Иванов. — Париж: Ассоциация «Русский Институт в Париже», 2006. См. особенно с. 10–13; Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. — СПб., 2008. — С. 499–508, 510–522, 626–639. Хотя история этого сюжета в основном представляется известной, но все же никоим образом она не исчерпана. Многие документы разбросаны по архивам и ждут своих исследователей. Кроме того, недостает и обобщающих исторических работ по этой теме (мы имеем в виду тему диалога и резонанса, а шире — взаимодействия западной философии и русской). Предубеждений и голословных утверждений здесь более чем достаточно.

Вяч. Иванова и М. О. Гершензона «Переписка из двух углов»². Несомненно, что в конце 20-х гг. Марсель уже знает о Вяч. Иванове и его с Гершензоном диалоге, произведшем на него глубокое, неизгладимое годами впечатление. В 1931 г. он публикует короткую рецензию на «Переписку» в журнале «Новое литературное обозрение» (*La Nouvelle Revue Française — NRF*), в котором и был впервые, стараниями Елены Извольской и Шарля Дю Боса, опубликован ее французский перевод. В конце 1931 г. появляется предисловие Марселя к отдельному французскому изданию «Переписки», уже развернуто раскрывающее его восприятие этого знаменательного культурного события послевоенной Европы.

Эпизод с «Перепиской», однако, был только прамбулой к той тройной встрече, которая составляет предмет нашего анализа. После французского издания «Переписки» встал вопрос о переводе и издании работ Вяч. Иванова о Достоевском. В послевоенные годы русский писатель становится особенно притягательным для западного сознания. Европейский читатель узнавал о русском писателе как глубоком мыслителе прежде всего из книг Мережковского. В 20-е гг. в немецких и французских переводах выходят и работы Льва Шестова о нем, в которых он сопоставляется с Ницше, высоко ценившим Достоевского как замечательного «психолога». Кстати, воздействия на европейское сознание Ницше и Достоевского во многом идут параллельно, что видно, например, по творчеству Альбера Камю. Поэтому неудивительно, что возникла идея издать единой книгой работы о Достоевском, написанные Вяч. Ивановым до эмиграции. Издание было осуществлено усилиями Е. Д. Шора, перевод был сделан Александром Креслингом, книга вышла по-немецки в тюбингенском издательстве Пауля Зибекка (*J. C. V. Mohr — Paul Siebeck*) в 1932 г. Во Франции же издательство «Галлимар» отказалось от этого проекта из-за финансовых трудностей. Рукопись тогда перешла в издательство «Плон», с которым в качестве рецензента сотрудничал Марсель. Андреа Каффи, важная фигура в «группе поддержки» русского теоретика символизма в Европе, в письме от 3 декабря 1932 г. сообщает Вяч. Иванову, что «представляет ее влиятельный в названном издательстве *Gabriel Marcel*, и он считает, что дело устроится. Он же, по-видимому, будет заведовать (редактировать) переводом»³. Из-за финансового кризиса издательство «Плон» также отказывается от этой публикации. Но зато в Италии в январе 1934 г. вышел специальный выпуск журнала «*Il Convegno*»⁴, в котором был опубликован параграф из книги Иванова о Достоевском («Мятеж против матери-земли: анализ романа Достоевского “Преступление и наказание”») в одном блоке с эссе Габриэля Марселя «Интерпретация творчества Достоевского Вячеславом Ивановым». Эта работа французского философа явилась вторым актом его диалога с русским мыслителем. Мы не можем с полной уверенностью считать, что в ее основу, «как следует думать, было положено предисловие, которое Габриэль Марсель написал для несостоявшегося французского издания книги Вяч. Иванова о Достоевском», как полагает Андрей Шишкин, который, однако, тут же высказывает и другое суждение («...впрочем, не исключено, что его основой могла быть и издательская рецензия»)⁵. Вполне могло быть или то или другое, или же просто Марсель и без этого вполне был

² Шишкин А. Указ. соч. С. 11.

³ Цит. по: Шишкин А. Указ. соч. С. 12.

⁴ Это итальянское слово означает «схождение», «встречу». Название журнала в контексте нашего сюжета приобретает символическое звучание.

⁵ Шишкин А. Указ. соч. С. 12.

готов к написанию такой работы. Ведь по свидетельству Дю Боса, содержащемуся в его письме Вяч. Иванову, Марсель является «восхищенным и вполне понимающим суть дела почитателем “Переписки” (*admirateur passionné et tout compréhensive de la Correspondance*)».⁶ На наш взгляд, нам здесь не хватает документальных данных для проверки весьма правдоподобных версий, выдвинутых Шишкиным. В том, что Марсель был самой подходящей фигурой для презентации книги Вяч. Иванова во Франции, сомневаться не приходится. Переписка Марселя с Бердяевым, недавно опубликованная нами, подтверждает это. К указанным материалам следует присоединить и письма Дю Боса Бердяеву, хранящиеся в РГАЛИ. 22 ноября 1933 г. он пишет Бердяеву: «Наш друг Габриэль Марсель, конечно же, наверное, написал вам, с каким интересом и восхищением он ее прочел этим летом»⁷ (имеется в виду французский перевод книги Бердяева «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства», изданной под названием «*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*» (Éd. «Je sers». Paris, 1933). Нам важно, что эта книга Бердяева упомянута Марселем в его эссе о толковании творчества Достоевского Вяч. Ивановым. Говоря о том, «что религиозная истина не является принудительной, если только она не вырождается в абстрактный принцип»⁸, он обращает внимание читателя на то, что «здесь мы оказываемся вблизи философии Николая Бердяева, как она, например, была сформулирована в его работе “Дух и свобода”». Имя Бердяева здесь упомянуто совсем не всуе — ведь несколькими годами раньше Марсель был восхищен его книгой как раз о Достоевском, которую он активно поддерживал в издательском мире Франции. «Я прочитал вашу книгу, — пишет он Бердяеву в письме от 24 ноября 1928 г., — представляющуюся мне замечательной и способной найти здесь, у нас, широкую читательскую аудиторию. Я сказал сегодня об этом в издательстве “Плон” и собираюсь попросить моего друга госпожу Жюльен Кэн передать господину Бурделю сделанный ею перевод главы о любви из этой книги»⁹. Книга Бердяева о Достоевском была в конце концов издана не в издательстве «Плон», а в издательстве «Сен-Мишель» (1929) и стала широко известной во Франции. Вышло ее пять переизданий. А в 1946 г. она вышла в новом переводе. Можно сказать, что Мережковский и Бердяев в первую очередь влияли на понимание французским читателем мировоззрения Достоевского¹⁰. Ведь работа Вяч. Иванова,

⁶ Русско-итальянский архив. III. — Salerno, 2001. — P. 508. Цит. по: Шишкин А. Указ. соч. С. 19.

⁷ РГАЛИ. Ф. 1496. Ед. хр. 337.

⁸ Marcel G. L'interpretazione dell'opera di Dostoievski secondo Venceslao Ivanov // Il Convegno. Rivista di letteratura e di arti. — N 8–12, 25 Dicembre 1933–25 — Gennaio 1934. Anno XIV–XV. — P. 277.

⁹ Перевод наш. Письма Марселю Бердяеву, оригиналы которых хранятся в РГАЛИ, полностью, но без комментариев и выверенной датировки опубликованы по-французски с нашим предисловием (Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2007. — N 17. — P. 45–65). Здесь же опубликованы и два письма Бердяева Марселю, обнаруженные нами в парижских архивах. Вместе с 6 из 25 писем Марселя Бердяеву они изданы в нашем переводе в приложении к книге о философии Г. Марселя (Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя. — С. 688–695). Полный перевод с комментариями и выверенной датировкой готовится к изданию.

¹⁰ Эта книга, хотя и она и ее автор резко расходятся с написанным русским поэтом-символистом о великом писателе и с ним самим, во многом тем не менее созвучна книге Вяч. Иванова о Достоевском. Два момента по крайней мере на это ясно указывают. Во-первых, как и Иванов, Бердяев исследует «пневматологию» русского писателя, а во-вторых, подобно ему считает романы великого писателя «трагедиями, но трагедиями особого рода» (Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — М., 2001. — С. 13).

опубликованная по-немецки, была известна во Франции только небольшому кругу интеллектуалов. Помимо Марселя в него входили Маритен, Дю Бос, Франсуа Мориак и некоторые другие деятели культуры, составлявшие своего рода группу поддержки Бердяева и Иванова во Франции.

«Вяч. Иванов сказал два слова о романе Достоевского: *ты еси*. А Бахтин подхватил это слово и развернул в свою известную нам картину. Слово это есть молитвенный текст и это идея о Боге и о человеке вместе»¹¹.

Подставьте на место упомянутого здесь Бочаровым Бахтина Марселя, и вы получите сжато выраженную смысловую суть этого двойного чтения Достоевского. В эссе Марселя мы обнаруживаем четырехчастную структуру: его автор анализирует интересубъективную *персонологию* Достоевского, его радикальную *христологию*, *демонологию* и *агиологию*. Все эти темы тесно взаимосвязаны. Каждый из резонирующих здесь друг с другом мыслителей в своем творчестве представляет их в собственном ключе, но в духе их явного консонанса. В результате послание великого писателя, проходя сквозь призму его восприятия русским мыслителем Серебряного века, вносит свой ощутимый вклад в движение европейской мысли.

Рассмотрим теперь это событие двойного каскада чтений более пристально как явление культурного кроссинга и диалога, представшего для нас под теоретическим именем резонанса. Тройной резонанс (Достоевский — Вяч. Иванов — Марсель) оказывается интерференционной волной в пространстве-времени культуры, передающей стартовый импульс и трансформирующий его одновременно. Вот как Марсель характеризует чтение Достоевского русским поэтом-символистом. Нужно вникнуть, говорит французский философ, «в те чудесные пассажи (*mirabili parafrasi*), посвященные великим творениям Достоевского — его «Бесам», «Идиоту», «Преступлению и наказанию», «Братьям Карамазовым». Такие комментарии выступают *настоящими творческими свершениями, развиваемыми, однако, по той же самой направляющей оси (sullo stesso asse)*, так сказать, вдоль линии повествования этих неисчерпаемых творений»¹². Вот мы и зафиксировали эффект настоящего резонанса — мысль читателя (здесь — Вяч. Иванова) движется по уже созданной Достоевским идейно-художественной оси, но движется творчески, раскрывая за событием творчества Достоевского его внутреннее структурированное единство. При этом он не претендует на разгадку творческой личности писателя (он для него — «неразгаданный сам, а нас разгадавший»). Работа читателя-комментатора в лице Вяч. Иванова с творениями Достоевского — это оригинальное творчество, а не позитивистское, пассивное и «объективное», их «отражение». В самом начале своего эссе французский философ подчеркивает, что русский поэт не встраивает свой анализ в русло современного литературоведения как научной дисциплины. Он не задается целью психологически, через данные биографии, или психоаналитически или другими, принятыми в науке, средствами истолковать творчество русского писателя. Нет, он движется по линии внутреннего с ним резонанса — схождения в основных импульсах, в самих стимулах созидания и мышления¹³. Достоевский со всем его наследием для Иванова не дисциплинарный научный «объ-

¹¹ Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. — М., 2007. — С. 626.

¹² Marcel G. L'interpretazione della opera di Dostoievski. — P. 277–278. (Курсив мой. — В. В.)

¹³ Духовная встреча и стимулируемое ею творчество ускользают от детерминации законами общества и природы. В событиях резонанса перед нами жизнь свободы, преодолевающей своеволие в становящейся соборности, называемой Марселем братством.

ект», для описания и познания которого существуют наукой апробированные методы и приемы. Нет, для него мир Достоевского — это окно в его собственный внутренний мир и в высшую метафизическую реальность. Он сам может раскрыть себя себе самому (и своим читателям) лишь в таком резонансом простимулированном, синергично обеспеченном творчестве. Можно сказать поэтому, что резонанс как способ жизни культуры — это ведущее к сотворчеству событие узнавания себя в другом, пробуждающее такое самопознание, которое оказывается значимым для всех.

Христоцентрический реализм Достоевского выступает глубокой духовной осью и для Вяч. Иванова. Но в то время как автор «Бесов» и «Братьев Карамазовых» в своих романах-трагедиях создает художественные системы образов, русский поэт и мыслитель на этой же самой оси воздвигает свою метафизическую эссеистику. Неслучайно Марсель, читая книгу Вяч. Иванова, останавливает свое внимание на мифологической и мифопоэтической проекции творчества Достоевского. Ведь Вяч. Иванов не только теоретик мифологии, но и практикующий мифотворец. Здесь он напрямую и глубоким образом сходится с автором «Бесов», мифологическая ткань которых очевидным образом задана уже самим названием этого романа. Поэтому в данном отношении резонанс Иванова с Достоевским был максимально глубоким. И Марсель уловил в этой части триптиха Вяч. Иванова (трагедия — миф — мистика) наибольшую его творческую оригинальность. Мифологический подтекст романов Достоевского в интерпретации его русским символистом составил центр марселевского анализа ивановского толкования творчества русского писателя.

Позволю себе небольшое отступление, своего рода лирический зигзаг. Сегодня мы живем в мире так, как если бы Бог был президентом Академии наук, а мы — его сотрудниками, озабоченными только одним — как бы нам отчитаться перед высоким начальством печатными листами своих научных работ. Мы боимся, что этих листов будет мало, — и гоним своего научного коня почему зря, выпуская книгу за книгой, статью за статьей. Но наши мысли тонут, не успев родиться, в бесконечных наукообразных словесах. Мы забыли не только «бытие» (Хайдеггер) и «душу» (Розанов) — мы забыли о художественном и лично-опытном начале самой мысли как таковой. Ведь только кратко и ясно выраженная, самородно выношенная мысль сильна и, мыслью действительно являясь, способна действовать в мире, изменяя его к лучшему. Научные же диссертации в большинстве своем ни на что другое, кроме удостоверения в нашей научной состоятельности и праве на зарплату, претендовать не могут. Зачем я об этом вдруг заговорил? Да потому, что мы пишем без всплеск *резонанса* в нашей душе! Мы откликаемся на мир и на то, что или, скорее, кто стоит «за его спиной», не в сердечном резонансе, не на волне вдохновения, или даже только увлечения, а просто тянем научную «обязаловку» для призрачного самоутверждения.

Поясню понятие резонанса, как я его понимаю. Творчество — любое — немислимо без «зацеплений». «Шестеренки» нашего ума (души, всей личности) способны «сцепляться» с «шестеренками» другой личности, вызывая небывалые в ней движения. Мы об этом интуитивно знаем и полусознательно ищем таких «зацеплений», полученный импульс от которых был бы продуктивен. Не все «зацепления» стимулируют творчество, но те, что ему действительно способствуют, мы называем «резонансами». Вот их самая грубая механическая модель. Для ее уточнения обратимся к метафоре волны.

Волны стимулирующих узнаваний восходят в своем пределе к Божественному первоисточнику. Мы же в нашем культурном сознании стоим перед ограниченной представленностью таких волн. Прежде всего я имею в виду ограниченный по персо-

налиям характер этих волн в воспринимающем их сознании, которое их улавливает и на них откликается. Стержнем узнавания является отношение личности к Целому — религиозная вера (или неверие как крайний случай такого отношения). Но и внутри самой веры важна ее тональность. Павел Евдокимов верно, на наш взгляд, заметил, что Достоевского привлекало «христианство необъятное, наполненное надеждой и благодатью, внутренне открытое веянию Святого Духа»¹⁴. Такой же тип христианства привлекал и Вяч. Иванова и Марселя. В марселевском метафизическом словаре именно слова «надежда» и «благодать» выступают предельными и ключевыми понятиями философской мысли. Кстати, мир Достоевского, пронизанный внутренним метафизическим драматизмом, был особенно близок французскому философу как человеку, наделенному даром драматурга. В недостатке чувствительности к драматическому измерению человеческого существования он упрекал самого, быть может, значимого для него французского мыслителя — Бергсона. В этой критике автора «Творческой эволюции» уже звучит предвосхищение ноты резонанса Марселя с Достоевском: ведь о нем меньше, чем о ком-то другом, можно сказать как о писателе, которому этого чувства недостает.

Нет лучшего материала для феноменологического исследования резонанса между творческими личностями, чем их переписка и мемуары. Даже беглый просмотр переписки Марселя, Бердяева, Вяч. Иванова, Дю Боса позволяет нам очертить явление резонанса, рассматривая его как своего рода *базовую структуру творимой культуры* (*cultura culturans*). Смысловое поле этого явления мы очерчиваем, фиксируя кластер его понятий-спутников, таких как *диалог, встреча, духовная связь, внутреннее событие, перекличка, созвучие*. 11 июля 1930 г. Дю Бос пишет русскому поэту: «Чтение “Переписки” в эти последние месяцы составило внутреннее событие, наиболее памятное и богатое резонансами; пожалуй, точнее будет употребить здесь термин созвучия (*consonances*)»¹⁵.

Достоевский пробудил русскую религиозную мысль XX в. Мы имеем в виду прежде всего В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, а также Вяч. Иванова, называвшего себя «верным учеником» великого писателя (хотя и добавлявшего при этом, что не все положения его Символа веры он принимает). И это действительно так. Читая его книгу о Достоевском, поражаешься не только тем, насколько точно и глубоко в ней выражено миросозерцание писателя, но еще и тем, насколько оно органически претворено им в собственную мысль о Боге, человеке, культуре. Медленно двигаясь по этим словно вытесанным на камне письмам, начертанным уже, можно сказать, старым человеком (Вяч. Иванову 67 лет, когда он правит свой текст о Достоевском, обрабатывая его, добавляя новые слова в написанное им в зрелые годы), мы видим, что вот здесь реконструкция мысли Достоевского, а рядом уже его собственная мысль. Так, например, концепция культуры как Люциферова предприятия — это он сам (хотя Достоевский фактически ее предвосхищает, не формулируя при этом теоретически). Достоевского в его творчестве вел его уникальный опыт, в котором сквозь люциферические усилия самоутверждающейся самости проглядывали не только подполья и болотные топи Аримана, но и звездный свет Божественного Присутствия. Его музу направляли его

¹⁴ Цит. по: Сальвестрони С. Библиейские и святоотеческие источники романов Достоевского. — СПб., 2001. — С. 100.

¹⁵ Русско-итальянский архив III. — Salerno, 2001. — P. 502. Цит. по: Шишкин А. Указ. соч. С. 11.

духовные видения («непостижные уму»), его художественный гений. Ученым мифологом и философом-метафизиком он не был («Шваховат я в философии, — говаривал он, но тут же добавлял: — ...но не в любви к ней»)¹⁶. А в личности Вяч. Иванова мы встречаемся уже не только с художником слова, но еще и с ученым (выдающийся ученик Моммзена). И это вносит компоненту творческого вклада в принимаемое им с таким священным трепетом наследие русского романиста.

Однажды, ранней осенью 1899 г., Вяч. Иванов должен был встретиться с Вл. Соловьевым. Но случилось так, что он не на той станции сошел — рассеянность ученого и поэта — и на встречу опоздал. В физическом плане бытия свидание это не состоялось. Но духовная встреча-диалог как раз состоялась (об этом типе диалога нам уже приходилось говорить)¹⁷. Подобного рода диалог ведет Вяч. Иванов и с Достоевским. Физического разговора с ним у него быть не могло. Но зато какой великолепный метафизический разговор разворачивается на страницах его книги о нем!

Резонанс в упрощающем его представлении — это сходство. Какое сходство, какой общий знаменатель между Достоевским и Марселем прежде всего бросается в глаза? Драма человеческого удела в самом бытии человека, которое им скорее выискуется, чем выступает как нечто уже присущее ему от природного рождения. Вот как об этой общности говорит Мари-Мадлен Дави: «Персонажи Марселя, как и Достоевского, испытывают ностальгию по совершенству и святости. Эта ностальгия обусловлена близостью русской мысли миру веры. Лишь благодаря наличию религиозной веры становится возможным проследить сближения между персонажами Марселя и героями Достоевского»¹⁸. Если русская мысль действительно близка миру религиозной веры, то о современной западной мысли, к традиции которой принадлежит Марсель, сказать так мы не можем. Откуда же тогда сходство? А оно оттого, как и говорит мадемуазель Дави, что оба мыслителя были христиански верующими людьми. Но этого мало. Марсель был не просто рядовым католическим интеллектуалом. Нет, он еще был поразительно близок к русскому — к православному, точнее сказать, — типу веры и духовной культуры. «Его мысль, — справедливо замечает хорошо знавшая французского философа Мари-Мадлен Дави, — более близка греческим отцам Церкви, чем латинским, и его христианство не является христианством страдания. Можно было бы подумать, что он в большей степени является православным, чем католиком, но это не так, так как мы знаем, что настоящий католицизм никогда не порывал своей связи с Христом побеждающим, Христом Пасхи, которую готовит Крестная мука»¹⁹. Драматургический дар и открытость к миру православной культурной традиции, безусловно, создают основу для возможного резонанса между русским писателем и французским философом. К этому надо добавить, что их духовной встрече способствовали такие благодатные для этого посредники, как, с русской стороны, Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов, а также мыслители, оказавшиеся в эмиграции (Н. А. Бердяев, Л. Шестов, Г. Флоровский), так и, с французской стороны, некоторые друзья Марселя, как, например, Шарль Дю Бос, с которым они вместе ездили в Павию к Вяч. Иванову. Русского языка Марсель не знал, о чем жалел. Поэтому доступ к русской

¹⁶ Достоевский Ф. М. Письма // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — Кн. 1. — Л., 1986. — С. 125.

¹⁷ Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя. — С. 636–637.

¹⁸ Davy M.-M. Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel. — Paris, 1959. — P. 91.

¹⁹ Ibid. P. 54.

литературе и философии для него был открыт прежде всего через посредство русской музыкальной культуры, которую он хорошо знал (общение с Борисом Шлецером, его рассказы о Стравинском, а главное — увлечение музыкой Мусоргского). Косвенно, но совершенно прозрачно о значении для него встречи с творчеством Достоевского Марсель свидетельствует в последние годы своей жизни: «Не знающий русского языка и вообще каких-то славянских языков, я чувствую себя все более и более увлекаемым этим миром Востока, открывшимся мне вот уже полвека назад в творчестве великих романистов и еще более непосредственно в творчестве Мусоргского»²⁰. Мусоргский здесь выделен и поставлен на первое место в качестве проводников Марселя, вводящих его в русскую культуру. Это нас не должно удивлять во французском философе, всегда подчеркивавшем первостепенную для него значимость мира музыки, который для него был своим.

Двадцатые годы — время увлечения Марселя творчеством Достоевского. В эти годы он несколько отходит от активности профессионального философа, становясь литературным и театральным критиком, сотрудничая с различными журналами и издательствами. На сцене ставятся его пьесы. Это период дружбы с Дю Босом, знакомства с Бердяевым, ставшего почти дружбой. Кстати, в конце 20-х гг., как мы сказали, он с увлечением читает книгу Бердяева о Достоевском. В марте 1929 г. он принимает крещение, присоединяясь к католической Церкви вслед за Шарлем Дю Босом и по призыву Франсуа Мориака. Вот та атмосфера, в которой французский философ с увлечением прочитывает сначала «Переписку из двух углов», а потом и немецкую книгу Иванова о Достоевском. На «Переписку», как мы уже говорили, он откликается сначала рецензией в журнале, а затем предисловием к ее книжному изданию. И характерно, что из двух позиций собеседующих в «Переписке» мыслителей ему оказывается более близкой позиция как раз Вяч. Иванова, а не его оппонента. С годами этот выбор в нем только еще больше укрепляется, свидетельством чему служит его поздняя книга «Упадок мудрости», в которой он снова возвращается к спору, представленному в «Переписке», и разъясняет свою позицию, близкую к концепции Иванова, о значимости для судьбы человека в современном мире «духовного наследия» (*héritage spirituel*)²¹.

Марсель обращается к Достоевскому и в поздний период. Так, например, в своем выступлении на Философском конгрессе в 1968 г. он вспоминает Достоевского, тема которого о всечеловеческом братстве была ему в высшей степени близка: «Воле к унижению человека следует противопоставить не абстрактный эгалитаризм, как это видели русские, прежде всего Достоевский. Ведь подобный эгалитаризм основан на мстительных чувствах и способен повсюду порождать насилие. Воле к унижению человека нужно противопоставить конкретный опыт братства, который в противовес тому, к чему приводят абстрактные стереотипы, разворачивается в совершенно ином измерении. Равенство эгоцентрично: я претендую на то, чтобы быть равным другому. Братство же, напротив, гетероцентрично: я приветствую тебя как моего брата, но при этом не только признаю тебя как отличного от меня, но и могу радоваться твоему превосходству <...> эгалитарный дух тем самым больше не властен надо мной»²².

²⁰ Marcel G. *En chemin — en quel éveil?* — Paris, 1971. — P. 254.

²¹ Marcel G. *Le déclin de la sagesse.* — Paris, 1954. — P. 64.

²² Марсель Г. Философское завещание // Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. — М., 2007. — С. 307. Мы слегка изменили наш перевод, опубликованный в указанном издании.

Скрещение трех лиц в единой волне высвобождающе связывающего их резонанса я хочу пояснить на сюжете онтологически подкрепляющего человека общения с близким ему умершим человеком. Культ умерших делает их по праву живыми умершими. Таков незабвенный Илюша, соединивший сердца своих юных друзей в настоящее духовное единение. «Общение с ушедшими, — говорит Вяч. Иванов, — существенно обуславливает мистическую жизнь христианской общины». Но как же весь этот духовный опыт, столь пронзительно воссозданный русским писателем в финале его гениального творения, близок всем трем участникам диалога! Достоевский метафизически глубоко пережил не только смерть брата, но и самого себя в своем сознании приговоренного к высшей мере. Вяч. Иванов мистически бездонно прочувствовал уход в вечную память Лидии Зиновьевой-Аннибал, его супруги. Для Габриэля Марселя ранний уход из земной жизни его матери отозвался в его детской душе стремлением к «касаниям мирам иным». Вяч. Иванов точно определяет содержание энергии этого резонанса — во всех трех случаях мы имеем дело с «направительным участием великих отошедших в жизни живущего»²³. Резонанс обеспечивается подобием в базовой структуре духовного опыта вступающих в него личностей. Узнавание, неотделимое от резонанса и диалога, происходит на духовной глубине-высоте. Здесь мы если и не в сердцевине самой святости, то уж точно в преддверии святости, каковую живые умершие воплощают совершенно конкретным образом. Вся эта тема духовного единения вокруг живого умершего у Вяч. Иванова претворяется в его религиозную философию соборности, точнее, в его мистическую экклезиологию культуры. У французского же философа она получает свое обоснование в отсылающем к богословию символическом концепте мистического Тела (*le Corps mystique*)²⁴ и в тезисе о святости как «введении в онтологию». Духовно-художественное прозрение Достоевского, таким образом, оказывается творчески заряженным посланием, волной резонанса живущим во времени культуры на грани ее христианского оцерковления изнутри ее самой. Только по-братски затронутые души творчески откликаются на услышанный ими зов. Это и происходит в событиях резонанса.

В Достоевском как тайновидце духа, предельно глубоко проникшем в его «подполья», но потому и зорче других увидевшем самые яркие звезды, не смолкая звучал шиллеровский призыв *sursum corda*²⁵. Тональность этого призыва, словесно обозначаемая Марселем как просто *sursum*²⁶, пронизывает и его личность и творчество. Мы таким образом констатируем таинственное схождение духовных глубин русского писателя и французского философа. При этом важно, что стремление ввысь, эта «шиллеров-

²³ Иванов Вяч. Собр. соч. — Т. 4. — Брюссель, 1986. — С. 584.

²⁴ «Для меня это понятие, — говорит Марсель, — неким образом является предельным понятием, и я не думаю, что оно может быть превзойдено» (*Entretiens autour de Gabriel Marcel. — Neuchâtel, 1976. — P. 180*). Это было сказано в дискуссии после доклада Рене Пуарье «Проблема бессмертия и мысль Габриэля Марселя». В философской дискуссии это понятие было введено Марселем при его попытке обозначить «структуру иного мира», того мира, к которому человек может «приближаться» в поиске Божественного Света и который, по сути дела, представляет собой «град Божий» (по слову Августина).

²⁵ «Выше сердца!» (Иванов Вяч. Собр. соч. — Т. 4. — С. 407). На этот призыв Вяч. Иванов обращает внимание в своей статье из сборника «Борозды и межи» (1916), которая, за исключением отдельных фраз, не вошла в его немецкую книгу о Достоевском. Поэтому Марсель не мог знать этих слов Вяч. Иванова, сказанных им о русском писателе.

²⁶ Ввысь, вверх (*лат.*). Здесь: «стремление ввысь».

щина» Достоевского, в молодости приведшая его к фурьеризму и на эшафот, изначально была способна к просветлению своего люциферического ядра христианским светом. Пережитое им на эшафоте и затем на каторге довершило эту метаморфозу так, что в период написания его финального шедевра шиллеровская пассионарность превратилась в проект миссии инока-в-миру, представленного фигурой Алеши Карамазова. Создавая этот образ, Достоевский ставил задачу внутренней христианизации люциферически ориентированной секуляризованной культуры (Алеша должен идти в университет, оплот всей этой культуры). «Незримые лучи тайно действующей Фиваиды», как говорит Вяч. Иванов, должны просветлить Люцифером пронизанную культуру. И это возможно в той мере, в какой основные культурные формы («формы творчества и познания», как их обозначает Вяч. Иванов) способны вместить в себя «начало Христово». Творчество Габриэля Марселя, по сути дела, выполняет ту же самую миссию, ту же, если говорить скромно-технологически, функцию. Недаром французский философ заканчивает свое эссе обращением именно к фигуре Алеши и к тому воплощению христианской соборности, которую Достоевский представил в кружке молодых друзей Илюши.

И последнее. Соборное единение, по мысли Достоевского, — это гармонический братский строй бытия. По «признаку своего внутреннего строя эта соборность может быть определена, — уточняет Вяч. Иванов, — как *агиократия*»²⁷. От агиократии он переходит к свободной теократии, и здесь завершая свою книгу, естественным образом обращается от фигуры романиста к его молодому другу, «великому Владимиру Соловьеву», с которым писатель вместе паломничал, ездил к старцам и «изучал идеалы русской мистики и аскезы». Финал его книги не мог не войти глубоко в душу французского философа. Мы об этом знаем не просто потому, что в своем эссе, ей посвященном, он немалое место уделил последним страницам гениального романа. Мы знаем об этом и благодаря одному поразившему меня факту. У Габриэля Марселя был близкий друг, можно сказать настоящий его «конфидент» и даже «духовник», о. Гастон Фессар, с которым он вел доверительную переписку в течение многих лет. В самые мрачные годы оккупации, когда Европа уже теряла надежду на освобождение, в зимой 1943 г. по лондонскому радио она услышала о невероятной победе Красной армии под Сталинградом. Марсель, сообщая эту светлую новость своему другу, шифрует ее именем *Соловьева*²⁸. Паролем надежды звучит имя русского мыслителя в послании французского философа²⁹. Да, письма в годы оккупации перлюстрировались. Но ка-

²⁷ Иванов Вяч. Собр. соч. — Т. 4. — С. 587–588.

²⁸ Gabriel Marcel — Gaston Fessard. Correspondance (1934–1971) présentée et annotée par Henri de Lubac, Marie Rugier et Michel Sales. Introduction par X. Tillet. — Paris, 1985. — P. 298. «Новости от Соловьева (les nouvelles de Soloviev), — пишет Габриэль Марсель своему другу, — чрезвычайно хорошие, но дату выздоровления еще нельзя предвидеть». Комментаторы разъясняют: «Это выражение, по-видимому, означает новости о войне в России». Но они ничего не говорят, кто же этот шифрующий имя России Соловьев. Учитывая богословско-философский характер этой переписки и отдавая себе отчет в значимости для ее авторов фигуры русского религиозного мыслителя, нетрудно догадаться, какого же именно Соловьева Марсель имеет в виду.

²⁹ «Переключка» Марселя с Вл. Соловьевым ждет своего исследователя. Отметим только один момент их схождения. «По Соловьеву, — пишет его верный ученик, — индивидуальный страх смерти есть малодушие и безумие, но непримиренность с фактом смерти отцов и любимых близких и грядущих в мир потомков наших есть благородный и нравственно обязательный стимул всего нашего жизненного делания» (Иванов Вяч. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов. В. Родное

ков же шифр, замещающий имя России и той незабвенной победы, что переломила ход Великой войны! Символы никогда не бывают случайными. И то, что знаком грядущего освобождения стало для западных европейцев имя русского религиозного философа, друга Достоевского и учителя Вячеслава Иванова, само по себе символично. Этот факт говорит нам о том, что святая Русь с ее великими духовными достижениями и проектами жива и ведет люциферическую секулярную культуру, в том числе западную, к просвещающему и испугающему ее Христову свету.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — М., 2001.
2. Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. — М., 2007.
3. Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. — СПб., 2008.
4. Достоевский Ф. М. Письма // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — Кн. 1. — Л., 1986.
5. Иванов Вяч. Собр. соч. — Т. 4. — Брюссель, 1986.
6. Иванов. В. Родное и вселенское. — М., 1994.
7. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. — М., 2007.
8. Сальвестрони С. Библиейские и святоотеческие источники романов Достоевского. — СПб., 2001.
9. Шишкин А. Французская культура и Вячеслав Иванов. — Париж: Ассоциация «Русский Институт в Париже», 2006.
10. Davy M.-M. Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel. — Paris, 1959. Entretiens autour de Gabriel Marcel. — Neuchâtel, 1976.
11. Marcel G. Le déclin de la sagesse. — Paris, 1954. Marcel G. En chemin — en quel éveil? — Paris, 1971.
12. Marcel G. L'interpretazione dell'opera di Dostoievski secondo Venceslao Ivanov // Il Convegno. Rivista di letteratura e di arti. — N 8–12, 25 Dicembre 1933–25 — Gennaio 1934. Anno XIV–XV.
13. Gabriel Marcel — Gaston Fessard. Correspondance (1934–1971) présentée et annotée par Henri de Lubac, Marie Rugier et Michel Sales. Introduction par X. Tillette. — Paris, 1985.

и вселенское. — М., 1994. — С. 343). Под этими словами подписался бы с полным на то основанием и Габриэль Марсель.

А. В. Соболев

К ВОПРОСУ О ЕДИНСТВЕ ФИЛОСОФИЧНОСТИ И ХУДОЖЕСТВА*

В одном из своих последних телевыступлений Ростислав Ростропович поделился со зрителями впечатлением от разговора с английским композитором Бенджамином Бриттеном. Тот ему признался, что хотя, конечно, видит громадность масштаба Бетховена, но для него лично скорее Шуберт является источником вдохновения, тогда как Бетховен затрагивает гораздо меньше струн его души. И Ростропович по этому поводу замечает, что в этом как раз и заключается различие между композиторским и исполнительским восприятием музыки. Мы, исполнители, поясняет он, уподобляемся проституткам в желании «отдаться» каждому исполняемому нами композитору, заставляя себя даже как-то влюбиться в него. Композитор же стремится всячески сохранить в себе сердечную избирательность, и если уж он в кого-то влюбляется, то этот роман неизменно оказывается плодотворным.

Разумеется, в отношении самого себя Ростропович явно преувеличил опасность исполнительской всеядности, но сама по себе проблема здесь, конечно, существует. И его предостережение можно с полным правом переадресовать и историкам философии. Историк также оказывается перед указанной опасностью. Если он будет неразборчив и будет стараться любой ценой сохранить научную объективность, то он может утратить собственную творческую индивидуальность, хотя зачатки таковой в нем, возможно, когда-то имелись. А вместе с этим он утратит способность восприятия самой сути философичности, а значит, дисквалифицируется и как историк.

Поскольку мы с Виктором Павловичем принадлежим к выходцам из естественно-научной среды, постольку мы особенно остро осознаем указанную опасность обезличивания. Попробую пояснить свою мысль с помощью такой геометрической фигуры, как петля Мебиуса. Эта петля обладает удивительным свойством. Любая, скажем, бумажная лента имеет две стороны, а петля Мебиуса является как бы односторонней. Если не отрывая карандаша мы будем двигаться вдоль этой кругообразной ленты, то мы, очертив полный круг, вернемся в ту же точку, с которой мы начали движение, но наш карандаш окажется на противоположной стороне, как бы вниз головой. А если мы продолжим движение, то, описав еще один круг, мы вновь придем в ту же точку,

* Выступление на творческом вечере В. П. Визгина в доме Лосева 16 ноября 2010 г.

но карандаш восстановит первоначальное положение. Мы ни разу не отрывали карандаша от поверхности, но наша линия прошла по обеим сторонам поверхности. Пример петли Мебиуса хорошо иллюстрирует человеческую способность видеть мир к одновременно и извне и изнутри. Дети и художники этой способностью обладают в очень высокой степени. Но вот ребенок идет в школу, и из него одиннадцать лет выбивают эту художническую дурь и превращают его в крутого позитивиста. В университете же, особенно на естественных, но не только на естественных факультетах, эта обработка успешно завершается. Студент научается смотреть на мир только извне, видеть в мире только вещеподобие. А поскольку подобное познается подобным, то он ради успехов в познании научается и сам притворяться вещью. И наконец, маска прирастает к его лицу, и он сам становится вещеподобным, почти безликим.

Если студент, на свою беду, вдруг почувствует философское призвание, то он обязан будет проделать мучительный путь в обратном направлении, чтобы вернуть себе детскую непосредственность восприятия и хоть в какой-то мере возродить в себе художническую способность видеть мир одновременно и извне и изнутри. Если же он не совершит этот подвиг, то из него получится такой же философ, как, извините, из дерьма пуля.

То, что Виктор Павлович все же вернулся в нормальное человеческое состояние, это особенно хорошо видно на примере его работ о Габриеле Марселе, где ему удалось показать, что драматургия Марселя — это органическая часть его философии. И здесь я хочу также особо подчеркнуть заслугу Виктора Павловича в том, что он первый из философов нашего поколения и нашего круга понял, а скорее почувствовал, что дальнейшее развитие европейской, а значит, и русской философии невозможно без переориентации внимания с германской традиции на французскую, куда, несомненно, переместился жизненный нерв европейской философской мысли. Я думаю, причина здесь в том, что именно во Франции раньше всех осознали, что философская мысль просто невыразима без привлечения художественных средств. Искать же вдохновения в Германии, где, за исключением, пожалуй, одного Ницше, более двухсот лет сидели на игле интеллектуализма, бессмысленно и бесперспективно.

На днях Олег Генисаретский выдал гениальный, на мой взгляд, афоризм: «Мысли есть — ума не надо». Искрометность этого афоризма объясняется тем, что он мгновенно вызывает в памяти поговорку «Сила есть — ума не надо». И также мгновенно обрушивает «мысли» (т. е. «готовые мысли») в их ценностном значении до уровня примитивной грубой силы.

То, что «ум» и «мысли» — это вещи совершенно разные, Пушкин отмечал еще в 1825 г. По прочтении «Горя от ума» он писал Вяземскому, что Грибоедов, конечно, очень умен, но вот у его Чацкого как раз ума-то и не замечается, хотя он повторяет умные мысли Грибоедова слово в слово. Ум сказывается в быстроте и адекватности оценки уникальной ситуации и в адекватном поведении, а не в произнесении рацей, неизвестно кому адресованных. Вспомним, кстати, и чеховского героя, чьи фразы «Волга впадает в Каспийское море» или «Лошади едят овес» демонстрируют его беспросветную глупость, ибо повисают в воздухе, не будучи соотнесены ни с какой конкретной ситуацией. Умная мысль всегда ситуационна, и она может быть понята только в контексте ситуации.

Вышеприведенный афоризм Генисаретского ярко демонстрирует, что похвальное в науке совершенно неуместно в философии. Как известно, «дорогому Никите Сергеевичу» так и не удалось осуществить его идеал, не удалось совместить в «хрущобах» потолок

с полом. Кант же в этом почти преуспел. Придав философской мысли наукообразную, т. е. отвлеченную, форму, Кант сделал ее безличной и безадресной. Вернее, мысль Канта оказалась адресована какому-то безликому трансцендентальному субъекту, лишенному биографии, лишенному опыта духовных взлетов и падений, опыта разрешения жизненных ситуаций. При этом способность различения «высокого» и «низкого» для познания оказалась совершенно ненужной. «Потолок» тем самым совместился с «полом».

Трансцендентальное познание требует радикального самоопустошения субъекта. Все содержание приходит извне и познается только, так сказать, «предметно». Христианское же, символическое, познание предполагает «встречу» — встречу двух равномошных, двух равнопричастных Истине половинок реальности. Внутренней и внешней. И они должны узнать свое родство. Вспомним слова Бориса Пастернака, вложенные им в уста героя его романа: «До сих пор считалось, что самое важное в Евангелии — нравственные изречения и правила, заключенные в заповедях, а для меня самое главное то, что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности. В основе этого лежит мысль, что общение между смертными бессмертно и что жизнь символична, потому что она значительна»¹. То есть, по Пастернаку, мы должны учиться у Христа не светом Истины пояснять реальность, а, напротив, притчами из быта, сюжетно организованными образами, пробуждать в наших душах тот свет Истины, которому мы изначально причастны, но который выразить «категорично», «категориально» мы в принципе не в состоянии. Говоря современным языком, дискурс является философским, только если он насквозь пронизан метафоричностью и не чувством нашего бессилия, а, напротив, чувством всесилы Того, на Чью помощь мы вправе хотя бы надеяться.

Правда, чувства отчаяния избежать при этом бывает трудно, как не избежал его даже Платон, когда он сторяча зарекся никогда больше не записывать свои мысли, ибо их слишком часто понимают буквально, а значит, понимают извращенно и только преисполняются при этом гнусного самодовольства (см. его знаменитое письмо № 7)². И в этой связи я хотел бы выразить свое восхищение³ оценкой Флоренским Платона как антипода Канта. Да, кантовский идеал равенства в духовном плебействе внешне похож на платоновский идеал равенства в духовном аристократизме, но ведь из того, что дьявол, как говорят, есть обезьяна Бога и что только таким духовидцам, как соловьевский старец Иоанн, удастся его обличить, вовсе не следует недопустимость противопоставления дьявола и Бога.

А о том, где современные философы ищут источники вдохновения, я хотел бы кратко порассуждать, используя в качестве примера так называемую новую философию истории⁴, возникшую в 1970-х гг. сначала в США, а затем проникшую в Голландию и другие европейские страны, но до сих пор остающуюся под сильнейшим французским влиянием.

Еще в позапрошлом веке знаменитый английский историк Маколей с удивлением заметил: «Исторический труд, где все отдельные факты истинны, в целом может быть ложным»⁵. А сегодня уже и киношники отмечают, что из одного и того же набора

¹ Пастернак Б. Собр. Соч.: В 5 т. — Т. 3. — М., 1990. — С. 44–45.

² Платон. Соч. в трех томах. — Т. 3. Ч. 2. — М., 1972. — С. 543.

³ В этом я расхожусь, например, с глубокоуважаемым А. Л. Доброхотовым. Ср.: Доброхотов А. Л. Избранное. — М., 2008. — С. 243–244.

⁴ См.: Доманска Э. Философия истории после Постмодернизма. — М., 2010.

⁵ Маколей Т. История // Звезда. — № 6. — СПб., 1996. — С. 126.

документальных кадров можно смонтировать фильмы разной идейной и духовной направленности. Отмечу также, что когда художник ставит натюрморт, то он при этом стремится к тому, чтобы мертвые вещи начали обмениваться цветовыми бликами, цветовыми рефlekсами и чтобы совершилось чудо: мертвая природа вдруг обнаружила бы признаки жизни. И тогда художнику осталось бы только поддержать эти признаки и их усилить.

Основоположник «новой философии истории» американский историк Хейден Уайт⁶ настаивает, что деградация философии истории в наше время объясняется именно фактопоклонством, утратой понимания того, что верхние, т. е. «смысловые», этажи исторического знания надстраиваются только совместными усилиями наблюдения и воображения. Поскольку прошлое как таковое в принципе недоступно непосредственному наблюдению, то оно извлекается из материальных и письменных источников только силой художественного воображения, художественного тайнозрения. Хорошо это или плохо — не нам судить. Другого средства познания исторической реальности нам ни природой, ни Богом просто не дано.

Уайт настаивает, что историки, стремясь высветить внутреннюю жизнь как отдельных людей, так и целых народов, просто обязаны с равным вниманием прислушиваться и к голосу логики, и к голосу поэтики, ибо, по его убеждению, логика, диалектика и поэтика незаметно переходят друг в друга и совместно представляют собой континуум. А континуум, как известно, — это такое непрерывное единство, где нет ни малейшей щели, куда можно было бы просунуть хотя бы человеческий волос.

Приятно отметить, что вдохновение Уайт черпает не только в трудах французских мыслителей, таких как Ролан Барт или Мишель Фуко, но также и в трудах русских теоретиков языка и литературы, таких как Бахтин, Лотман или Роман Якобсон. Именно ссылками на Якобсона он подкрепляет свою интуицию континуального единства всего спектра наших познавательных средств. «Тезис Якобсона, — подчеркивает Уайт, — заключается в следующем: нельзя установить отличие между поэтическим и непоэтическим языками. Существует поэтическая функция, в некоторых дискурсах она доминирует, в некоторых нет, но она есть везде»⁷. По мысли Уайта, историк может выразить результаты познания исторической реальности только в таких текстах, где максимально выявлена, поэтическая функция языка. А этого можно добиться, только овладев искусством композиции, искусством построения сюжета, искусством выявления всего метафорического богатства слов и выражений.

Проиллюстрируем сказанное примером из театральной жизни. Сидя на спектакле по пьесе Чехова, зритель слышит со сцены разговоры о погоде, о бытовых мелочах, но если спектакль хорошо срежиссирован, то зритель также чувствует, как на его глазах рушатся судьбы людей или даже целых эпох.

Деградацию искусства историоописания, утрату способности выражать самую суть исторических эпох Уайт связывает с процессом институционализации истории, начавшимся на заре девятнадцатого века и ускоренно продолжающимся и сегодня.

Почему так случилось? Почему лидеры государств посчитали для себя выгодным щедро оплачивать труд тысяч и десятков тысяч рассказчиков историй? Это произошло потому, что с падением авторитета Церкви только историки оказались способными

⁶ Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. — Екатеринбург, 2002.

⁷ Доманска Э. Указ. соч. С. 47.

обеспечить легитимацию властей предрежащих. Но оказавшись в таком привилегированном положении, «мандарины» от истории скоро поняли, что часть власти они могут приватизировать и использовать в своих корыстных корпоративных интересах. Продолжая обслуживать интересы политической элиты, историки все больше внимания стали уделять легитимации собственного привилегированного положения, своей автономии и неподсудности. А это удобнее всего делать, демонстрируя свой безупречный «профессионализм». Талант и осмысленность своего труда доказать «внешним» трудно, а привязку к фактам доказать гораздо легче. Неизбежным следствием стало засилие мелкотравчатости.

Выход из сложившейся печальной ситуации Уайт видит в возврате к старой традиции, заложенной историками-классиками, которые заботились не только о легитимации власти и не только о благополучии корпорации, но и о поддержании бодрости духа своих соотечественников и о прояснении для них смысла человеческой жизни и смысла человеческой истории. Для них не было пустым звуком то, что Владимир Соловьев называл «вдохновением добра».

Я не могу здесь касаться других интересных и важных наблюдений и соображений представителей «новой философии истории». Думаю, что их пафос неразрывного единства философского и художественного познания в высшей степени современен и вдохновляющ. От Виктора Павловича Визгина я жду дальнейших исследований в области истории как французской, так и русской философии в свете указанного единства философичности и художества.

Благодарю за внимание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. — Т. 3. — М., 1990.
2. Платон. Соч. в трех томах. — Т. 3. Ч. 2. — М., 1972.
3. Доброхотов А. Л. Избранное. — М., 2008.
4. Доманска Э. Философия истории после Постмодернизма. — М., 2010.
5. Маколей Т. История // Звезда. — № 6. — СПб., 1996.
6. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. — Екатеринбург, 2002.

* * *

У наших авторов — Виктора Павловича Визгина и Альберта Васильевича Соболева — юбилейные даты... 4 ноября 2010 г. В. П. Визгину исполнилось семьдесят лет. 1 апреля 2011 г. отметил свое семидесятипятилетие А. В. Соболев.

Редакция «Вестника Русской христианской гуманитарной академии» поздравляет своих коллег и товарищей с юбилеями и желает им многих лет успешной творческой работы.

С. Ю. Просветов

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ Н. О. ЛОССКОГО

Н. О. Лосский основную задачу философии видел в познании мира как единого целого. А поскольку, по его убеждению, мир сотворен из ничего, то особое внимание он уделил понятию Абсолюта, под которым понимал Бога. Данное понятие было наиболее полно разработано в учении В. С. Соловьева о всеединстве, поэтому русский философ дает свою интерпретацию как этому учению, так и понятию Абсолюта.

В философии всеединства отсутствует четкая граница между Творцом и творением, между Абсолютным и относительным, между субстанцией и акциденцией. Лосский категорически не приемлет всеединое понимание Абсолютного, поскольку в нем человек возводится в ранг безусловного существа.

Н. О. Лосский внес свой вклад в познание основ мироздания именно как родоначальник интуитивизма в России, как тот мыслитель, идеи которого явились подготовительным этапом к укоренению и дальнейшему развитию понятия Абсолютного в качестве предмета философии в русской мысли. Поэтому основанием для дальнейшего рассмотрения гносеологических аспектов Абсолютного в философии Лосского будет выступать понятие интуиции. В связи с этим рассмотрим сначала общие принципы интуитивизма русского философа.

Под интуицией Лосский понимает «непосредственное видение, непосредственное созерцание предмета познающим субъектом»¹. Интуиция для Лосского не есть ни нечто сакральное, ни хаотическое, ни иррациональное, а только непосредственное созерцание познаваемого предмета или отношения в подлиннике, поэтому интуиция, не будучи иррациональной, может быть направлена на иррациональные аспекты действительности, т. е. самой жизни, что кардинально отличает интуитивизм Лосского от иррационального характера интуиции у А. Бергсона. Интуиция Лосского не есть ни необъяснимое озарение (как демон Сократа), ни гениальная догадка, ни пророческое предсказание или какое-либо иное необъяснимое явление. Интуиция, согласно русскому философу, может быть направлена буквально на все: на внутреннее созерцание, на предметы внешнего мира, на конкретное и абстрактное бытие, на реальное

¹ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 137.

и идеальное бытие и, наконец, на само Абсолютное, так как человек при определенных условиях может «чувствовать и переживать Бога так же непосредственно, как свое я»². Непосредственное созерцание в сознании субъектом предмета еще не есть само знание, так как для того, чтобы состоялся акт познания, в результате которого сознание могло бы перейти в знание, субъекту необходимо проявить активность, т. е. иметь интенциональные акты, например внимание, восприятие, память, под которыми (актами) Лосский понимает, вслед за Ф. Brentano, направленный на нечто свой умственный взор. В этом аспекте наиболее показателен акт припоминания. Лосский, в отличие от Бергсона, под памятью понимает акт сознания в форме воспоминания. Интенциональный акт может быть направлен не только на предметы или происходящие сейчас события, но и на уже прошедшие события. Согласно Бергсону, в памяти представлен только образ события, существующего в прошлом. Лосский же, наоборот, считает, что в интуиции памяти представлена не временная, как у Бергсона, а сверхвременная связь, преодолевающая дуализм прошлого и настоящего.

Интуитивизм есть в первую очередь теория знания, поэтому главным для него является выяснение структуры сознания. Лосский, в противоположность Канту, расширяет сознание настолько, что оно охватывает в процессе познания не только познающего, но и сам идеально-реальный мир не-я. Итак, философ-интуитивист в сознании выделяет, во-первых, субъект познания, во-вторых, предмет и, в-третьих, отношение между субъектом и предметом познания. Что касается субъекта познания, то в сознании присутствует природа самого познающего субъекта, но в процессе знания субъект с необходимостью следует не природе своего разума, а природе самого познаваемого предмета. В сознании объект трансцендентен по отношению к познающему, но при этом он остается имманентным процессу познания, в результате чего объект и субъект соотношены в своей изначальной онтологической объединенности. Соотнесенность субъекта и объекта в познании Лосский называет «гносеологической координацией». Согласно гносеологии интуитивизма Лосского, в сознании представлены ни копия, ни символ, ни какое-либо изображение предмета, а сам предмет целиком, в подлиннике. Благодаря принципу координации гносеология Лосского строится на постулате, согласно которому «в мире все имманентно всему»³. Имманентность предмета субъекту познания существует, согласно Лосскому, в сфере предсознания, поэтому изначальное (в предсознании) предмет дан субъекту целиком, но так как человек не может по своей природе производить одновременно множество интенциональных познавательных актов, то знание о предмете у человека может быть только частичным. Полное знание для субстанциальных деятелей в принципе возможно, согласно Лосскому, но им обладают только обоженные члены Царства Божьего.

Все бытие Лосским понимается как совокупность двух составляющих: предметы внешнего мира и внутренний мир. К предметам внешнего мира относятся все находящиеся во времени и пространстве объекты. Внутреннему миру человека принадлежат его усилия, различного рода желания или хотения, его собственные чувства. Внутренний мир принадлежит субъекту. В понимании субъекта Лосский придерживается классической традиции немецкой философии: субъекта он понимает как субстанцию, т. е. как то, что обладает самостоятельностью, независимостью, свободой, активностью,

² Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991. — С. 100.

³ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 149.

деятельностью; почти так же субъекта понимал Фихте, но, дабы внести собственное содержание в это гносеологически важное понятие, Лосский называет его субстанциальным деятелем и тем самым придает ему своеобразную онтологическую укорененность в бытии. Под субстанциальным деятелем философ-интуитивист подразумевает не только человеческое «Я», но и других возможных познающих субъектов, диапазон широты которых представлен от электрона и протона до обоженного человека в Царстве Божиим. Такое учение о субстанциальных деятелях как потенциальных и действительных личностях Лосский формирует на основе безлично-персоналистической монадологии Лейбница, у которого субстанции-монады «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»⁴. Субстанциальные деятели представляют собой конкретно-идеальные начала, так как, с одной стороны, в отличие от абстрактных понятий (идеального мира Платона), содержание этого деятеля не может быть исчерпано отвлеченными понятиями, а с другой стороны, деятели производят реальные процессы в соответствии с отвлеченными идеями.

Гносеология Лосского во многом мистична и напоминает платиновское учение о познании. Согласно им обоим, для того чтобы в сознании возникла теоретическая деятельность, т. е. совершился акт познания, познающему субъекту необходимо отрешиться от всего пестрого многообразия мироздания, с одной стороны, выделив познаваемый предмет из него, а с другой — ему необходимо оторваться от собственной жизни, совершить *ἐποχή*, т. е. свои переживания и проявления дополнить непосредственно присутствующим в сознании предметом.

Русский мыслитель выделяет четыре вида интуиции: 1) чувственную; 2) интеллектуальную; 3) мистическую; 4) аксиологическую. В первом виде (т. е. в чувственной) интуиции наблюдаются чувственные качества предметов и материальные процессы мироздания, а не субъективные (т. е. психические) состояния человека. Благодаря второму виду интуиции можно наблюдать идеальный аспект мира. Третий вид интуиции направлен на сверхсистемное, металогическое бытие. Четвертый вид — аксиологическая интуиция — рассматривает ценности бытия, видами которой являются нравственный и эстетический опыт. Из уже приведенной краткой характеристики каждого из видов интуиции становится понятным, что к интерпретации Абсолютного непосредственно имеют отношение только третья и четвертая ее разновидности, поэтому им главным образом и уделим особое внимание.

Субстанциальные деятели существуют в одном космическом целом благодаря Высшей мировой субстанции, Мировому Духу, который входит в состав конкретного единوسущия субстанциальных деятелей. Мировой Дух, согласно Лосскому, представляет собой Царство Божие. Именно благодаря этому Духу царство вражды не превращается в бессмыслицу, а остается гармоничным упорядоченным космосом, органично дополняемым Царством Духа. Жизнь субстанциальных деятелей в Царстве Божиим Лосским понимается в целом по-платиновски: «Ведь жизнь эта — всецело мудрость, <...> которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не зависящая»⁵, в противоположность истинам, полученным благодаря логическим рассуждениям. Пребывающие в Царстве Духа обоженные субстанциальные деятели обладают, в отличие от обычных людей, совершенной, т. е. абсолютной творческой свободой, и, несмотря на то что они изначально сотворены Абсолютным и укоренены

⁴ Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4 т. — Т. 1. — М., 1982. — С. 413–414.

⁵ Плотин. Избранные трактаты. В II т. — Т. I. — М., 1994. — С. 97.

в нем, будучи сотворенными субстанциями, дальнейшее их проявление как субстанциальных деятелей никак не обусловлено и не ограничено высшей волей Абсолютного, но они объединены в Царство Божье свободным добровольным единством.

Согласно Лосскому, в мистической интуиции открывается металогическое бытие, т. е. такая сфера, где не только отсутствуют пространство и время, как в субстанциальных деятелях, но и логические законы тождества и противоречия, которые к нему просто неприменимы. «Отсюда понятно, что здесь требуется крайнее освобождение от всех привычек мышления, почти превосходящее силы человека»⁶. Абсолютное предстает перед человеком во всей своей трансцендентальности как объект, в то время как само по себе в трансцендентности Оно таковым, согласно Лосскому, не является. Абсолютное, предстоя перед субъектом, его познающим или созерцающим, не растворяет его в себе на манер пантеистической мистики буддизма, так как этот вид мистицизма Лосским признается заблуждением, в результате чего русский интуитивист с одобрением говорит, что Бергсон в работе «Два источника морали и религии» признавал христианский мистицизм выше античного и индийского⁷. Также Абсолютное не растворяется в созерцающем его человеке-мистике, но Лосский четко проводит разграничение между ним и относительным. Дуализм субстанциальных деятелей и трансцендентного им Абсолютного может преодолеваться, согласно Лосскому, в мистической интуиции, выработать которую наиболее целесообразно, используя путь Дионисия Ареопагита, включающий три ступени: 1) подготовительную, заключающуюся в освобождении от мирского рабства через аскетизм, исихию и пост; 2) через просветление в молитве, благодаря которой человек может «взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам»⁸; 3) ступень единения, состоящую в пребывании единства с Богом у монотеистов или погружением в Нирвану у буддистов. Поэтому, делает вывод русский интуитивист, знание об Абсолютном вполне может быть непосредственным.

Абсолютное, согласно Лосскому, не есть ни человек, ни обоженные духи Царства Божия, а есть та сфера, которая логически требуется для обоснования и существования этих двух миров — царства вражды и Царства Духа. Строгое логическое мышление последовательно приводит к пониманию ограниченности человека, что вызывает у него при рассмотрении мирового порядка необходимость признания Сверхмирового и Сверхлогического начала. Необходимо отметить, что, вопреки всякому пантеизму, «мир не может существовать без Сверхмирового начала, но само это начало могло бы существовать без мира»⁹. Для полноты понимания чисто философское учение об Абсолютном следует дополнить, по Лосскому, данными религиозного опыта.

Понятие мистической интуиции у Н. Лосского значительно ближе по содержанию к натуралистическому учению об интуиции Бергсона, чем аналогичное учение С. Франка. Это связано, видимо, с тем, что Лосский первый в России стал заниматься проблемами интуиции и был вынужден опираться на современный ему опыт западной философии, представленный главным образом французским мыслителем А. Бергсоном.

⁶ Лосский Н. О. Умозрение как метод философии // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М., 1990. — С. 149.

⁷ Бергсон А. Два источника морали и религии. — М., 1994. — С. 245.

⁸ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. — СПб., 1995. — С. 79.

⁹ Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1994. — С. 272.

Лосский, как это ни противоречит его исходным принципам, принимает пантеистическую идею Франка о том, что человек может в глубинах собственного «Я» открыть Бога, считая, что Он может явиться индивидууму в воображении, но при этом онтологически реально.

Лосский, вслед за Дионисием Ареопагитом, использует оба пути богопознания — апофатический и катафатический. Также вслед за этим христианским мыслителем он использует неоплатоническую терминологию в отношении Бога, наполняя ее собственно христианским содержанием. Характеризуя Абсолютное, Н. Лосский использует сформулированную Дионисием Ареопагитом θεολογία ἀποφατική — отрицательное богословие. Согласно этому приему, Абсолютное не есть некое ограниченное нечто, так как оно выше всяких ограничений. Благодаря апофатическому богословию, согласно Лосскому, мы можем подойти к тому, чем является Абсолютное само по себе. Так вот, Абсолютное само по себе, с позиций интуитивистского учения Лосского, выше всяких логических определений, так как логические законы к нему просто неприменимы, и в этом смысле оно есть полностью свободное от каких бы то ни было ограничений начало. В этом смысле Сверхмировое начало даже нельзя называть Абсолютным, так как оно логически соотносится с обусловленным и, будучи субстанцией мира, находится логически выше всех остальных начал; в силу этого оно никак не соизмеримо с миром в том смысле, что невозможно какое-либо общее для них обоих родовое понятие, которое бы включало в себя и Абсолютное, и относительное как свои виды.

Обычное отрицательное суждение ведет к пустоте (μὴ ὄν), т. е. к ограниченному во всей своей конкретности ничто, а отрицание, используемое апофатикой, не есть относительное отрицание, ограничивающее действительность и потому обедняющее его, а есть положительное, утверждающее отрицание, которое есть отрицание всякой отрицательности, т. е. единственно возможный путь объяснения того, что есть Абсолютное само по себе. Таким образом человеческое мышление движется благодаря апофатике от отвлеченных понятий к конкретной сверх-идеальной сфере Абсолютного. Именно благодаря сверхлогическому отрицанию человек может в понятиях символически выразить содержание сверхсистемного начала.

Созерцая Абсолютное, вовсе нельзя прийти с логической неизбежностью к обоснованию существования мира. Это связано с тем, что Абсолютное, согласно Лосскому, творит мир не необходимо, как космос эманурует из Единого у Плотина, а свободно, поэтому в философии невозможно логически вывести мир из Абсолютного. Мироздание можно обосновать, согласно Лосскому, только в религиозном опыте, потому что именно в нем Бог раскрывается человеку как живое сверхличное начало, принципиально иное, чем мир. Бог открывается в нем как абсолютная полнота, и поэтому никакие субстанциальные деятели, даже обоженные члены Царства Божьего, в принципе не могут ни обогащать, ни развивать его.

Ограниченные способности человеческого ума повлекли за собой работу другого пути познания Абсолютного — катафатического. Отрицательное богословие позволяет нам (хотя и не полностью) узнать Абсолютное само по себе; катафатический путь познания, раскрывая Абсолютное миру, есть, по сути, не что иное, как относительное богословие, поскольку в нем представлено Абсолютное только в отношении к миру.

Абсолютное никак не может быть соизмеримо с миром. Дуализм между Абсолютным и сферой относительного Лосский обосновывает через понятие Творение:

«...обоснование мира Абсолютным правильно выражено в христианском учении, согласно которому мир сотворен Богом из ничего»¹⁰. Лосский говорит, что текст Библии, повествующий о творении мира, надо понимать не таким образом, будто бы Бог в начале сотворил ничто как некий первичный материал, из которого в дальнейшем происходит мир, а так, что мир творится актом абсолютного творчества как нечто принципиально иное, чем Абсолютное, как совершенно новое по отношению к Нему. Это связано с тем, что Абсолютное, будучи сверхсистемным началом, есть всеполнота, и мир при творении Абсолютным в принципе не может возникнуть как одна из его частей, так как сверхсистемное начало не имеет в себе частей, и поскольку оно — Абсолютное, то мир не может быть сотворенным из иного по отношению к Абсолютному, так как иного в отношении к Абсолютному также быть не может, и поэтому мир творится Абсолютным именно в полном смысле из ничего — *creatio ex nihilo*.

Для адекватной интерпретации понятия Абсолютного в интуитивизме Н. Лосского необходимо сделать несколько замечаний общего характера. Во-первых, в философии Лосского разрабатывается в первую очередь интуиция, т. е. гносеология. В силу этого онтология как таковая у этого мыслителя не получает специальной самостоятельной разработки, но является случайным, побочным, хотя и логически неизбежным модусом его гносеологии, и именно в этом смысле полностью прав Н. Бердяев, назвавший систему Лосского «онтологической гносеологией». Во-вторых, в философии Лосского даже больше, чем в гносеологии, получила разработку этическая проблематика, интересующая его главным образом после вынужденной эмиграции из России. Монографии и статьи, взаимодополняющие и уточняющие идеи предшествующих работ по вопросам этики, с неизбежностью вызвали корректировку его онтологии, а также целиком наполнили этической проблематикой его эстетику. Итак, и гносеология, и этика в системе Лосского полностью онтологизированы, но онтология не получила самостоятельной разработки, что не могло не отразиться на интуитивистской интерпретации Абсолютного в учении этого философа.

Переходя к оценке гносеологических аспектов философской системы русского интуитивиста, отметим, что принцип гносеологической координации Лосского — «в мире все имманентно всему» — имеет оговорку, что только мир является той органически целостной системой, к которой этот принцип применим. Но сам Лосский нарушает установленные им границы применения данного положения, утверждая, что Абсолютное, согласно этому же принципу, познается так же непосредственно, как и единичные предметы эмпирического мира. Избегая очевидного пантеистического понимания Абсолютного, Лосский тем не менее остается пантеистом не только в гносеологии, но и в своей онтологии, а именно, вводимая им для поддержания целостности мироздания аналогичная Логосу Гераклита Мировая субстанция, которую он признает обусловленной Абсолютным, есть не что иное, как содержательно смысловой аналог принципа Софии, вводимого русскими философами и придающего этому направлению пантеистический характер. Стараясь избежать пантеистической софиологии Вл. Соловьева, Н. Лосский использует содержательно другой, но структурно тот же самый принцип Мирового субстанциального деятеля, который возникает у него на основе

¹⁰ Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. — № 11. — С. 174.

учения о монадах Лейбница, что, в принципе, не лишает его философии пантеистического понимания Абсолютного.

Из рассмотренного становится очевидным, что интуитивизм Лосского есть не что иное, как один из классических вариантов философии всеединства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М., 1994.
2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. — СПб., 1995.
3. Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4 т. — Т. 1. — М., 1982.
4. Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. — № 11. — С. 116–190.
5. Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991.
6. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1994.
7. Лосский Н. О. Умозрение как метод философии // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М., 1990. — С. 143–150.
8. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995.
9. Плотин. Избранные трактаты. В II т. — Т. I. — М., 1994.

С. М. Марчукова

О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ СИСТЕМ Я. А. КОМЕНСКОГО И С. И. ГЕССЕНА

Историко-педагогические исследования позволяют выявить направленность развития педагогической мысли. В центре современных научных дискуссий оказываются проблемы компаративистики, при этом расширение области анализа является предпосылкой нового видения старых проблем в социокультурном контексте другой эпохи. В педагогической системе неизбежно меняются пропорции, соотношения ее элементов, структура связей между ними. Передается не опыт, принадлежащий прошлому, а принцип формирования системы знаний. В нашем исследовании речь идет о сопоставлении систем исторических дисциплин в педагогике Я. А. Коменского и С. И. Гессена. При этом необходимо отметить общеизвестную близость педагогических учений обоих авторов к философским основам педагогики своего времени, определяющую особенности формирования ценностного аспекта исторических понятий.

Характеризуя философское творчество С. И. Гессена (1887–1950), В. В. Зеньковский в статье «Гессен как философ» отмечает, что «чисто философских работ у Гессена было немного, и для характеристики его философского творчества надо брать все его работы», прежде всего «его большую книгу по педагогике»¹. Необходимо отметить, что эта статья Зеньковского была напечатана в «Новом журнале» в 1951 г., через год после смерти С. И. Гессена и явилась откликом не только на сочинение «Основы педагогики», но и на все его творчество в целом. Тяготение Гессена к «прикладной философии» т. е. «к применению общих принципов философии к отдельным сферам жизни и творчества»², было характерно для его сочинений по юридическим, социальным и литературным вопросам, однако наиболее сильно выразилось в педагогических трудах. Выражение «прикладная философия» по отношению к педагогике в современных философско-педагогических исследованиях традиционно связывается с именем Гессена.

Юрист по образованию, во время пребывания за границей он учился у Г. Рикерта и после возвращения в Россию получил кафедру философии и педагогики

¹ Зеньковский В. В. С. И. Гессен как философ // Собр. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 2008. — С. 176.

² Там же.

на историко-филологическом факультете Томского университета, где читал лекции по педагогике с 1917 по 1921 г. Конспекты этих лекций и составили книгу «Основы педагогики», изданную уже за границей в Берлине в 1923 г. Книга эта, посвященная автором «памяти Историко-филологического факультета Томского университета», имеет подзаголовок «Введение в прикладную философию» и заключает в себе основы философской системы. Позже Гессен много писал о педагогике, работая на кафедре педагогики в Русском высшем педагогическом институте в Праге.

Нашими рассуждениями о ценностном характере индивидуальных понятий в философии и, соответственно, «прикладной философии» Гессена руководило стремление ответить на следующие вопросы:

— каким образом в педагогике С. И. Гессена отразилось его учение о ценностном аспекте индивидуальных понятий;

— какую роль это сыграло в истории педагогики;

— насколько актуален этот аспект педагогики С. И. Гессена в наше время.

В «Основах педагогики» Гессен постоянно подчеркивает сходство понятий: индивидуальное и историческое. «Индивидуальное и есть историческое, — пишет он, — индивидуальное — подлинный предмет исторического знания»³. Следуя Риккерт, Гессен считал, что в основе образования исторических понятий лежит метод отнесения к ценности. Именно этот метод является критерием для отделения существенного от несущественного, значительного от незначительного. Риккерт пишет об этом в своей работе «Науки о природе и науки о культуре». Эта работа была переведена Гессеном на русский язык в 1911 г. и в дальнейшем оказала влияние на построение философской системы Гессена, которая легла в основу его педагогики.

Согласно Риккерт, ценности позволяют синтезировать изучаемый материал в виде исторических понятий. Метод их образования — отнесение к ценностям — позволяет представить объект в его исторической индивидуальности. Этот метод Гессен использует в своей педагогической системе как «логическую процедуру образования исторических понятий»⁴. Он пишет: «Теперь нам ясно, почему историческое и есть индивидуальное: только то, что укоренено в культурной ценности, становится сразу и незаменимым и сохраненным от забвения»⁵. Обозначая иерархический характер ценностного подхода к историческим и, соответственно, индивидуальным понятиям, Гессен подчеркивает: «Ценностный характер индивида — это не значит вызывающий нашу положительную или отрицательную оценку», задача истории — «не оценивать и судить, а познавать»⁶. «При этом, — продолжает он, — те или иные ценности могут нравиться или не нравиться исследователю, задача которого — не оценка ценностей, а констатация их. В этом смысле историческая наука, претендующая на научную объективность, внеоценочна, но не внеценностна. Задача историка — исследовать подвергаемое им объяснению индивидуальное явление»⁷.

Как видим, ценностный аспект индивидуальных понятий в педагогике Гессена совпадает с ценностным аспектом исторических понятий. Эти понятия и составляют содержательное основание педагогики Гессена как системы исторических наук. Здесь

³ Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. — М., 1995. — С. 259.

⁴ Зеньковский В. В. С. И. Гессен как философ // Собр. соч. — Т. 1. — С. 233.

⁵ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 259.

⁶ Там же. С. 259–260.

⁷ Там же. С. 233.

мы подходим к весьма важному вопросу истории педагогики, который до сих пор не нашел отражения в историко-педагогических исследованиях: какую роль в истории педагогики имеет педагогика Гессена именно в этом качестве — в качестве системы исторических наук?

Поиск ответа на этот вопрос приводит к классической модели образования, предложенной Я. А. Коменским (1592–1670) в его сочинении «Великая дидактика» (1657). Впервые «система исторических наук» стала основой обучения в латинской школе Я. А. Коменского, по мнению которого история «есть самая прекрасная часть образования». Вместо традиционных семи свободных искусств он предлагает для каждого класса (12–18 лет) следующие дисциплины:

- 1-й класс — сокращенная библейская история;
- 2-й класс — история естествознания;
- 3-й класс — история искусств;
- 4-й класс — история морали;
- 5-й класс — история обрядов;
- 6-й класс — история всеобщая.

Остановимся на втором классе. Наш выбор обусловлен тем, что в эпоху Коменского, в преддверии Нового времени, наука становится ведущим компонентом европейской культуры⁸, физика занимает первое место среди новых предметов, предложенных Коменским. Объясняя такое расположение материала, он пишет: «Мы отодвигаем так далеко диалектику и риторику, ставя их позади реальных наук. Однако так нужно. Ведь мы уже показали, что с вещами нужно знакомиться ранее, чем со способами их проявления, т. е. с содержанием ранее, чем с формой» (Великая дидактика. Гл. XXX. § 5).

Таким образом, в структуре образовательных дисциплин отразился «новый порядок», характерный для миропонимания человека XVII в., согласно которому именно новая наука, новая натурфилософия была призвана в будущем обеспечить счастье человека, его гармонию с природой и космосом, с обществом, с самим собой. Курс «История естествознания», введенный Я. Коменским во второй класс латинской школы и получивший позже название «Естественная история», в то время заключал в себе не исторический путь развития науки, а своеобразную энциклопедию знаний о природе. Это отражает развитие античных традиций, у истоков которых стоят «Естественная история» Плиния Старшего (I в. н. э.), труды Исидора Севильского («Этимологии», VII в.), Фомы из Кантимпре («О природе вещей», XIII в.), Винченца из Бовэ («Зеркало природы», XIII в.) и др. «История естествознания» изучалась во втором классе латинской школы по учебнику Коменского «Физика». Отсюда название второго класса — «физический».

При сопоставлении систем исторического знания Коменского и Гессена, разумеется, необходимо помнить, что они принадлежат разным эпохам. Опыт Коменского — опыт европейской истории кануна Нового времени. Гессен создает свою «систему исторических наук» спустя почти триста лет. Для нас актуален не опыт, а принцип создания педагогической системы как прикладной философии. В этом смысле философию Коменского можно было бы назвать «прикладной пансофией», в основе которой лежит принцип пансофийности⁹.

⁸ Марчукова С. М. Я. А. Коменский: человек в «лабиринте света». — СПб., 2006. — С. 53–59.

⁹ Марчукова С. М. Я. А. Коменский: приглашение к диалогу. — СПб., 2008. — С. 99–108.

Предпосылки его формирования так же отличаются от предпосылок формирования педагогической системы С. И. Гессена, как европейская культура XVII в. отличается от европейской культуры XX в. Если Гессен строит свою систему исторического знания на учении о ценностном характере индивидуальных понятий, на представлении о единстве индивидуального и исторического, то одной из основ построения «системы исторических наук» Коменского стало развитие «искусства памяти» как риторической традиции. Она приобретает в педагогике XVII в. новое качество: из метода запоминания искусство памяти превращается в средство познания мира и способствует росту научного метода. Ф. Бэкон писал в «Новом органоне» о необходимости преобразования искусства памяти с целью его полезного применения: «В новом столетии искусство памяти сохраняется в качестве фактора, способствующего росту научного метода». По мнению Декарта, развитие искусства памяти с помощью интеллекта и воображения должно способствовать замене «бессвязных» образов новыми, которые и лягут в основу нового метода науки. Новой функцией искусства памяти стало запоминание предметов в таком порядке, чтобы их можно было удержать в уме в процессе исследования природы. Позже принципы искусства памяти станут основой первых естественнонаучных таблиц и классификаций.

Основными причинами особого внимания к формированию исторического аспекта знаний в педагогике XVII в. были:

- завершение в основных чертах хронологии древней и средневековой истории в классических трудах И. Скалигера (1540–1609) и Д. Петавиуса (1583–1652);
- развитие искусства памяти как метода обучения в трудах П. Рамуса (1515–1572) и особенно — Я. А. Коменского.

История, не входившая в традиционный перечень «семи свободных искусств», стала самостоятельной отраслью знаний. Формирование исторического мышления становится одной из главных задач новой философии и, соответственно, новой педагогики. Начало «искусства памяти» можно увидеть уже в греческой мифологии. Как известно, Мнемозина, богиня памяти, была матерью девяти муз, покровительниц наук и искусств. Считалась, что иногда по просьбе богов она «стирала» из памяти людей знание о каких-либо фактах или событиях и это влияло на ход истории. Особое значение памяти развивалось в учении Платона о знании как припоминании. Из античной традиции в систему дисциплин тривиума пришли грамматика, риторика и логика. Искусство памяти вошло в риторику в виде правил запоминания. В эпоху позднего Средневековья искусство памяти развивалось в трудах Альберта Великого и Фомы Аквината, но особое место здесь принадлежит сочинению Р. Луллия (ок. 1232–1312) «Великое искусство» (1305–1308 гг.). Оно было предметом оживленной дискуссии в начале XVII в. и, в частности, подробно изучалось в академической гимназии Гернборна, где учился девятнадцатилетний студент Ян Коменский (5. С. 92–98). Традиции и методы искусства памяти впоследствии стали для Коменского одной из основ выстраивания педагогической системы, призванной отразить порядок мироздания, упорядоченное миропонимание.

«Физика» (полное название — «*Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*» — «Обозрение физики, реформированной божественным светом»), вышедшая в 1633 г., прославила имя Коменского наряду с его знаменитым учебником «Открытая дверь языков» («*Janua linguarum*», 1631), имела исключительный успех у современников и была издана при жизни Коменского в Лейпциге (1633), Амстердаме (1633), Париже (1647), Лондоне (1651, на английском языке), Амстердаме (1663, расширенное издание на латыни). Вот содержание этого учебника:

«Пролегомены о природе и пользе физики.

- I. Идея мира, подлежащего творению и сотворенного.
- II. О принципах (основах) мира, материи, духе и свете.
- III. О движении вещей.
- IV. О качествах вещей.
- V. Об изменениях вещей.
- VI. Об элементах.
- VII. О парах.
- VIII. О сгущениях.
- IX. О растениях.
- X. О животных.
- XI. О человеке.
- XII. Об ангелах».

Дополнение к «Физике» — «О болезнях тела, духа и души и средствах их исцеления»¹⁰.

Мы не касаемся здесь содержания этого нового предмета «Новой педагогики» XVII в. — физики по названию и натурфилософии по существу. Как уже было отмечено, опыт Коменского принадлежит другой эпохе. Нам интересен не опыт, а принцип, лежащий в основе структуры и содержания учебного предмета, определяющий его ценностный аспект.

Комментируя структуру «Физики», можно отметить следующее:

1. Заслуживает внимания представление Коменского о необходимости использования «трех порядков или трех рядов — восходящего, нисходящего и параллельного идущего» при конструировании содержания учебного материала, отдавая предпочтение «духовному перед телесным, небесному — перед земным, вечному — перед преходящим»¹¹.

2. В содержании предмета нашла отражение связь физики и этики, которая продолжает античную традицию и заслуживает внимания в наше время в связи с необходимостью преодоления кризиса цельного миропонимания и возрождением натурфилософских интенций. Они не только стимулируют появление методологических новаций междисциплинарного характера, но и позволяет заново переоценить значимость метафизического восприятия мира.

3. Дополнение к «Физике», подводящее итог работы во втором «физическом» классе, служит цели формирования пансофического знания в полном соответствии с представлениями Коменского о пансофии как «медицине для человечества».

В историко-педагогических исследованиях стала уже нарицательной фраза о том, что в идеях великого педагога следует искать не карту, а компас. Здесь уместно вспомнить выражение Гессена: «Наша задача состоит не в том, чтобы предписывать методистам новые приемы работы, а в том, чтобы философски осознать современное движение методической мысли»¹².

«Современное движение методической мысли» в наше время стоит перед необходимостью выявления гуманитарных основ естественнонаучного знания. И в этом отношении сопоставление принципа формирования пансофического знания в «Фи-

¹⁰ Красновский А. А. Ян Амос Коменский. — М., 1953. — С. 49.

¹¹ Цит. по: Красновский А. А. Ян Амос Коменский. С. 58.

¹² Гессен С. И. Основы педагогики. С. 284.

зике» Коменского и подхода к построению «многоэтажной теории реальности, увенчивающейся теорией духовного бытия»¹³ в «прикладной философии» Гессена, представляется актуальным и перспективным, выявляет преемственность в развитии педагогической мысли. Приведенная выше формулировка Гессена о «многоэтажной теории реальности» в сочетании с его учением о ценностном характере индивидуальных (и, соответственно, исторических) понятий предполагает многомерность как методологический принцип его педагогической системы.

Поиск историко-педагогических прототипов вновь возвращает нас к «Физике» Коменского, согласно которой знание о мире следует черпать из трех источников: чувственного опыта, разума и Св. Писания. По точному замечанию Д. Чижевского, «полифоничность пансофии возникает не из простой рядоположенности различных элементов, но из объединения взаимопроникающих противоречий». Структура такого объединения выходит за пределы одномерных сопоставлений. Она принципиально многомерна.

«Если мы будем “физику” Коменского только критиковать с точки зрения науки нового времени, — пишет Р. Палоуш в статье “Мир Я. А. Коменского” (1997), — отмечаая лишь то, что она “имеет чисто спекулятивный характер” и, уж конечно, не раскрывает “объективные” взаимоотношения в рамках реальных отношений причинности, из поля нашего внимания ускользнет именно та существенная точка зрения, от которой избавилась наука Нового времени в своем отказе от активности наполненного смыслом природного мира»¹⁴. В современной науке явно прослеживается возвращение к такому наполненному смыслом миру. «Современная физика, — пишет В. Гейзенберг, — идет вперед по тому же пути, по которому шли Платон и пифагорейцы». Стремление Гессена выстроить иерархию знаний в соответствии с учением о ценностном характере индивидуальных понятий призвано вести по этому пути педагогику как прикладную философию. Этим вопросам была посвящена работа Гессена «Философия воспитания» (1937), рукопись которой погибла во время варшавского восстания. Он писал в своей автобиографии: «Я же, будучи учеником Риккерта и опосредованно Канта, все более развивался в направлении платонизма, стараясь разработать многоэтажную теорию реальности, увенчивающуюся теорией духовного бытия»¹⁵. Это развитие «в направлении платонизма» особенно ярко отражено в его работе «Педагогика Платона и современность», изданной в Берлине в том же 1923 г., что и «Основы педагогики».

Насколько актуально и значимо в современных условиях переосмысление целей использования восходящего, нисходящего и параллельно идущего порядков при конструировании содержания образования (Я. А. Коменский), разработки многоэтажной теории реальности, увенчивающейся теорией духовного бытия (С. И. Гессен)? Ключевыми понятиями философско-педагогической концепции Гессена, как известно, были цели и ценности. «Цели, которые мы себе ставим в своей деятельности, — пишет С. И. Гессен, — двойственны по характеру своего существования. Одни из них являются задачами, допускающими полное и окончательное разрешение <...> Но наряду с такими целями имеются и другие, заведомо недостижимые, не допускающие полного своего разрешения <...> Никто никогда не сможет сказать, что он овладел всей наукой, что им разрешена задача искусства, добра, справедливости <...> При преследовании

¹³ Там же. С. 447.

¹⁴ Цит. по: Марчукова С. М. Я. А. Коменский: человек в «лабиринте света». С. 80.

¹⁵ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 447.

этих именно целей каждое достижение оказывается только этапом по пути ко все новым и новым достижениям <...> Они указывают нам на некий бесконечный путь, по которому можно продвигаться вперед в бесконечном прогрессе, но пройти который до конца никому не дано. Эта неразрешимость задачи, характеризующая цели культуры, не делает их, однако, от этого мнимыми <...> *Эти цели не менее реальны, чем всякие другие сполна достижимые цели.* Работа над ними ведет к непрерывным достижениям, она означает не бег на месте, но неуклонное движение вперед. *Неразрешимость* этих задач проистекает не от их мнимости, но *от их неисчерпаемости.* Если цели первого типа суть цели — данности, то эти последние цели, в совокупности своей составляющие культуру, можно назвать целями — заданиями, т. е. задачами высшего порядка, неисчерпаемыми по самому существу своему и открывающими для стремящегося к ним человечества путь бесконечного развития»¹⁶. Для Коменского таким «путем бесконечного развития» был путь формирования пансофического знания. Традиционно, говоря о пансофии, ее сопоставляют с философией всеединства, однако при сопоставлении педагогического наследия Коменского и Гессена напрашивается сопоставление пансофии с «целью — заданием».

В заключение необходимо отметить, что внимание Коменского к пансофии, как и внимание к целям — заданиям у Гессена, привело обоих к тому, что они особое внимание уделяли наглядности. Гессен фактически переоткрывает многие представления Коменского о наглядности, которая в наследии великого педагога была непосредственно связана с искусством памяти, забытом педагогической наукой уже в XVIII–XIX вв. В частности, рассуждения Гессена о необходимости перехода от «наглядного» к «незримому» заставляют вспомнить о традиции средневековых дидактических трактатов, которая оставила в наследство педагогике Нового времени наглядность особого рода — «символическую наглядность», целью которой было понимание «невидимых причин видимых вещей» (Винцент де Бове, XIII в.)¹⁷. Эта традиция развивается в рассуждениях Гессена об иллюстративной и эмпирической наглядности, о пробуждении внутренней активности посредством наглядности¹⁸. Среди своих предшественников Гессен упоминает Песталоцци, Фихте и Наторпа, не проследивая глубже эту историческую традицию. Для такого подхода были причины. Многие сочинения Коменского, и прежде всего «Всеобщий совет об исправлении дел человеческих» (он был обнаружен в 1934 г., через 11 лет после написания Гессеном «Основ педагогики»), считались безвозвратно утраченными. За последние 100 лет было обнаружено более 150 сочинений Коменского¹⁹. Интересны в этом отношении слова Гессена из Примечаний к «Основам педагогики»: «Глубокие педагогические взгляды Коменского были только в последнее время изъяты из забвения, которому они подверглись в силу непонимания их современниками»²⁰. В этих словах слышно предчувствие того современного интереса к наследию Коменского, который характерен для философско-педагогических исследований нашего времени.

Подведем итог. Принципы формирования системы исторических дисциплин в педагогическом наследии Коменского и Гессена обладают не реализованными еще

¹⁶ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 32–33.

¹⁷ Марчукова С. М. Я. А. Коменский: человек в «лабиринте света». С. 118–128.

¹⁸ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 292–293.

¹⁹ Марчукова С. М. Я. А. Коменский: приглашение к диалогу. С. 6.

²⁰ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 403.

в конкретно исторических условиях прошлого интенциями, которые могут быть проявлены в современной культурно-исторической ситуации. В сопоставлении их педагогических систем находят отражение немецко-русские философско-педагогические связи, их многолетняя и многовековая традиция. Особую роль в их исторической ретроспективе играет творчество Коменского, произведения которого в течение 300 лет выходили главным образом на немецком языке. Сопоставление двух систем исторического знания (Коменского и Гессена) позволяют сравнить пансофию Коменского не с всеединством, что является традиционным для философско-педагогических исследований, но с «целью — заданием» (Гессен). Такое сопоставление выявляет необходимость формирования вертикальной составляющей педагогического мышления, его ценностного характера.

Педагогическую концепцию Гессена можно назвать аксиологической. Она рассматривает ценности в образовании и осуществляет ценностные подходы к образованию. Сегодня одной из ведущих тенденций образования становится переход к ценностной парадигме. Одной из предпосылок этого перехода является философская система Гессена, центральное место в которой занимает ценностный характер индивидуальных понятий. Развитие этого направления предполагает сопоставление ценностных оснований различных образовательных систем, изучение их педагогического потенциала в социокультурных условиях современного мира. Нам представляется весьма интересным и перспективным продолжение историко-педагогических исследований, целью которых было бы выявление исторической преемственности ценностных представлений в пансофии Я. А. Коменского и в философской системе С. И. Гессена, которая стала основой его педагогики как «прикладной философии».

ЛИТЕРАТУРА

1. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. — М., 1995.
2. Зеньковский В. В. С. И. Гессен как философ // Собр. соч: В 2 т. — Т. 1. — М., 2008. — С. 175–180.
3. Красновский А. А. Ян Амос Коменский. — М., 1953.
4. Марчукова С. М. Я. А. Коменский: приглашение к диалогу. — СПб., 2008.
5. Марчукова С. М. Я. А. Коменский: человек в «лабиринте света». — СПб., 2006.

Письмо в редакцию

О СТАТЬЕ Б. А. КИСТЯКОВСКОГО «ОХРАНА И КУЛЬТУРА»

Уважаемый редактор!

В четвертом номере Вашего журнала за минувший 2010 год в разделе «Из архива русской мысли» были даны некоторые материалы под названием «О трех важных явлениях русской философской жизни начала XX века. Статьи Б. А. Кистяковского и Б. В. Яковенко».

Напомню, что републикуемая в них статья Б. А. Кистяковского «Охрана и культура» была написана в поддержку молодого философа Б. В. Яковенко от полицейского произвола, который выразился в его «бессудном аресте». Б. А. Кистяковский пишет: «В Москве в прошлом месяце (имеется в виду месяц май 1912 г. — К. В. А.-А.) арестовывались, содержались в участках и тюрьмах и высылались сотни лиц». Среди них был и Б. В. Яковенко, уже известный русскому образованному читателю в качестве активного пропагандиста научной философии и ведущего автора международного издания по философии культуры журнала «Логос».

К сожалению, примечания, которыми публикатор снабдил небольшую статью Б. А. Кистяковского, далеко не полны. Наверное, было бы правильно указать на причину, которая вызвала к жизни аресты «сотни лиц». Она же была простой — в Москве открывали памятник императору Александру III, отцу здравствующего императора. Так вот, «сотня лиц» была задержана в порядке «обеспечения благополучного пребывания в Москве Их Императорских Величеств» т. е. Николая II, его супруги и их детей, которые на два-три дня приезжали в Москву для участия в этой церемонии. Она состоялась 30 мая 1912 г. у стен храма Христа Спасителя.

Яковенко был арестован 13 апреля — за полтора месяца до этого торжественного события и освобожден только через 22 дня после него, т. е. 21 июня 1912 г. Быть может, заметка Кистяковского во влиятельной газете русских либералов — в «Речи» (от 20 июня того же года) ускорила освобождение Яковенко.

«Необходимо должна потерпеть ущерб его научная работа», — пишет Кистяковский. Это предложение можно было бы откомментировать ссылкой на письмо Ф. А. Степуна Андрею Белому (См.: Вестник Российской академии наук. 1994. Т. 68. № 8. С. 759), согласно которому на момент ареста Яковенко работал над обзором

американской философии (он появился в 3–4-й книге «Логоса» за 1913 г.) и библиографическим отделом 1–2-й книги «Логоса» за 1912–1913 гг. (здесь по меньшей мере 13 рецензий принадлежали точному перу Б. В. Яковенко).

Вероятно, более полно следовало пояснить вопрос о том, имелись ли у полиции основания для задержания Б. В. Яковенко. Известно, что отец философа Валентин Иванович и мать Клавдия Андреевна Мурашкинцева были активными участниками «Народной воли», да и сам будущий философ родился в Твери, где родители были в административной ссылке. Яблоко от яблони недалеко падает!

В Государственном архиве Российской Федерации (фонд 102, опись 242) имеется дело № ДП-00. 1912, в котором исправляющий должность директора Департамента полиции сообщал, что Б. В. Яковенко, находясь в 1904 г. в Москве, состоял в постоянных сношениях с видными деятелями эсеровской партии И. И. Бунаковым-Фондаминским и В. Черненковым и состоял членом террористической группы, которая после неудачного покушения на жизнь Д. Ф. Трепова настаивала на продолжении террора — вплоть до цареубийства. Б. В. Яковенко был назван в числе тех, кто поддерживал эту идею. Тогда же, в феврале 1905 года, он был арестован, содержался под стражей, но дело против него было прекращено согласно Высочайшему указу от 21 октября 1905 г.

С 1905 по сентябрь 1911 г., проживая за границей, он был замечен в переписке с Виктором Черновым и в сношениях с Б. Савинковым и Н. Климовой, а по возвращении на родину — с эсерами Борисом Свечниковым и Розалией Лифшиц.

В полицейских документах не отмечено, что Розалия Лифшиц была женой известного украинского революционера и не менее известного писателя В. К. Винниченко, а кроме того, родной сестрой Веры Лифшиц — жены нашего арестованного философа.

Нельзя не согласиться с тем, что окружение Яковенко давало весомые основания для опасений у полиции. Впрочем, в уже упомянутом письме Ф. Степуна говорилось о том, что в «данную минуту», т. е. на время ареста в 1912 г., Яковенко совершенно чуждался какой-либо политической жизни, ибо был «глубоко похоронен в трансцендентализме». В этом отношении Б. В. Яковенко оказался близок своему отцу. Валентин Иванович в свое время тоже отказался от революционной деятельности, признав главной своей целью просвещение народа. После смерти известного книгоиздателя Ф. Павленкова В. И. Яковенко достойно продолжил работу его популярного издательства.

Наконец, в примечаниях можно было бы указать, что содержание статьи Б. А. Кистяковского большими выдержками было изложено московской газетой «Русские ведомости» 23 июня, на третий день после освобождения Яковенко. В этой газете с 1910 по 1913 г. Яковенко опубликовал не менее 10 статей и 16 рецензий.

К. В. Артем-Александров

Ю. Е. Смагин

НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ НАУКА: СТОЛКНОВЕНИЕ И КОМПРОМИСС

Конфликтные отношения между наукой и религией имеют длительную историю. Если рассматривать западноевропейскую культуру, можно говорить, что первое напряжение (агон) между наукой и религией появляется в Древней Греции, когда философские и научные объяснения начинают конкурировать с мифологическими. Обычно и как правило мифологические объяснения обозначают как иррациональные, тогда как философские и научные рассматриваются в качестве рациональных; однако подобное различие представляется некорректным. Мифологические объяснения суть по-своему рациональны. Действительное различие между данными объяснениями заключается в том, что миф пояснял явления мира, соотнося их с Божественными деяниями, а наука рассматривала эти явления, относя таковые к внутренним и внешним естественным причинам. Тем не менее эти причины не могли объяснить все то, что происходило в мире. В результате сфера мифологических объяснений полностью не исчезла, а лишь стала более ограниченной вследствие того, что древнегреческие научные объяснения явлений в мире, по существу, были, конечно же, недостаточными и несовершенными. Но почему практические возможности научных объяснений были ограничены? В Древней Греции только те науки могли плодотворно и удовлетворительно развиваться, где интеллектуальная проницательность могла бы строго определить релевантность или же нерелевантность данной определенной науки. Например, в геометрии очевидно, что только форма релевантна, а материал, представляющий эту форму, не имеет никакого значения. Это же, можно сказать, применимо и к формальной логике: здесь релевантна структура аргументации, а не содержание. Важно понимать, насколько различны в этом отношении естественные науки, где любой рассматриваемый аспект явления представляет собой определенную значимость. В естествознании лишь только в течение и посредством длительных тщательных эмпирических и экспериментальных процедур можно выявить и определить релевантность–нерелевантность данных аспектов. В некотором смысле можно утверждать, что рождение эмпирической науки конфронтрует с неким логическим кругом: с одной стороны, для того чтобы обозначить релевантность–нерелевантность аспектов явления, прежде всего необходимы теоретические идеи для эмпирических наблюдений и экспериментальных

исследований; с другой стороны, глубокие и плодотворные теоретические идеи могут быть обозначены и сформулированы только на основе полученных эмпирических данных. Поэтому неудивительно, что потребовалось весьма много времени, чтобы появились эмпирические и экспериментальные науки. Также неудивительно, что в сфере древнегреческой философии и науки, именно философия получила более фундаментальное развитие.

Дальнейшая история взаимоотношений между наукой и религией по преимуществу основывается именно на недостаточных и несовершенных научных объяснениях. В течение длительного периода времени практические возможности науки оставались ограниченными, что, соответственно, явилось причиной глубоких и серьезных заблуждений по поводу действительного отношения между наукой и религией.

В Средние века ситуация изменяется. Христианский мир вследствие непосредственных контактов с арабо-мавританской культурой получает доступ к богатому наследию древнегреческой философии и науки. Это явилось настоящим вызовом христианской духовно-интеллектуальной культуре; более того, строго обозначилась конфронтация христианской культуры языческой философии и науки, появившихся из исламского мира, который в это время был самым опасным и грозным врагом христианского мира. «Ислам не только поделился с Западной Европой многими достижениями своей материальной культуры и техническими открытиями, он не только стимулировал развитие науки и философии в Европе, он подвел Европу к созданию нового представления о самой себе»¹. Альберт Великий и Св. Фома Аквинский в должной мере серьезно рассматривали фундаментальную важность и значимость новой формы знания, основанной на разуме и опыте, а не на Божественном Откровении. Они полагали, что новое знание и христианская мысль могли быть беспрепятственно объединены в одно целое. Можно с уверенностью рассматривать данную интеграцию в качестве одного из величайших достижений средневековой христианской культуры. Вместо конфликта науки и религии была признана автономия новой философии и науки, и в принципе были ясно и отчетливо разграничены соответствующие сферы теологии и научного знания.

В период формирования и становления буржуазной цивилизации в Европе, который начинается в эпоху Возрождения и Нового времени, происходят коллизии, коренным образом отличающиеся от феодального градуированно-иерархического мироустройства. Так, в середине XIV столетия Европу захлестнул черный смерч бубонной чумы, унеся с собой около трети всего населения континента, тем самым под угрозой оказалось равновесие европейской цивилизации. Столетняя война между Англией и Францией превратилась в продолжительный и разрушительный конфликт, в Италии происходили постоянные междоусобные войны, религиозные войны приняли международный характер. Как следствие, экономические отношения в Европе находились в глубоком кризисе, при этом все новые болезни, разносимые из портовых городов, буквально парализовали Европу. «Сама Церковь — этот важнейший из культурных институтов Запада — многим виделась средоточием упадка и развращенности, а ее устранение и назначение — давно лишенными духовной цельности и чистоты»². На этом фоне «процветала» черная магия, дьяволопоклонство, колдовство и всевозможные черные мессы. Инквизиция преследовала еретиков, подвергала их жестоким

¹ Уотт У. М. Влияние Ислама на средневековую Европу. — М., 1976. — С. 109.

² Тарнас Р. История западного мышления. — М., 1995. — С. 188.

пыткам и предавала публичным сожжениям. Повсеместно совершались убийства, грабежи, насилия, ежегодно возникала опасность голода, бубонной чумы и моровой язвы. В любой момент Европе грозило нашествие со стороны Османской империи. Повсеместно ожидали светопреставления, конца света. Именно в такой атмосфере и происходит становление и формирование буржуазной цивилизации в Европе.

В этом процессе фундаментальная роль принадлежала техническим изобретениям. Главными из них были: магнитный компас, позволявший мореплавателям открывать новые земли и материки; порох, служивший разрушению прежнего феодального порядка в Европе; печатный станок, приведший к настоящему буму просвещения, и, наконец, механические часы, с появлением которых произошли радикальные изменения в отношении человека ко времени, природе и труду. Эти основные изобретения способствовали самым серьезным преобразованиям практически во всех областях жизни. Сопровождавшийся появлением артиллерии подъем обособленных и вместе с тем внутренне связанных между собой национальных государств означал не только разрушение старых феодальных структур, но и мощное вооружение светских сил, противопоставивших себя римско-католической Церкви. В сфере мышления появление печатного станка имело аналогичный эффект: оно способствовало широкому и быстрому распространению новых, а зачастую радикальных идей по всей Европе. Без печатных призывов Реформация не вышла бы за пределы сравнительно узкого теологического диспута и отдаленной германской провинции, а научная революция оказалась бы просто невозможной. Распространение печатного слова и рост грамотности среди населения способствовали формированию нового характера, носившего отпечаток личных, а не коллективных форм общения и опыта, тем самым поощряло индивидуализм, поскольку теперь каждый получал личный доступ ко множеству самых разных точек зрения и форм опыта. Появление механических часов, с четко выверенной системой зубчатых колес и шестеренок, стало прообразом машин и ускорило появление всевозможных достижений в области новой механики. Великие географические открытия, ставшие возможными благодаря изобретению магнитного компаса, принесли новые веяния в интеллектуальную сферу, одновременно и отражая, и побуждая дальнейшие научные исследования естественного мира. Открытие новых земель и континентов предоставляло новые возможности и перспективы для экономической и политической экспансии, что привело к радикальным преобразованиям в европейском общественном укладе. Эти открытия принесли и знакомство с новыми культурами и религиями, с совершенно иным укладом жизни, обогатив европейское сознание иным ощущением относительности привычных ценностей. «Эпоха изобретений и открытий была обусловлена изменениями в гражданском обществе»³. Горизонты европейского сознания — географические, интеллектуальные, социально-общественные, экономические, политические — радикальным образом меняли очертания и неудержимо расширялись.

Вместе с тем в данный период времени, как это ни парадоксально, происходит усиление римско-католической Церкви. Уникальное положение, которое эпоха Возрождения занимает в истории человеческой цивилизации, объясняется ее способностью уравнивать и синтезировать многие, казалось бы несовместимые, противоположности: христианство и язычество, новые воззрения и античные учения, священное

³ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. — Москва; Иерусалим, 2000. — С. 192.

и мирское, искусство и науку, религию и науку, поэзию и политику. Ренессанс одновременно являлся и самостоятельной эпохой, и переходной стадией: совмещая в себе черты и характеристики Средних веков и Нового времени, он оставался в высшей степени религиозным и вместе с тем становился уже мирским. Именно в это время, когда зарождалось и достигало расцвета новое научное сознание, разгорались религиозные страсти, при этом обе линии вступали в самые драматически-напряженные и запутаннейшие взаимодействия и взаимоотношения.

Подобные отношения ярким образом проявились с появлением работы Николая Коперника «Об обращении небесных сфер» (*De revolutionibus*), в 1534 г., которую он посвятил Папе и в которой он признавался, что предаст общественной огласке свое проникновение в таинства природы с неохотой, ибо опасается глумления со стороны непосвященных. Тем не менее мало кто в Европе осознавал, что с появлением данной работы произойдет радикальный переворот в новом западном мировоззрении. Однако стоило лишь ведущим астрономам счесть доказательства Коперника убедительными, как сразу же выступила оппозиция, где поводом для наиболее ожесточенных нападков на новую космологию послужил главным образом ее скрытый религиозный подтекст. Сначала это противостояние исходило совсем не от римско-католической Церкви. Коперник был благочинным каноником одного из католических соборов и пользовался большим уважением в Риме как советник в церковных делах⁴. Недавно введенный Церковью григорианский календарь был основан полностью на расчетах, произведенных согласно коперниковской системе. И это не парадоксально, поскольку в течение Средних веков и в эпоху Возрождения римское католичество проявляло не только терпимость, но и известную широту в области интеллектуальных изысканий. Проявляя всяческую терпимость и даже поощряя изучение древнегреческой философии, науки и светской культуры, вплоть до метафорического эллинистического толкования текстов Священного Писания, римско-католическая Церковь, по мнению реформаторов-протестантов, допустила осквернение первородного христианства и библейской истины. Поэтому конфликт зародился и в первую очередь разгорелся всего яростней именно среди представителей протестантского движения. Это объясняется тем, что гипотеза Н. Коперника противоречила тем местам в Священном Писании, где говорилось о неподвижности Земли. Священное Писание оставалось единственным и незыблемым авторитетом протестантов, а подвергать откровение испытанию наукой — означает находиться в сфере античного язычества. Протестанты видели угрозу в астрономическом учении Коперника. М. Лютер называл Коперника выскочкой-астрологом, который по глупости тщится перевернуть всю астрономическую науку, впадая в вопиющее противоречие со Священной Библией. Позднее к Лютеру присоединились и другие реформаторы-протестанты — Меланхтон и Кальвин, которые предлагали принять самые суровые меры для искоренения столь пагубной ереси⁵. Ко времени Г. Галилея, к началу XVII в., римско-католическая Церковь была вы-

⁴ В числе его друзей, которые торопили издать «Об обращении небесных сфер», были епископ и кардинал. А после смерти Коперника его сочинение даже изучалось на кафедрах астрономии в католических университетах.

⁵ Когда Ретик, друг Н. Коперника, привез его рукопись в Нюрнберг с целью ее публикации, резкий отпор реформаторов вынудил его покинуть город. Даже в Лейпциге, где он оставил рукопись у протестанта Осияндера, тот предпослал ей, без ведома Коперника, анонимное предисловие, в котором утверждалось, будто гелиоцентрическая теория — всего лишь условный вычислительный метод и что ее не следует воспринимать серьезно как реалистичное объяснение небес.

нуждена встать в самую решительную оппозицию по отношению к гелиоцентрической теории Н. Коперника, осознав всю необходимость догматической ортодоксальности. Если в Средние века св. Фома Аквинский и отцы Церкви вполне могли толковать некоторые спорные места Священного Писания метафорически, сводя практически на нет явные противоречия с наукой, то М. Лютер и его последователи абсолютно не допускали никакого расхождения с буквальным смыслом Писания, отвергая прочь любые посягательства на Божественное Откровение. Помимо этого, по причине чистой ассоциации на репутацию теории Н. Коперника вскоре пала тень виновности в связи с именем Джордано Бруно, философа-неоплатоника, мистика и астронома. Дж. Бруно, широко пропагандируя идею гелиоцентрической теории, входящую в качестве составной части его мистической философии, был обвинен в ереси и после восьмилетнего пребывания в тюрьме был сожжен инквизицией на костре. Утверждения Дж. Бруно о том, что должно следовать больше нравственным проповедям Библии, чем ее астрономии, а также о том, что все религии и философии должны мирно сосуществовать в терпимости и взаимопонимании, не встретили особого понимания у инквизиции. После того как в 1600 г. Дж. Бруно был публично сожжен на костре (правда, не за свое гелиоцентрическое учение), теория Н. Коперника стала еще более опасной для римско-католической Церкви.

Однако гелиоцентрическая теория не только расходилась с некоторыми библейскими текстами, теперь стало совершенно очевидным, что учение Н. Коперника представляет самую серьезную угрозу всем христианским основам космологии, теологии, нравственности и морали. С тех пор как высокая схоластика поддержала древнегреческую науку, придавая ей религиозный смысл, христианское мировоззрение стало неотторжимым от аристотелевско-птолемеевой геоцентрической Вселенной. Существенное разделение между царствами небесным и земным, вращающиеся планетные сферы с ангельскими воинствами, возвышающийся надо всем престол Господа в эмпирее, напряженная нравственная драма человеческого бытия, балансирующая в некой срединной точке между духовными сущностями и первоматерией, — отныне, все это гелиоцентрическая теория Н. Коперника либо ставила под сомнение, либо напрочь отрицала. Если даже не принимать во внимание изощренную и тщательно разработанную средневековой мыслью всеобъемлющую картину мироздания, все равно оказывалось, что гелиоцентрическая теория оспаривала самые основополагающие принципы христианской религии. Поэтому если Земля действительно движется, тогда не существует больше никакого неподвижного центра Творения Бога и, соответственно, никакого плана его спасения; человек перестает быть средоточием Вселенной. Абсолютная исключительность и значимость вмешательства в человеческую историю Иисуса Христа, как представлялось, требовала соответствующей исключительности и значимости Земли. Под сомнение ставился сам смысл искупления, основополагающего события не только человеческой, но и вселенской истории. А потому гелиоцентрическое учение Н. Коперника практически оказалось приравнено к безбожию. Когда религия и наука пришли к столь явным конфликтным противоречиям, римско-католическая Церковь пыталась сделать все, чтобы одержать верх. Осознавая очевидную опасность коперниковского учения и наученная горьким опытом длившихся десятилетиями борьбой против всевозможных ересей и реформаторских движений, римско-католическая Церковь вновь прибегла к догматической нетерпимости и гонениям, чтобы подавить гелиоцентрическую теорию. Работы Н. Коперника попали в «черный список», а видные католики, приверженцы и последователи ученого-новатора, были уволены со своих

должностей и изгнаны. На все учения и сочинения, поддерживающие идею движения Земли, был наложен строжайший запрет. Так, с появлением гелиоцентрической теории Н. Коперника пропасть между верой и разумом становится непреодолимой.

Несмотря на то что научно-культурные последствия открытия Н. Коперника, а затем и Г. Галилея проявлялись постепенно и отчасти опосредованно, по существу средневековой модели Универсума был нанесен смертельный удар. В истории христианства редко когда еще религия с такой суровостью подавляла какую-либо иную научную теорию именно за ее очевидное расхождение с текстами Священного Писания. Сам Г. Галилей отмечал, что римско-католическая Церковь еще в Средние века допускала аллегорическое толкование Библии в тех случаях, когда тексты Священного Писания противоречили научным данным и показаниям. Необходимо заметить, что многие церковные авторитеты, включая некоторых астрономов-иезуитов из Ватикана, признавали научный гений Галилея. Действительно, в числе друзей Галилея был даже сам Папа Римский, который с большим воодушевлением принял посвященную ему работу Галилея «Испытатель», вышедшую в 1623 г., где был очерчен новый научный метод. Однако постоянный страх перед реформаторско-протестантской угрозой, который испытывала римско-католическая Церковь, соединился с давней традицией не принимать никакое новшество, в котором может таиться элемент ереси. Поэтому, поскольку память о ереси Джордано Бруно была еще жива, католические власти решили, что не допустят нового скандала, который мог бы принести лишь новые разногласия и новый раскол христианства. К тому же опасность усугублялась необычайной скоростью распространения новых идей благодаря печатному станку и повсеместному распространению народного наречия (кстати, Галилей вместо официальной латыни использовал итальянский язык). Любые попытки Церкви держать в узде воззрения верующих, как правило, были несостоятельны. И здесь не в последнюю очередь на реакцию Церкви повлияли происходившие в Италии запутанные политические конфликты, в которые был вовлечен и сам Папа Римский. Также решающую роль сыграли и университетские профессора, придерживающиеся учения Аристотеля: их ожесточенные нападки на Г. Галилея, который самым откровенным образом оспаривал Аристотеля, словно бы «разбудили» католиков-фундаменталистов, а те в свою очередь «разбудили» служителей инквизиции. Сыграл свою роль и непримиримый характер ученого, который обладал полемическим и даже саркастическим умом: он настолько возбудил ненависть своих противников-оппонентов, что те решили непременно ему отомстить. Убеждение Церкви, что математические гипотезы суть лишь интеллектуально-умственные построения, не имеющие действительного отношения к физической реальности; обращение Г. Галилея к атомизму в то время, когда католическое учение о пресуществлении, казалось, нуждалось в поддержке Аристотелевой физики; обида Папы Римского, почувствовавшего, что его лично предали и шаткость его политических позиций; внутрицерковная борьба за власть между различными религиозными орденами; жестокая борьба инквизиции против еретиков, — все эти объективные и субъективные факторы, сложным образом взаимодействуя, заставили римско-католическую Церковь наложить официальный запрет на учение Г. Галилея.

Данное официальное решение, можно утверждать с уверенностью, нанесло непоправимый вред духовно-интеллектуальной целостности Церкви. Само заявление католицизма о своей приверженности гипотезе о неподвижности Земли уронило его в среде европейских ученых и интеллектуалов. Впоследствии Церковь вновь обретет влияние и авторитет, однако уже никогда не сможет безоговорочно диктовать свои

условия стремлениям человека в познании Вселенной⁶. Каково бы ни было относительное значение субъективных факторов, как академическая оппозиция апологетов аристотелизма или же сугубо личные мотивы, руководившие Папой Римским, итогом конфликта с Г. Галилеем стало столкновение Церкви с наукой, а это означало столкновение религии с наукой. В вынужденном отречении Галилея таилось собственное поражение Церкви и торжество науки.

В целом институт христианства терпит поражение от коперниковского гелиоцентрического учения, которое противоречило обеим религиозным основам: протестантскому «буквализму» в прочтении Библии и священному авторитету католицизма. Большинство европейских ученых и философов еще останутся по-прежнему набожными христианами. Тем не менее раскол между наукой и религией, и прежде всего внутри индивидуального мышления, становится неизбежным и очевидным. Если во времена М. Лютера интеллектуальная независимость Европы утвердилась в сфере религии, тогда при Г. Галилее интеллектуальная независимость выходит за пределы религии, утверждая новые принципы, перспективы и идеалы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. — Москва; Иерусалим, 2000.
2. Тарнас Р. История западного мышления. — М., 1995.
3. Уотт У. М. Влияние Ислама на средневековую Европу. — М.: Наука, 1976.

⁶ После официального вердикта, вынесенного инквизицией, сочинения Г. Галилея были нелегально переправлены на север, где впоследствии и развернулись интеллектуальные поиски новоевропейских ученых.

Е. А. Трофимова

ОТ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ К СОЦИАЛЬНОМУ КОНФЛИКТУ

Неясность представления о социальном противоречии связана с ограниченностью теоретической базы общественных наук. Как следствие, в настоящий момент отсутствует целостная теория социального противоречия. Оно всегда представляет собой определенное общественное отношение, поэтому исследования этого феномена проводятся на примере конкретных субъектов, которые оказываются включенными в его структуру. Также при изучении социального противоречия учитывается специфика конкретной социальной среды, в рамках которой оно возникает.

Сегодня, когда в большинстве стран мира идет процесс становления информационного общества, а сама социальная структура и социальные связи становятся сетевыми, мир под влиянием глобализации постепенно превращается в единую социальную сеть. С точки зрения теории анализа социальных сетей¹ весь современный мир может быть описан как сеть сетей различного уровня, масштаба и порядка. Сторонники этого подхода полагают, что социальные сети существовали всегда. Но именно в современном мире, характеризующемся все усиливающейся тенденцией к информатизации и сетевизации социальных связей и отношений, социальная сеть становится основным социальным институтом. При этом сетевой подход не отрицает широко распространенного в социальных науках системного анализа. Присоединение индивидов к социальным сетям происходит по различным признакам — по профессиональному, политическому, территориальному интересам, по принципу родства и др. Средства массовой коммуникации поддерживают существование глобальной всемирной социальной сети и способствуют ее активному развитию, то же происходит в отношении сетей меньшего порядка.

Сетевое информационное общество характеризуется существованием огромного количества социальных противоречий на всех уровнях социального взаимодействия. Причем современные социальные противоречия в значительной степени отличаются от противоречий, которые были присущи социальным системам до того, как они при-

¹ Freeman L. What is Social Network Analysis?//Social Network Analysis [Электронный ресурс] URL: <http://www.insna.org/sna/what.html> (дата обращения: 10.04.11).

обрели сетевые характеристики. В этой связи возникает необходимость исследования феномена социального противоречия с учетом реалий современного общества.

В связи с существованием угрозы третьей мировой войны, возникновением международного терроризма, а также обострением культурных, политических, социальных и экономических противоречий всех уровней, поиск эффективных методов разрешения социальных противоречий представляется особенно актуальным. Также сегодня, как никогда, актуальными оказываются вопросы о том, каковы источники, факторы и движущие силы общественного развития и остаются ли социальные противоречия по-прежнему реальной причиной и источником развития общества. Философски универсальными представляются и проблемы глобальных противоречий современного мира, пересмотра их иерархического построения, качественного и количественного изменения самих социальных противоречий². Требуется переосмысления и роль материального и духовного фактора, экономического и информационного общественного потенциала в возникновении, развитии и разрешении социальных противоречий в условиях глобализации. Особый научный интерес представляет выявление того, в какой степени применим к современному этапу развития человечества принцип жесткой социальной, технической или экономической детерминации. И наконец, все чаще встает вопрос о том, актуален ли сам термин «социальное противоречие» в современных условиях, или он может и должен быть заменен термином «социальный конфликт».

На данный момент не существует единого подхода к определению понятия «социальное противоречие». По-разному понимают авторы и сущность социального конфликта, зачастую заменяя его понятием «антагонизм». Все это в совокупности приводит к тому, что при попытках выяснения взаимных связей понятий «социальное противоречие» и «социальный конфликт» наблюдается наибольшая путаница и неясность³.

Необходимо отметить, что концепция противоречия, без понимания которой невозможно рассмотрение термина «социальное противоречие», в философии начинает развиваться с возникновением диалектики. Впервые в истории философии концепцию противоречия как борьбы противоположностей развил Гераклит, который понимал под борьбой противоположностей общий для всего сущего закон, воплощающийся в постоянном переходе из одной противоположности в другую. Платон выделяет такие противоречивые по своей сущности и внутренней природе диалектические понятия, как «единое» и «множество», «покой» и «движение». Достичь истины, по мнению Платона, возможно, когда удастся свести противоречащие стороны в единое целое. В эпоху Возрождения противоречие понимается как внутреннее соотношение противоположностей, как их взаимопроникновение (Н. Кузанский, Дж. Бруно). Здесь впервые проявляется идея тождества противоположностей.

Немецкая классическая философия также вносит свой вклад в исследование противоречия, которое рассматривается в трудах таких авторов как И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг. Особое внимание понятию противоречия уделяет Г. Гегель, который понимает его как «корень всякого движения и жизненности»⁴. Противо-

² Ахмедов М. М. Социальное противоречие: эволюция понятия и роли в обществе. Дис. ... канд. филос. наук. — Махачкала, 2005. — С. 3.

³ Светлов В. А. Введение в единую теорию анализа и разрешения конфликтов. — М., 2009. — С. 8.

⁴ Гегель Г. Сочинения: Наука логики. — Т. 5. — М., 1937. — С. 520.

речие рассматривается Гегелем как внутренний импульс развития духа вообще, который шаг за шагом переходит от простого к сложному, от непосредственного к опосредованному, от абстрактного к конкретному, все более полному и истинному результату.

Понятие противоречия рассматривается в учении К. Маркса в рамках диалектического закона единства и борьбы противоположностей. Единство противоположностей, выражая устойчивость объекта, является относительным, преходящим, борьба же противоположностей, по Марксу, абсолютна, что служит выражением бесконечности процесса развития. Противоречие — это не только взаимоотношение между противоположными тенденциями объекта. Противоречие содержится и в отношении объекта к самому себе (самопротиворечивость). Маркс полагает, что, несмотря на то что противоречия по-разному проявляются на различных уровнях структурной организации материи и духовной реальности, они обладают всеобщим характером, т. е. неизбежно ведут к изменению, проявляющемуся в форме развития или разрушения. В этой связи Маркс рассматривает и социальные противоречия как форму проявления рассматриваемого закона в социальной реальности (общественное сотрудничество и социальная борьба).

В западной философии XX в. проблема противоречия исследуется в рамках такого направления, как иррационализм, который рассматривает противоречие как нечто неразрешимое, как определенное совмещение противоположностей, которое постигается только интуицией. Позитивизм и неопозитивизм понимают противоречие как внешнее отношение между противоположными сторонами, находящимися не в противоречивой, а в коррелятивной связи.

В формальной логике противоречие — это пара противоречащих друг другу суждений, т. е. суждений, каждое из которых является отрицанием другого⁵. Противоречие, полученное в результате рассуждения или формального доказательства, свидетельствует о ложности посылок. Нельзя не упомянуть, что есть авторы, пытавшиеся поставить под сомнение представления о противоречии, утверждаемые формальной логикой (Г. Буль, Я. Лукасевич, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Д. Фауст).

Для того чтобы определить, как соотносятся понятия «социальное противоречие» и «социальный конфликт», рассмотрим, что же понимают под конфликтом в современной науке. Социологические теории конфликта представляют собой совокупность разнообразных (а зачастую и противоречивых) взглядов, гипотез и теоретических концепций. Конфликту посвящено большое количество эмпирических исследований, а также попыток моделирования этого феномена. Большинство авторов, несмотря на широкий спектр определений понятия «конфликт», связывают его с понятием «противоречие». Широко распространенным является следующее определение конфликта, приведенное в Большой советской энциклопедии: конфликт — это «столкновение противоположных интересов, взглядов, стремлений; серьезное разногласие, острый спор, приводящий к борьбе». Такое определение выводится, прежде всего, из его названия, так как термин конфликт произошел от латинского слова *conflictus* — столкновение. Что касается определения понятия «противоречие», то большинство словарей истолковывают его как «противоположность интересов»; «высказывание или поступок, направленные против кого- или чего-нибудь»; «положение, при котором

⁵ Волков А. А. Курс русской риторики // Игорь Родченко. Риторика. Библиотека. [Электронный ресурс] URL: <http://www.rodchenko.ru/liter/books/ritorika/> (дата обращения: 11.04.11).

одно (высказывание, мысль, поступок) исключает другое, несовместимое с ним»⁶. В предложенной интерпретации понятия «конфликт» и «противоречие» выступают практически как синонимичные.

В конфликтологии распространен следующий вариант понимания того, как соотносятся понятия «конфликт» и «противоречие». Он может быть представлен довольно распространенной схемой: противоречия → конфликтная ситуация → конфликт (как форма разрешения противоречия). Согласно этой схеме, возникающие противоречия социального развития рано или поздно могут привести к созреванию конфликтной ситуации, которая, перерастая в конфликт, способствует разрешению противоречий.

Однако при более основательном знакомстве с вариантами концептуализации такого подхода оказывается, что не все обстоит так просто и очевидно. Существует, например, так называемый субъектно-деятельностный подход, в рамках которого социальный конфликт рассматривается в качестве социального противоречия на стадии его реального разрешения⁷. Таким образом, сам социальный конфликт определяется как «разрешаемое социальное противоречие». В этом случае понятия «социальный конфликт» и «социальное противоречие» рассматриваются фактически как синонимы. Некоторые авторы (Д. Фауст, Э. Гидденс, Л. Фестингер) отрицают синонимичность этих понятий, но ни один из них не дает ясной трактовки понятия «социальное противоречие».

Таким образом, определение социального противоречия оказывается в достаточной степени размытым. При этом социальное противоречие не имеет ни одной общепризнанной теоретической и логико-математической модели, в то время как феномен конфликта неоднократно подвергался математическому моделированию. Именно поэтому понятие социального противоречия зачастую заменяется более конкретным понятием социального конфликта. Простая замена будет в этом случае некорректной, так как означенные понятия не являются синонимами. Основу для разрешения данной проблемы дает системный подход, в рамках которого конфликт понимается как некая разновидность структурного дисбаланса, которая обозначает то, что обычно подразумевают, когда стремятся уточнить понятие социального противоречия.

На этом основании можно сделать вывод, что понятие конфликта — более точный экспликант понятия социального противоречия⁸. Экспликация в математической логике — это способ развертывания какого-либо исходного понятия, которое еще не является вполне точным, в научно доказанное понятие. Р. Карнап экспликацией называет замену интуитивного понятия строгим понятием⁹. Экспликация социального противоречия через социальный конфликт позволяет не только формализовать данное понятие, но и исследовать социальные изменения, связанные с социальными противоречиями.

Исследование феномена конфликта имеет давнюю историю. Первые идеи и представления о сущности и природе конфликта возникают еще в учении Платона и Аристотеля. Позднее исследования природы конфликта находят свое выражение в философии Н. Макиавелли, Т. Гоббса и других мыслителей. Начальный период в изучении конфликтов рамках социологии связывается с именами Л. Гумпловича, Г. Ратценхофера, У. Самнера и А. Смолла, представлявших дарвинистское направление в социологии.

⁶ Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М., 1989.

⁷ Светлов В., Семенов В. Конфликтология. — СПб., 2011. — С. 20.

⁸ Семенов В. А. Конфликтология: история, теория, методология. — СПб., 2008. — С. 333.

⁹ Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. — М., 1975. — С. 681.

ческом психологизме и социальной науке XIX в. В соответствии с представлениями этой школы конфликт отождествляется с борьбой как основной формой социального взаимодействия. Учеными, предопределившими появление конфликтологического направления в философии, были А. Аг, Г. Моргентау, Дж. Кеннан и Л. Франкель.

В качестве самостоятельной научной дисциплины конфликтология возникла в середине XX в. Ее основателями считают Л. Козера, Г. Зиммеля, К. Левина и Р. Дарендорфа. Зиммель считал, что конфликт в обществе неизбежен. Одной из основных форм конфликта Зиммель считал конфликт между обществом и индивидом. Он полагает, что, когда конфликт разрешается, он «очищает воздух», т. е. происходит снятие напряженности в обществе¹⁰. Социальные формы интеракции, по Зиммелю, являются универсальными. Они могут проявляться на различных уровнях и в различных формах. Кооперация и конфликт, близость и дистанция могут встречаться как в супружеских отношениях, так и в бюрократических формах. Конфликт понимается Зиммелем не просто как столкновение интересов, но и как выражение враждебности, неизбежно присущей людям и их отношениям.

Серьезное влияние на формирование теории конфликта оказала идея К. Маркса о неизбежности классовой борьбы, возникающей в обществе в силу его разделения на противоборствующие классы. Именно классовая борьба становится главной движущей силой истории. Маркс полагал, что возникновение конфликтов связано с противоположностью интересов социальных групп, берущих свое начало в отношениях собственности и ее распределения.

Последователями Маркса и Зиммеля являются немецкий социолог Р. Дарендорф и американский ученый Л. Козер. Дарендорф представляет теорию конфликта в традиции диалектического подхода Маркса, Козер — конфликтный функционализм, развивающий идеи Зиммеля. По Дарендорфу, социальный конфликт присущ любому обществу в силу неизбежного различия интересов индивидов. Однако в постиндустриальном обществе основное противоречие социальных систем перемещается из экономической плоскости в область властных отношений. Козер предлагает многовариантный подход к исследованию конфликта. В его работах рассматриваются условия и факторы возникновения и развития конфликтов, их острота и длительность. Важное место в концепции Козера занимают представления о позитивных функциях конфликта, способствующих развитию и функционированию общества, которые получили название «конфликтного функционализма». Эти представления выявили узость подхода, трактующего конфликт как негативное явление, разрушающее социальный организм. По Козеру, основные позитивные функции конфликта связаны с его способностью вызывать ослабление напряжения между антагонистами, выполнять коммуникативно-информационную и связующую функции, объединяя людей общностью ситуации и позволяя им в процессе конфликтного взаимодействия больше узнавать друг о друге. В случае межгруппового взаимодействия конфликт может приводить к установлению более четких границ между группами, возникновению оформленных централизованных структур, ответственных за принятие решений, укреплению внутреннего единства, а также к усилению нормативности поведения. Кроме того, конфликты выполняют сигнальную функцию, привлекая внимание общества к необходимости изменений.

¹⁰ Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. — Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1908. — P. 78.

Автором одной из наиболее развитых теорий конфликта является К. Боулдинг. Он рассматривает конфликт как некую ситуацию, связанную с соревнованием, при которой стороны сообщают о несовместимости их потенциальных позиций или состояний, и стремятся завладеть позицией, исключая намерения другой стороны¹¹. В 1961 г. в Лондоне вышла книга Дж. Рекса «Ключевые проблемы в социологической теории». С точки зрения Рекса, конфликт занимает центральное место в жизни общества. Порядок, противоречащий конфликту, является лишь «перемирием», являющимся следствием побед одной из сторон. В современной западной социологии одним из популярных теоретиков конфликта является Р. Коллинз, развивавший представление о человеческих существах как о коммуникабельных, но склонных к конфликту животных.

Таким образом, с середины XX в. ученые, исследовавшие феномен конфликта, стремились, прежде всего, ответить на вопрос: является ли конфликт необходимым условием развития социальной системы, или конфликт — это фактор, угрожающий общественному развитию. В связи с этим формируются противоположные теоретические подходы, связанные с формированием конфликтологической парадигмы, такие как структурно-функциональный подход (Г. Спенсер, Т. Парсонс, Р. Мертон, Э. Мэйо, Г. Зиммель, Л. Коузер и др.) и конфликтный подход (К. Маркс, Р. Дарендорф, Дж. Рекс, К. Боулдинг, Р. Коллинз и др.). Первый из данных подходов концентрируется на том, чтобы избежать конфликта, возникновение которого признается фактором, угрожающим целостности и стабильности общества. Второй — на исследовании потенциала обновления, присущего конфликту, который считается необходимым условием развития социальных систем. Очень скоро конфликтологическая парадигма превратилась «в одну из господствующих парадигм социологического теоретизирования»¹².

В последние десятилетия исследования конфликта проводились в рамках различных научных дисциплин, таких как психология, социология, политология, экономика и многих других. Но если перечисленные науки в основном концентрировали свои усилия на разработке практических методов, связанных с регулированием и разрешением конфликтов, то именно в рамках философии, разрабатывающей методологическую основу для анализа явления конфликта, проявилось все многообразие подходов, предлагаемых современными школами. На сегодняшний день теоретики конфликта все чаще обращаются к идее создания нового теоретического подхода к конфликту, а также стремятся объединить в своих исследованиях данные, полученные различными социальными науками.

В наши дни в социальных науках все большую популярность начинает приобретать метод сетевого анализа. Этот научный метод возник в западноевропейской науке в 50-х гг. XX в., и изначально использовался в рамках точных дисциплин. Информационно-технический этап развития общества актуализирует применение метода сетевого анализа в рамках социальных наук¹³. Возрастание интереса к этому методу в современных социальных исследованиях обусловлено постепенной эволюцией структурно-функционального подхода, на базе которого начинают формироваться новые методы изучения социальных процессов и новые подходы к пониманию социальной структуры. На сегодняшний день в сфере исследования конфликта возникла

¹¹ Семенов В. А. Феноменология конфликта. — СПб., 2005. — С. 98.

¹² Тернер Дж. Структура социологической теории. — М., 1985. — С. 106.

¹³ Градосельская Г. В. Сетевые измерения в социологии. — М., 2004. — С. 4.

необходимость в формировании всеобщего метода, который сможет, с одной стороны, объединить положительные стороны методов, уже существующих, не отрицая сами эти методы, а с другой стороны, будет способствовать реализации практической составляющей социальных исследований на более высоком качественном уровне. Именно метод сетевого анализа отвечает всем перечисленным требованиям, а потому может служить базисом для формирования современного подхода к исследованию социальных конфликтов.

Изучение сетей в социальных науках имеет сравнительно короткую историю. С одной стороны, это объясняется относительной новизной самого понятия, с другой — технологичностью расчета сетей, связанной с применением специализированных программных средств, свойственных точным наукам.

Важной прикладной составляющей сетевого метода в социальных исследованиях является применение теории графов. Сетевой анализ позволяет описать процессы обмена ресурсами между социальными акторами, а графы — наиболее удобная форма графического представления социальной структуры. При этом такие понятия, как актор, ресурс и обмен, находят в терминах теории графов свое математическое выражение. Универсальная схема сетевого анализа включает следующие этапы: выявление структуры из первичной социологической информации; графическое построение сети; расчет индикаторов сетевых моделей; анализ полученных результатов.

Математические подходы значительно обогатили структуралистскую методологию. Язык описания структурных феноменов стал более точным, что позволило включить социологические понятия в общее концептуальное ядро точных дисциплин. В результате появилась возможность при исследовании общества широко применять математические и компьютерные алгоритмы.

Важной особенностью сетевого метода является то, что он позволяет выявлять у одного и того же объекта множество атрибутов, которые могут быть описаны с точки зрения включенности в различные институциональные контексты. Таким образом, становится возможным устанавливать скрытые связи между элементами общественной системы, выявлять так называемые размытые солидарности, а также направленность процессов трансформации, происходящих в существующих социальных институтах. Власть, иерархия, дифференциация, интеграция, стратификация, конфликт и многие другие концепты социологической теории могут быть реинтерпретированы в терминах сетевого подхода. Таким образом, изучение социальных конфликтов может быть методически реализовано на основе сетевых моделей, которые открывают новые перспективы в сфере социального прогнозирования. Теория социальных сетей позволяет описать любые социальные процессы, в том числе социальные конфликты, в категориях точных наук, что позволяет данной теории выйти на междисциплинарный уровень теоретических обобщений и обуславливает ее широкую эмпирическую применимость.

С конца 60-х гг. XX в. в теории конфликта возникает тенденция к синтезу существующих подходов. Сторонники создания единой теории, соглашаясь по поводу различий «структурного» и «деятельностного» взглядов на мир и необходимости преодоления противоречий, не могли прийти к согласию относительно того, как же должны объединяться эти различные взгляды на феномен конфликта.

На сегодняшний день все большую популярность начинает приобретать «единая теория конфликта». Это перспективное направление теории анализа и разрешения конфликтов, развиваемое российским исследователем В. А. Светловым. Математический

базис единой теории конфликта состоит из понятий, методов и теорем тех теорий, которые необходимы для создания и анализа исследовательской модели конфликта. Прежде всего, это понятия, методы и теоремы теории графов, теории вероятностей, логики высказываний, теории игр (и ее разнообразных модификаций). Теоретический базис единой теории конфликта образует универсальная модель конфликта — обобщающее все виды нелогических противоречий определение конфликта вместе с множеством теорем о его свойствах и свойствах его альтернатив — синергизма и антагонизма¹⁴.

Описание феномена социального противоречия в терминах точных наук, а также применение в исследованиях социальных противоречий современных теорий, таких как теория графов, теория вероятностей, теория игр и многих других, а также использование математических методов исследования открывает новые возможности для социального прогнозирования и регулирования социальных процессов. Все это становится возможным в связи с принятием понятия социального конфликта в качестве экспликанта понятия социального противоречия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахмедов М. М. Социальное противоречие: эволюция понятия и роли в обществе: эволюция понятия и роли в обществе: Дис. ... канд. филос. наук. — Махачкала, 2005.
2. Волков А. А. Курс русской риторики // Игорь Родченко. Риторика. Библиотека. [Электронный ресурс] URL: <http://www.rodchenko.ru/liter/books/ritorika/> (дата обращения: 11.04.11).
3. Гегель Г. Сочинения: Наука логики. — Т. 5. — М., 1937.
4. Градосельская Г. В. Сетевые измерения в социологии. — М., 2004.
5. Единая теория конфликта // Аналитика Конфликта. [Электронный ресурс] URL: <http://aconflict.ru/about/> (дата обращения: 12.04.11).
6. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. — М., 1975.
7. Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М., 1989.
8. Светлов В., Семенов В. Конфликтология. — СПб., 2011.
9. Светлов В. А. Введение в единую теорию анализа и разрешения конфликтов. — М., 2009.
10. Семенов В. А. Феноменология конфликта. — СПб., 2005.
11. Семенов В. А. Конфликтология: история, теория, методология. — СПб., 2008.
12. Тернер Дж. Структура социологической теории. — М., 1985.
13. Freeman L. What is Social Network Analysis?//Social Network Analysis [Электронный ресурс] URL: <http://www.insna.org/sna/what.html> (дата обращения: 10.04.11).
14. Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. — Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1908.

¹⁴ Единая теория конфликта // Аналитика Конфликта. [Электронный ресурс] URL: <http://aconflict.ru/about/> (дата обращения: 12.04.11).

А. В. Рыбчак

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТЕХНИЦИЗМ: ТРАДИЦИИ АНАЛИЗА ПРОБЛЕМЫ

Часто процесс глобализации трактуется с позиций той или иной идеологии, либо в рассмотрении этого явления отсутствует понятийно-методологическое единство. Между тем период перехода глобального общества от индустриальной к постиндустриальной парадигме, включающей в себя высокие как социальные, информационные, так и производственные (материальные) технологии, требует подобного анализа. Именно такой подход в условиях сложившегося кризиса может помочь самоидентификации современного общества и основных его составляющих. Очевидно, что сама тема, исследующая проблематику *перехода* из одного состояния (парадигмы, эпохи) в другое является настолько сложной и при этом связанной с явлением постиндустриальности, чьи черты и характеристики еще не вполне прояснены, что невозможно претендовать на всестороннее описание этого процесса или комплексное решение существующих в его контексте проблем.

Отчетливо видно, что постиндустриализм, как явление социально-экономическое, историческое, культурное, научно-техническое, требует целостного исследования своей структуры и оснований. И неотъемлемой частью такого подхода в изучении ситуации перехода от парадигмы развитого индустриального общества к парадигме общества постиндустриального с необходимостью должно стать рассмотрение и осмысление не только социально-технологической структуры самих этих обществ, но и различных методологий анализа глобальной социальной действительности. Такая необходимость наглядно вытекает из самой комплексной ситуации современного глобального общества — каждая его сфера представляет собой острую проблему для всех членов глобального социума: экология, социология, экономика, наука и техника, этика, политика — только некоторые из этих сфер. Стоит отметить, что практически для всех исследований в этой области характерно фрагментарное, «специализированное» рассмотрение проблемы — их львиную долю занимают работы по различным аспектам глобализации как отдельно взятого исторического, культурного и социально-экономического феномена. Таким же образом обособлены труды по вопросам современной экологии, идентичная ситуация наблюдается в случае и с экономикой, этикой, научно-техническим развитием. В других же случаях анализу и разработке подвер-

гаются исключительно проблемы парадигмальных стратегий в науке или вопросы методологии социальных исследований. Таким образом, необходимость комплексного исследования данной темы до сих пор не была удовлетворена.

На протяжении длительного времени провозглашался глубокий кризис современного глобализируемого общества. При этом чем более современным является исследование, тем более ярко выражается тенденция к усилению эсхатологических настроений.

Исследования технологических аспектов глобализируемого общества велись на протяжении всего XX в. и, как уже было указано, все они носили специализированный, «отраслевой» статус. Можно выделить пять таких областей и соответствующих им разработанных направлений данной темы. *Первое, социально-экономическое направление*, которое можно возвести к К. Марксу, было обозначено взглядами Д. Белла, У. Бека, Г. Маркузе, Р. Вернона, Д. Спара, а также некоторых советских и российских исследователей и сводилось к анализу эмпирического материала конвергируемого мирового сообщества. *Второе, экологическое направление* было сосредоточено на проблемах физического выживания человека и его окружающей среды, а также на вопросах их соотношения — оно было представлено в работах Д. Медоуза, зарубежных и отечественных представителей глубинной экологии и энвайроментальной этики, П. Хокена, Э. и Х. Ловинсов. *Третье, этическое, или этикотехнологическое, направление*, которое можно очертить такими персоналиями, как Н. А. Бердяев, Х. Ленк, К. Митчем, связано с вопросами этизации технической и гуманизации социально-технологической сферы. Идея *четвертого, исторического, направления* разрабатывалась О. Шпенглером, Л. Мамфордом, Ф. Фукуямой, а также рядом современных российских исследователей, и заключалась в попытке выработки культурологически-исторической концепции при обращении к проблемам экспонентных процессов в индустриальном и постиндустриальном обществе. Наконец, *пятое, психологическое направление*, воплощенное в трудах таких философов, как А. Тоффлер и Х. Ортега-и-Гассет, отмечено стремлением осмыслить ситуацию глобально-постиндустриальных проблем с мировоззренческих позиций индивида.

Основным недостатком первого, социально-экономического, направления является его безусловный крен в сторону анализа исключительно социальных и экономических сфер без учета достижений философии науки (например, теории парадигм Т. Куна). Так, Д. Белл в работе «Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования» выразил концепцию постиндустриализма как попытку обозначить перемены именно в социальной структуре. Белл, как и Кун в своем фундаментальном исследовании¹, считает, что смена индустриальных периодов (в куновском случае — парадигм) касается только отдельных, узкоспециализированных структур общества, поэтому — по утверждению Белла — мы не можем говорить об индустриализации, постиндустриализации или глобализации всего общества в целом. С другой стороны, Г. Маркузе в трудах «Эрос и цивилизация» и «Одномерный человек, или Исследование идеологии развитого индустриального общества» переосмысляет понятия свободы и тоталитаризма применительно к его реалиям, на основании чего он формулирует понятие одномерности применительно к человеку, социуму, мышлению, философии, идеологии. Однако существенным недостатком критической теории Маркузе следует считать в первую очередь однобокость рассмотрения проблемы социально-

¹ Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977.

технологической репрессивности в супериндустриальном обществе: автор недооценивает научно-методологическую сторону исследуемого вопроса. Наконец, в рамках этого направления выделяется концепция экономической критики вышеописанных процессов, заявленная Р. Верноном и Д. Спаром: в книге «За пределами глобализма: пересмотр американской внешнеторговой политики» они занимают антиглобалистскую точку зрения на происходящее исходя из экономических мотивов.

В отечественной мысли с 70-х гг. XX в. и до наших дней глобальные проблемы человечества в социально-технологическом контексте освещаются регулярно, однако всем им очевидно недостает более прочной и непротиворечивой методологической основы. Если говорить о материалах советского периода, то здесь, как правило, мы имеем дело с более или менее качественными обзорами зарубежных исследований (Белла, Тоффлера и других) с целью идеологической критики современной буржуазной философии и социально-экономической стратегии. Так, например, Н. Д. Гаузнер в своей книге «Теория постиндустриального общества и современный капитализм» рассматривает постиндустриализм как очередной этап деградации современного капитализма. Впрочем, имели место работы², где была высказана поддержка процессам глобализации и глобальному моделированию тенденций развития человечества; также были выделены и две группы глобальных проблем, связанных с гонкой вооружений и экологией. При этом существенная роль в решении глобальных проблем отводилась международным организациям, научно-техническому прогрессу (который способен как породить, так и решать глобальные проблемы) и государственному регулированию социальных процессов.

Тем не менее некоторые ученые обосновывали необходимость комплексного подхода к его исследованию техницистских аспектов развитого индустриального общества в контексте глобализации: прежде всего это А. П. Моисеев³, точно заметивший, что «эпоха автоматизации» со всей своей научной дифференцированностью остро нуждается в цельном восприятии и методологическом руководстве со стороны философии. Важны и достижения В. Г. Марахова⁴, который при изучении феномена научно-технической революции показал, что она является совокупной производной научных, социальных и исторических обстоятельств.

Таким образом, представители социально-экономического направления, внося существенный вклад в критический подход к рассмотрению эволюции индустриального общества, все же не в достаточной степени сделали его методологически четким и эмпирически разносторонним.

Экологическое направление в рассмотрении социально-технологических причин глобальных проблем было обозначено в начале 1970-х гг. Д. Медоузом в его докладе Римскому клубу «Пределы роста». При этом существенен сам способ рассмотрения, которым пользуется американский исследователь: технологический аспект глобализации проблематизируется прежде всего не как политический или экономический дискурс, а как вопрос выживания человека, при этом берется не интеллектуальный или духовный аспект выживания, а биологический. Существенно то, что проблемати-

² Глобальные проблемы научно-технической революции / Отв. ред. Данилин Г. Д. — М., 1986.

³ Моисеев А. П. Марксистско-ленинская философия — методология естественных и общественных наук. — Ростов-н/Д., 1969.

⁴ Марахов В. Г. Научно-техническая революция: ее сущность, источники и факторы развития. — М., 1976.

зация глобально-технологического поля носит у Медузы эсхатологический характер: экологической катастрофы избежать невозможно при любых вариантах развития ситуации, однако ее можно отложить, скорректировав темпы демографического, экономического роста и связанных с ними темпов загрязнения окружающей среды. В целом попытка сделать механизм постиндустриального общества более рациональным через избавление от рудиментов индустриального общества заслуживает внимания, однако Медузу явно мешает признанная им же самим узость рассматриваемой проблематики, что отражается даже на прогнозировании и просчете различных теоретических конфигураций.

Точка зрения отечественных и зарубежных представителей *глубинной экологии и энвайронментальной этики* на стратегии глобализма стоит особняком потому, что круг их вопросов составляют исключительно экологические проблемы: все остальное они рассматривают сквозь призму экологии. Тема постиндустриализма сводится представителями глубинной экологии к вопросу об определяющей роли морали в разработке и решении глобальных экологических проблем.

Начиная с 1990-х гг. российская научная мысль, исследующая глобальные проблемы человечества, была избавлена от односложной идеологической направленности и пошла в основном двумя путями: научные течения, которые можно выделить в первое направление, отчетливо ориентированы на школы упоминавшихся выше энвайронментальной этики и глубинной экологии. По второму пути идут ученые, обеспокоенные трудностями социально-экономического выживания России в контексте глобализации.

Таким образом, экологическое направление в качестве исходной и конечной позиций в отношении к заявленной теме формулирует ряд исключительно экологических тем, пренебрегая всем остальным полем вопросов.

Этическое направление, объединившее таких разных персоналий, как Н. А. Бердяев, К. Митчем и Х. Ленк, являет собой другую крайность в описании социально-технологических структур индустриального и постиндустриального общества и установлении причин их господства над человеком. Здесь мы имеем дело со средоточием всего круга проблем в сфере нравственных вопросов инженерной среды (или «технического человека» в целом) в ущерб вниманию к экологии, экономике, идеологии и т. п. Этический компонент в указанных системах доминирует над другими вплоть до подчинения ему всего круга проблем. В отдельных радикальных случаях — как это происходит у Митчема — наблюдается трансформация идей инженерной этики в самостоятельную чисто этическую концепцию. Рассматривая эту концепцию и признавая всю важность и необходимость такого взгляда на проблему, можно только предьявить к ней все те же претензии, связанные с ее моноспециализированностью, которые уже были сформулированы в адрес теории Ленка.

Историческое направление исследования темы, представленное Л. Мамфордом, О. Шпенглером и Ф. Фукуямой, рассматривает проблемы, связанные с переходом от индустриального общества к постиндустриальному, с исторической точки зрения. Его основная особенность состоит в попытке исторической переоценки роли техники в развитии и существовании человека, а также в его современном состоянии. Так, например, Мамфорд призывал к пересмотру значения техники и технологий в становлении человека как высшего разумного существа. Шпенглер трактует понятие техники шире понятия машинной техники, а именно как борьбу, метод обращения с вещами, он провозглашает неизбежность ее существования и развития благодаря имманентности

всем живым существам. Однако Фукуяма, не затрагивая узкоспециальных технологических вопросов современности, сформулировал их постисторический контекст. Суть постисторизма заключается в окончательной идейной глобализации — вплоть до редуцирования идеологического разнообразия к единственной доктрине глобального рынка: иными словами, вплоть до полного поглощения идеологии экономикой и окончания истории как конкуренции идей.

Пятое, психологическое направление занималось в основном рассмотрением того, как отражались в человеческой психологии и менталитете социально-технологические аспекты глобализации. Так, Ортега-и-Гассет, автор «Восстания масс» и «Размышлений о технике», неоднократно выражает мысль о неприемлемости нового — массового, глобального, технологизированного мира, где совершенно теряется и стирается отдельный человек с его уникальными, индивидуальными мыслями и поступками. И Тоффлер полагал, что своей работой «Футурошок» он поможет адаптироваться к условиям экспонентно развивающегося постиндустриального общества, ведь футурошок — это в первую очередь психологическое и даже психическое состояние, и только во вторую очередь — социально-экономическое. Очевидно, что ориентация на психологическую цель исследования является у Тоффлера исходной, хотя достигается она с помощью глубокого анализа и прогнозирования состояния современного американского общества. Таким образом, видно, что психологическое направление, так же как и все предыдущие, не может претендовать на комплексное рассмотрение социально-технологических аспектов глобализации, поскольку занимается преимущественно описанием психологических состояний человека, находящегося в конфликте с указанными обстоятельствами.

Все пять выделенных мной направлений в одинаковой степени обладают узостью и однобокостью разработки темы. Однако узость эта является продуктом заинтересованности в указанных областях соответствующих авторов. Целями исследований рассмотренных персоналий был узкоспециализированный взгляд на проблему социально-технологических стратегий глобализации, что обозначено как их общая специфика.

Еще Маркс писал, что на принципиально новый уровень глобальные процессы вышли в эпоху индустриализма. Но уже более поздними представителями социальной философии вводится условное разделение этой эпохи на два периода: раннего индустриализма и развитого индустриального общества. Основание для этого разделения — различное качество глобализационных процессов. Если на первом этапе, который можно условно обозначить первой половиной XX в., любая глобальность — будь то в области культуры, экономики или информационных технологий — считалась прорывом сквозь национальную зашоренность, то для второго этапа, начало которого следует отнести к послевоенному времени, свойственно если не разочарование, то определенная настороженность к глобальным тенденциям. Таким образом, на ранней стадии индустриализма глобализация рассматривается как достижение, в то время как в развитом индустриальном обществе глобализация впервые становится проблемой. Такое «проблемное» к ней отношение перешло и в общество постиндустриальное: многие философы, мыслители, публицисты XX в. находили свои основания для беспокойства наступлением нового глобального общества, понимаемого как универсализированное общество единых стандартов и ценностей (оно получило презрительное название «макдонализация»). К тому же глобализация сама по себе неоднородна: налицо два взаимодействующих процесса — слияние и национализация (суверенизация, отчуждение).

С другой стороны, у глобализации есть технологический аспект: безудержная технизация породила в XX в. традицию разочарования и критики всего технологического и даже технического. Уже в эпоху раннего индустриализма мы можем наблюдать весь объем унифицирующе-деструктивных свойств техногенных процессов, а также весь спектр проблем и противоречий, связанных с их развитием. Анализ данной проблемы в XX в. был обусловлен многополярным глобализационным контекстом, поэтому сам вопрос о технологической унификации у некоторых его исследователей трансформировался в более широкую и расплывчатую проблему смены парадигм в науке, культуре, политике. Из многообразия позиций авторов, исследовавших стратегию и фактологию трансформации тех или иных структур развитого индустриального общества в постиндустриальную парадигму, вычлениаются «эсхатологический» и «антиэсхатологический» подходы в рассмотрении и анализе ситуации техницизма, глобализма или постиндустриализма — будь то теории, провозглашающие взаимосвязанность, какого-либо рода взаимоподчиненность или автономность этих явлений. Особенностями *первого подхода* (Бердяев, Шпенглер, Маркузе, Медоуз) являются эсхатологическая интерпретация отдельных явлений перехода к глобальному обществу нового типа, а также рассмотрение этих явлений под эгидой некой первичной эсхатогенной тенденции (глобализм, унификация, техницизм, постиндустриализм). *Второй подход* (Белл, Бек, Хайдеггер, Тоффлер) отрицает либо всеобщность какого-либо из первичных эсхатогенных процессов, либо вообще отказывается от какой бы то ни было радикально-критической позиции в отношении глобально-постиндустриального общества и его структур, институтов, систем, ограничиваясь критикой их отдельных, локальных недостатков. Безусловно, обозначение данной диспозиции является, по сути, идеально типической схемой, неизбежно упрощающей все многополярное разнообразие мнений по данному вопросу. Однако, несмотря на разницу интересов, рассмотренные авторы, стоящие на различных точках зрения и исследующие структуру и стратегию постиндустриализма, а также проблемные его составляющие — глобализм и технологизм, — так или иначе находят в нем ряд острых проблем, которые носят универсальный, транспециализированный характер. Очевидно, что развитие глобальных, техногенных и постиндустриальных процессов взаимосвязано. Для большинства футурологов «антиэсхатологического» направления свойственно оформление своих предвосхищений нового глобального миропорядка в относительно строгую форму при осознании всей зыбкости любых футурологических изысканий: многих философов от Канта до Бека, включая Белла и Тоффлера объединяет в первую очередь убежденность в неотвратимости торжества наилучшего в истории мироустройства, которое, несомненно, будет носить всеобщий характер.

Из рассматриваемого многообразия концепций, исследующих глобализацию в эпоху постиндустриализма, наиболее интересны понятия глобальности, глобализма и глобализации, разработанные Ульрихом Беком. Это связано с рядом достоинств и специфических черт подхода немецкого философа в изучении и прогнозировании постиндустриальных и глобализационных процессов. Прежде всего следует отметить, что, отводя явлению глобализации центральное место, он, в отличие от других крупнейших футурологов и исследователей данной тематики, выносит основное поле анализа в политическую, научную и социально-экономическую сферы (а, скажем, не в область культуры или экологии, хотя рассмотрению подвергаются и они).

В отличие от Фукуямы, Бек считает распад СССР свидетельством не конца политики (и истории), а выхода ее на принципиально иной — глобальный и всеобщий —

уровень; то, что многие сейчас принимают за конец политической деятельности как таковой, на самом деле есть конец коллективной ортодоксии политической деятельности по причине распада традиционных модернистских ценностей — ведь на смену устаревшей социальной среды приходит жизненное пространство для всемирного республиканства, в центре которого находится свобода отдельного человека. Какой бы аспект глобализации мы ни взяли (экономический, сервисный, эстетический, информационный и т. д.), он неизбежно выводит нас в сферу политического. На этом основании и строится основное отличие развитого индустриализма от постиндустриализма: в последнем все институты полностью открыты для политики. Отличительной чертой теории Бека является ее «диалектичность»: являясь апологетом новой формации, он называет ее обществом риска. Глобализация, по его мнению, несет в себе фактор угрозы хотя бы только потому, что глобальная экономика, движимая жаждой дальнейшего роста производства и доходов, упраздняет все виды старого классического регулирования (экологического, профсоюзного, социально-государственного, налогового). Неясность царит даже на теоретическом уровне. На смену демократическому национальному государству приходит глобальное общество, в основе которого заложена новая формула — «Капитализм без государства, труда и налогов». При этом среди явлений, сопровождающих смерть социального государства, присутствуют истощившиеся ресурсы, увеличивающийся разрыв между бедными и богатыми, безработицу, голод. Так определяются характерные особенности современной глобализации: помимо децентрализации и дифференцированности акторов, ее динамике присуща трансценция и экспоненциальность. Именно эти качества диктуют смену не только прежних представлений о мировом пространстве, но и о политике, экономике и бюрократии, смерть или трансформацию которой (в спецнократию и технократию) провозгласили все рассмотренные исследователи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Глобальные проблемы научно-технической революции / Отв. ред. Данилин Г. Д. — М., 1986.
2. Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977.
3. Марахов В. Г. Научно-техническая революция: ее сущность, источники и факторы развития. — М., 1976.
4. Моисеев А. П. Марксистско-ленинская философия — методология естественных и общественных наук. — Ростов-н/Д., 1969.

Е. А. Аль-Фарадж

КРИТИКА ТЕАТРА ВО ФРАНЦИИ XVII ВЕКА: ПРИМЕР ПЬЕРА НИКОЛЯ

В XVII в. критика театра, имеющая давнюю историю в европейской культуре, вновь приобрела значение и стала основанием для полемики о том, насколько приемлемым является театр с точки зрения норм христианской жизни. Сочинения, направленные против театральных представлений и актеров, стали появляться с конца XVI в., причем не только во Франции, но и в Англии, Италии, Женеве и Голландии, но особый накал полемика приобрела именно во Франции, где трагедия была вознесена теоретиками на вершину иерархии жанров, а театр получал действенную поддержку со стороны государства. В этой полемике противостояли сторонники и защитники светской культуры, теоретики классицизма, чувствовавшие себя наследниками гуманистической традиции, и христианские моралисты, отрицавшие право литературы на автономию, которые в основном принадлежали к августинианской традиции богословия. Важными темами, затронутыми в этом споре, был вопрос об оценке человеческих страстей, а также проблема статуса фиктивных образов, которыми оперирует художественная литература. Эта дискуссия вовлекла в свою орбиту знаменитых богословов и литераторов того времени, среди которых стоит назвать Боссюэ, Расина, Скюдери и аббата д'Обиньяка, а ее отголоски слышатся в «Парадоксе об актере» Дидро.

Одним из ярких участников этого спора был янсенистский моралист Пьер Николь (1625–1695). Сейчас это имя известно довольно узкой группе специалистов, меж тем как в свою эпоху и почти весь XVIII в. он был известен и читаем. О популярности Николя среди современников может свидетельствовать хотя бы тот факт, что три его трактата были переведены на английский язык Джоном Локком¹, а его «Очерки о морали» были

¹ «О слабости человека», «О средствах, способствующих сохранению мира» из первого тома, а также «О существовании Бога» из второго тома «Очерков о морали». Оба тома вышли в 1671 г. Джон Локк, вероятно, познакомился с сочинениями Пьера Николя между 1672 и 1680 гг., во время своих путешествий во Францию, и в тот же период выполнил перевод указанных трактатов, публикация которых состоялась много лет спустя после смерти переводчика, в 1828 г. Стоит отметить, что сочинения Николя переводил не только Локк: в 1677 г. подборка текстов моралиста из Пор-Рояля увидела свет в Лондоне, имя переводчика неизвестно.

одной из самых читаемых книг о духовной жизни². «Трактат о комедии» Пьера Никола был впервые опубликован в 1667 г. и является скорее периферическим в наследии этого автора: его труды были посвящены нуждам апологетики, а также размышлениям о морали, человеке и спасении. Однако это сочинение представляется интересным по следующим причинам. Во-первых, в этом трактате Николь анализирует механизм театрального представления и его воздействие как на актеров, так и на зрителей, используя при этом достижения картезианской психологии. В этом смысле «Трактат о комедии» заметным образом отличается от некоторых других современных ему сочинений на ту же тему, которые нередко имели компилятивный характер и представляли собой пересказ мнений авторитетных богословов по данному вопросу. Во-вторых, в своем трактате Николь касается важнейших для августинианского видения человека тем и мотивов, что позволило Жоржу Кутону назвать «Трактат о комедии» введением в янсенистскую этику и антропологию³.

Возобновление критики театра в XVII в. было обусловлено рядом причин. XVII в. был веком, в котором религия по-прежнему являлась определяющим компонентом культуры. Кризис христианского мира, спровоцированный Реформацией, привел не к дехристианизации, а к противоположному процессу, вылившемуся в то, что принято называть католической Реформацией. В то же время в XVII в. происходит противопоставление христианского и языческого элементов культуры, которые в течение Средних веков гармонично сосуществовали, однако после эпохи Возрождения баланс был нарушен. Возобновление полемики, таким образом, стало результатом столкновения двух мощных тенденций: с одной стороны, осмысление и переосмысление идеалов и достижений Возрождения, к которым, безусловно, относится и театр, с другой — движение религиозной реформы, протестантской и католической, искавшей образцы в истории раннего христианства и опыте отцов Церкви, известных своим критическим настроем к различного рода зрелищам.

В католическом богословии существовало две традиции, представители которых по-разному относились к театру и зрелищам. Во второй части «Суммы теологии» Фома Аквинский затрагивает тему зрелищ, а также касается и положения актеров, репутация которых в Средние века была сомнительной⁴, и приходит к выводу, что зрелища и увеселения необходимы людям для отдыха, а потому не являются греховными⁵. Иной была позиция блаженного Августина. Тема зрелищ неоднократно возникает на страницах трактата «О Граде Божиим», где они объединяются в категорию «гнусных представлений»⁶. Театр символически противопоставляется Церкви как выражение языческого духа и поэтому подвергается осуждению. Психологический анализ воздействия игры актеров на зрителя проводится в книге III «Исповеди». Здесь Августин говорит о том, что впечатление от театрального представления нарушает естественный

² Martin H.-J. *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598–1701)*. — Т. II. — Genève: Droz, 1999. — P. 830.

³ Nicole P. *Traité de la Comédie présenté par Georges Couton*. — P.: Les Belles Lettres, 1961. — P. 10.

⁴ Критическое отношение к актерам Средневековья унаследовало у отцов Церкви. Мысль о том, что деньги, данные актеру, украдены у бедняка, а также что актер самой профессией приговорен к проклятию, проходит через все Средние века. См., например: Андреев М. Л. *Средневековая европейская драма. Происхождение и становления (X–XIII в.)*. — М., 1989.

⁵ *Summa theologiae*, IIa IIae, quaest. 168, art. 2.

⁶ «О граде Божиим». Кн. I. Гл. 32.

порядок эмоций и называет этот эффект «удивительным безумием»: зритель, сопереживая вымышленным несчастьям влюбленных героев, действительно страдает им и сам печалится, находя в этой печали наслаждение. Тем более пагубным оказывается театральное представление, что оно часто вызывает сочувствие к явлениям, которые в действительности нужно осуждать. Отзвуки размышлений Августина о воздействии трагедии встречаются у авторов XVII в., например, в стихотворении «Против Романов» Арно д'Андии, где упоминаются несчастные влюбленные, которые страдают, не страдая, встречая иллюзорные препятствия на своем пути, но в то же время вызывают вполне реальные переживания у читателей⁷.

Каковы же были аргументы противников театра в XVII в.? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим «Трактат о Комедии»⁸ Пьера Николя. Осуждение театра в «Трактате о комедии» основывается в первую очередь на анализе трагедий, и это неслучайно. Поскольку комедии относились к более легким жанрам и в классицистической иерархии стояли ниже трагедий, то считалось, что если доказать, что даже трагедии достойны критики, то автоматически под осуждение подпадают и комедии. Однако помимо театра мишенью для критики Николя послужил и роман. Объединение драматических жанров и романа автором «Трактата о комедии» позволяет заключить, что главным объектом для порицания становится не только театральное представление, а вымысел и вся литература, которую принято называть художественной. Это осуждение основано на соображениях онтологического характера, которые восходят к Платону. Согласно Платону, вся драматическая поэзия, т. е. трагедия и комедия, а также живопись, являются сферой подражания, но такое подражание Платон всякими способами отвергает как недостойное. Бог создает идею кровати, плотник — саму кровать, а живописец изображает сделанную плотником кровать. Плотник производит смутное подобие подлинника, идеи, которая единственно является подлинно сущей, а живописец, подражая изделиям мастеров, порождает вещи, наиболее удаленные от сущности. Таким будет и творец трагедий: раз он, как и живописец, является подражателем, он стоит на третьем месте от царя и истины⁹. Аналогичными аргументами пользуется и Николь: театр (и роман) осуждаются им в силу того, что имеют дело с фиктивными образами, которые являются нечем иным, как тенями теней, что уводят душу от истины. Если следовать этой логике, то театр оказывается противником истины и царством лжи: «Те, кто находят удовольствие в театральных представлениях, не могут возрадоваться в истине; те же, кто находят отраду в истине, не могут испытывать ничего, кроме обращения к этому рода увеселениям»¹⁰.

Из этого можно сделать вывод, что Николь не видит разницы между вымыслом и ложью. Здесь проходит линия раздела между янсенистским моралистом и теоретиками классицистического театра. Классицисты, опираясь на «Поэтику» Аристотеля, с помощью понятия правдоподобия обосновывают право вымысла

⁷ Arnauld d'Andilly. Stances sur diverses veritez chrestiennes. — P.: Chez la veuve Jean Calusat, 1642. — P. 42: «Enchanteurs des esprits, qui par les fausses peines / Que souffrent sans souffrir ces malheureux amans, / Qui ne furent jamais que dedans vos Romans, / Allumez un vray feu dans le fonds de nos veines».

⁸ Стоит отметить, что в XVII в. термин «комедия» обозначал не только комедии в собственном смысле слова, но и любые другие пьесы, игравшиеся в театре, в том числе и трагедии.

⁹ Государство. 597 е.

¹⁰ Nicole P. Traité de la Comédie. — P.: Honoré Champion, 1998. — P. 93: «Ceux qui se plaise dans la comédie ne se peuvent plaire dans la verité; et ceux qui trouve leur plaisir dans la verité, n'ont que du dégoût pour ces sortes de plaisirs».

на существование, не отказываясь в то же время от требования, что красота должна опираться на истину. Остановимся подробнее на IX главе «Поэтики», где трактуются эти вопросы. Здесь Стагирит рассматривает историю и поэзию и проводит между ними четкую границу: история говорит о том, что действительно случилось в прошлом, тогда как поэзия — о том, что, по вероятности, могло случиться, следуя порядку правдоподобия или необходимости. Таким образом, материей поэзии являются события, которые кажутся нам возможными, т. е. соответствуют требованию правдоподобия. Это определение поэзии было подхвачено классицистами. Вот что пишет об этом аббат д'Обиньяк: «Подлинное не может быть предметом изображения, поскольку многое из того, что подлинно, не следует показывать в театре, а многое и нельзя показать. Возможное также не может быть предметом изображения, ибо многое из того, что в действительности могло бы произойти, на сцене будет выглядеть смешным и маловероятным. Итак, остается только правдоподобное, лишь оно может дать драматической поэме разумное основание, развитие и завершение. Это не означает, что из театра изгоняется подлинное и возможное; но принимают их там постольку, поскольку они правдоподобны, и для того, чтобы ввести их в театральную пьесу, приходится опускать или изменять обстоятельства, которые правдоподобием не обладают»¹¹. Истина, таким образом, относится к сфере исторических сочинений, тогда как на долю поэзии выпадает правдоподобное. Разница же между вымышленным и ложным для классицистов заключается в том, что вымышленное подражает природе, в чем-то делая ее совершеннее, тогда как ложное разрушает исходные образцы, взятые в природе. Истина говорит о вещах таким образом, каким они существуют на самом деле, правдоподобие же рисует вещи такими, какими они должны быть. Истина часто бывает искажена вмешательством единичных условий, из которых она состоит, в правдоподобном же нет ничего, что затмевало бы совершенство первообраза и универсальных принципов¹². Очевидно, что для платоников такое понимание истины было неприемлемо: устанавливая соответствие между истиной и красотой, они на этом основании отвергали вымысел, основанный на правдоподобии. Исходя из этих предпосылок Николь утверждает, что «источник красоты кроется в истине, источник безобразия — во лжи»¹³. Именно поэтому Боссюэ в «Надгробной проповеди Генриетте Английской» противопоставляет исторические сочинения романам, счи-

¹¹ Литературные манифесты западноевропейских классицистов. — М., 1980. — С. 337–338.

¹² См., например: Rapin R. Réflexions sur la Poétique de ce temps. — P.: Chez Claude Barbin, 1675. — P. 36: «Car la vérité ne fait les choses que comme elles sont: et la vraisemblance les fait comme elles doivent être. La vérité est presque toujours défectueuse, par le mélange des conditions singulieres qui la composent. Il ne naît rien au monde, qui ne s'éloigne de la perfection de son idée en y naissant. Il faut chercher des originaux & des modeles dans la vray-semblance, & dans les principes universels des choses: où il n'entre rien de materiel et de singulier, qui les corrompte» (Ибо истина представляет вещи такими, какие они есть, правдоподобие же — такими, какими они должны быть. Истина почти всегда неполноценна из-за примеси единичных условий, которые ее составляют. Нет ничего в этом мире, что не удалялось бы от первоначального совершенства при рождении. Поэтому следует искать первоисточник и образец в правдоподобии и во всеобщих началах, к которым не примешиваются материя и единичные условия).

¹³ Nicole P. Traité de la Vraie Beauté et son Fantôme et autres textes d'esthétiques. — P.: Honoré Champion, 1996. — P. 81: «...il n'y a aucune beauté dans le faux, si c'est dans la mesure où il contrefait la vérité. C'est ce qui fait voir que la source de la beauté réside dans la vérité, celle de la laideur dans la fausseté» (...если ложное и кажется красивым, то только в той мере, в какой оно подражает истине. Это показывает, что источником красоты является истина, источником безобразия — ложь).

тая, что первые имеют отношение к истине, тогда как вторые являются «холодными и опасными выдумками»¹⁴.

Важным направлением аргументации в «Трактате о комедии» является осуждение страстей. Николь полагает, что изображение страстей служит основанием для любого спектакля, а умение возбудить в себе страсти, чтобы затем правдоподобным образом изображать их на сцене, является краеугольным в профессии актера, ибо невозможно убедительно сыграть страсть, считает Николь, если самому не быть затронутым ею: «Поэтому нужно, чтобы те, кто изображают любовную страсть, были ею некоторым образом затронуты все то время, что они ее изображают»¹⁵. В итоге в душах актеров сохраняется predisposition к тем страстям, которые они нарочно в себе возбуждали, чтобы правдоподобным образом сыграть их на сцене. В подобном понимании механизма актерской игры сказывается влияние картезианской психологии, настаивающей на параллелизме процессов, происходящих в душе и в теле. В то же время Николь, в отличие от Декарта, вынесшего страсти за рамки этических оценок, рассматривает их как одно из свидетельств испорченности человека и вследствие того, что спектакль основывается на игре страстей, театр заслуживает названия «школы порока», ибо не только актеры оказываются вовлечены в игру страстей, но также и зрители, в душах которых то, что они видели на сцене, оставляет свои отпечатки.

Тема страстей души была в центре моральной рефлексии того времени, что было обусловлено столкновением неостоицистских теорий, представители которых считали, что победа над страстями возможна и даже необходима человеку для достижения совершенного состояния, и других учений, среди которых стоит отметить августинизм. Все движения воли, и страсти в том числе, Августин рассматривал в зависимости от того, какой любовью они направляются: любовью к Богу, доведенной до презрения к себе, или любовью к себе, доведенной до презрения к Богу¹⁶. Таким образом, оценка страсти зависит от объекта, на который она направлена, причем только один объект считается вполне легитимным. Учение Августина было воспринято французскими моралистами XVII в. сквозь призму идей Корнелия Янсения, поместившего учение о двух видах любви в рамки собственной теологической системы и заострившего эту оппозицию. Любовь к Богу отождествляется им с воздействием действенной благодати на волю человека, вследствие чего любовь к себе трактуется как грех и характеризуется Янсением как «главнейший и плодороднейший источник всех возможных пороков»¹⁷. Это учение было воспринято янсенистскими авторами во Франции. Например, Сен-Сиран, считает, что любовь к себе является источником всех грехов, любовь к Богу — источником всех добродетелей и благих дел¹⁸.

¹⁴ Bossuet. Oraisons funèbres. — P.: Classiques Garnier, 1988. — P. 167: «Là notre admirable princesse étudiait les devoirs de ceux dont la vie compose l'histoire: elle y perdait insensiblement le goût des romans et de leurs fades héros; et, soigneuse de se former sur le vrai, elle méprisait ces froides et dangereuses fictions» (Наша восхитительная принцесса изучала обязанности тех, чья жизнь стала достоянием истории: это занятие привило ей отвращение к романам и их пресным героям, и, заботясь о том, чтобы учиться у истинного, она презирала эти холодные и опасные выдумки).

¹⁵ Nicole P. Traité de la Comédie. — P. 36: «Il faut donc que ceux qui representent une passion d'amour en soient en quelque sorte touchés pendant qu'ils la représentent...»

¹⁶ О граде Божиим. XIV, 28.

¹⁷ Levi A. French moralists: the theory of passions, 1585 to 1649. — Oxford: Calderon Press, 1964. — P. 316.

¹⁸ Saint-Cyran. Lettres chrétiennes et spiriteuelles. — Vol. 2. — P., 1674. — P. 492.

Рассуждения о двух видах любви пронизывают не только моралистическую литературу той эпохи, но также встречается в некоторых поэтиках, например в «Новых размышлениях о поэтическом искусстве» Бернара Лами. Пытаясь объяснить склонность столь многих людей к литературе и театру, Лами приходит к выводу, что человек, разрываясь между двумя противоположными устремлениями, оказывается не в силах преодолеть привязанность к миру и начинает искать счастье в земных вещах, еще больше отвращаясь от Бога. Хотя это учение и не эксплицируется в «Трактате о комедии» Пьера Николя, однако оно является фоном для его рассуждений о страстях, возбуждаемых театром. С этой точки зрения не лишним значения представляется тот факт, что среди самых злокозненных страстей, обеспечивающих трагический конфликт, он называет любовь: какой бы чистой ни была привязанность к смертному существу, она всегда порочна и незаконна, поскольку не рождена из любви к Творцу.

Тезис о том, что противопоставление различных страстей служит мотором для разворачивания действия, разделяли и оппоненты Николя, однако они не были столь категоричны в своих оценках. Театр оправдывает свое существование тем, что одновременно доставляет удовольствие и поучает: из всех способов поучать комедия является самым приятным, а следовательно, самым полезным, пишет Жорж Скюдери¹⁹. «Моральная» функция театрального представления может реализовываться посредством сюжетного развития, приводящего к торжеству добродетели, но также и за счет очищения страстей. Эта концепция впервые была затронута в VI главе «Поэтики» Аристотеля, где трагедия определяется как «воспроизведение действия, совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных чувств». Это темное и неясное место стало поводом для множества интерпретаций, не остались в стороне и теоретики классицистического театра. Самая распространенная трактовка связывала действие катарсиса с силой привычки: как хирург не боится самых страшных ран, так и человек, который в театре регулярно испытывает жалость и страх, в силу обыкновения научается управлять этими страстями и очищать свою душу от их воздействия²⁰. Тем самым, признавая, что страсти являются неотъемлемым элементом театрального действия, теоретики классицизма и защитники театра признавали также их терапевтическое воздействие на зрителя. Возможность благотворного «применения» страстей кажется несовместимой с августинианским видением человека, поэтому отнюдь не случайным представляется тот факт, что в сочинениях противников театра катарсис не упоминается.

Таким образом, «Трактат» Николя оказывается направленным не только против театра и его апологетов, но также и против культа Аристотеля, который царил среди классицистов, а основные аргументы янсенистского моралиста касаются основополагающих для доктрины тем и понятий. Однако в тексте «Трактата о комедии» присутствуют и другие намеки на «Поэтику» Стагирита. Так, например, приступая к рассмотрению театра, Николь отмечает, что защитники его создают «метафизическую идею комедии» и «очищают ее от всякого рода греха» и говорят, что «комедия — это воспроизведение действий и слов как имеющих место в данный момент»²¹. Это отсы-

¹⁹ Scudery G. L'Apologie du théâtre. — P.: Augustin Courbe, 1639. — P. 3.

²⁰ См. об этом: Bray R. La formation de la doctrine classique en France. — P.: Librairie Nizet, 1966. — P. 75.

²¹ Nicole P. Traité de la Comédie. — P. 34: «Le moyen qu'emploient pour cela ceux qui sont les plus subtils est de se former une certain idée métaphysique de Comédie, et de purger cette idée de toute sorte

ляет к определению трагедии, данному в «Поэтике»: трагедия есть воспроизведение действия серьезного и законченного, воспроизведение действием, а не рассказом, совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных чувств. Отказ признать авторитет Аристотеля отличает «Трактат» Николя от классицистических поэтик и в этом смысле делает янсенистского моралиста предвестником Новых. В то время как в области философии и физики культ Аристотеля был уже развенчан, иной была ситуация в области словесности, где в 1670-е гг. Стагирит по-прежнему оставался безраздельным властителем, и Пьер Николь был одним из первых, кто поставил этот авторитет под сомнение.

Таким образом, театр оказывается несовместимым с христианской моралью главным образом потому, что зиждется на изображении страстей, а также из-за иллюзорности происходящего на сцене. Однако не следует полагать, что Николь отвергает поэзию как таковую. Хотя он и соглашается с Платоном, пожелавшим изгнать поэтов из идеального государства, однако признает, что эта мера кажется ему излишне суровой, почти невыполнимой: ведь иначе придется переубедить великое множество людей, имеющих непреодолимую склонность к этому виду искусства. Исходя из того, что совершенно искоренить пристрастие к поэзии не удастся, Николь готов признать ее право на существование только в том случае, если она служит утверждению христианской истины и христианской морали²². Размышляя о поэзии, Николь следует разделению, которое проводил Августин в трактате «О христианской науке» между вещами, которыми стоит наслаждаться (наслаждаться — значит, питать любовь к какой-либо вещи ради нее самой), эти вещи делают людей блаженными, и другими вещами, которыми следует только пользоваться, — эти вещи нужны, чтобы люди через их посредство приблизились к тому, что делает их блаженными. Но приближение к состоянию блаженства бывает затруднено, если к вещам низшего порядка, которыми надлежит только пользоваться, возникает привязанность. Единственным предметом подлинного наслаждения признается Бог. Так поэзия, не обладая самостоятельной ценностью, может быть средством для восхождения к Божественным истинам. Таким образом, Николь отказывает литературе в автономии, она оказывается приемлемой только в том случае, если служит целям христианской религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев М. Л. Средневековая европейская драма. Происхождение и становления (X-XIII в.). — М., 1989.
2. Августин. Исповедь. — М., 1991.
3. Августин. Творения. — Т. 4. — СПб.; Киев, 1998.
4. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. — Т. 3 (1). — М., 1971.
5. Литературные манифесты западноевропейских классицистов. — М., 1980.
6. Arnauld d'Andilly. Stances sur diverses veritez chrestiennes. — P.: Chez la veuve Jean Calusat, 1642.
7. Bray R. La formation de la doctrine classique en France. — P.: Librairie Nizet, 1966.

de péché. La Comédie, disent-ils, est une représentation d'actions et de paroles comme présentes; quel mal y a-t-il en cela?»

²² Nicole P. Traité de la Vraie Beauté et son Fantôme et autres textes d'esthétiques. — P. 141.

8. Bossuet J.-B. Oraisons funèbres. — P.: Classiques Garnier, 1988.
9. Levi A. French moralists: the theory of passions, 1585 to 1649. — Oxford: Calderon Press, 1964.
10. Martin H.-J. Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598–1701). — T. II. — Genève: Droz, 1999.
11. Nicole P. Traité de la Comédie présenté par Georges Couton. — P.: Les Belles Lettres, 1961.
12. Nicole P. Traité de la Comédie. — P.: Honoré Champion, 1998.
13. Nicole P. Traité de la Vraie Beauté et son Fantôme et autres textes d'esthétiques. — P.: Honoré Champion, 1996.
14. Rapin R. Réflexions sur la Poétique de ce temps. — P.: Chez Claude Barbin, 1675.
15. Saint-Cyran. Lettres chrétiennes et spiriteuelles. — Vol. 2. — P., 1674.
16. Scudery G. L'Apologie du théâtre. — P.: Augustin Courbe, 1639.

О. А. Симонова

**К. С. МАЛЕВИЧ И А. В. ЛУНАЧАРСКИЙ:
ПОЛЕМИКА В ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА
СТРАНЫ СОВЕТОВ В 1917–1935 ГОДАХ**

Нынешнее время — особое время, такого времени не было еще, может быть, никогда, время анализов и результатов всех систем, которые вообще когда-либо были, и века нанесут на наши демаркационные линии новые знаки.

*К. С. Малевич*¹

Жаркие диспуты, непримиримая полемика — пожалуй, доминантная тенденция в художественной культуре начала XX в. Новые авангардные направления подвергались жесточайшей обструкции со стороны критики и сторонников традиции. Синяки и ушибы у артистической радикально настроенной молодежи быстро заживали, а техника ведения боевых действий на артарене успешно усваивалась и развивалась. Авангардисты освоили принцип: лучший способ защиты — нападение и с тех пор неукоснительно следовали ему. «Новый порядок предметов заставлял содрогаться разум. Критики бросались как собаки из-под ворот на художников. Позор им! Нужно было иметь громадную силу воли, чтобы нарушить все правила и содрать огрубевшую кожу души академизма и плюнуть в лицо “здравому смыслу”. Честь им!»² Публицистика авангарда стала ответом на нападки критиков. Вербализация художественного эксперимента становится неотъемлемой составляющей искусства. «Вербальное оснащение живописного опыта, его теоретическое оформление осуществлялось самими живописцами — и в этом проявилась одна из характернейших особенностей, специфика авангарда как явления в искусстве»³.

Эти тенденции, ставшие общемировыми, в России имели свои особенности.

Молодая Советская власть прекрасно понимала необходимость не только вербальной пропаганды, но и визуальной. Искусство авангарда, как никакое другое, подходило

¹ Малевич К. С. Супрематизм / Пер. Г. Куборской-Айги // Публикации 1924–1927 годов. Германия. Польша // Малевич К. С. Собрание сочинений: В 5 т. — М., 1998. — Т. 2. — С. 35.

² Там же.

³ Шатских А. С. Теоретическое и литературное наследие К. Малевича // К. Малевич. Теория. Живопись. — М., 1993. — С. 179.

для этих целей — разрушение старого мира было их общей задачей. В первые годы после революции власть нуждалась в сотрудничестве с левыми. Затем курс культурной политики большевиков все больше забирает вправо; развивающееся советское искусство постепенно выливается в форму «социалистического реализма».

Несмотря на постреволюционную разруху, советское правительство изыскивало средства на культурное строительство, ибо культура была призвана стать важной идеологической составляющей. «Каким отсталым, каким убогим был бы тот коммунист, который сейчас не понял бы, что так называемая революционная задача, задача политико-революционная, военно-революционная сейчас гораздо менее значительна, чем задача культуры»⁴.

Далеко не все революционные лидеры разделяли эту точку зрения; например, Л. Д. Троцкий считал, что новая культура может создаваться только в коммунистическом обществе, а на создание культуры социализма не стоит тратить время и средства. Но на счастье русской-советской-российской культуры наркомом просвещения был назначен А. В. Луначарский.

Автор многочисленных трудов по истории философии и эстетике, пламенный оратор; не человек, а фонтан, по мнению А. М. Горького; «миноносец легкомысленный», по определению В. И. Ленина, Луначарский, академиком И. Э. Грабарем охарактеризован как «создатель музейного дела и убежденный защитник реставрационных мастерских от всех и всяких наскоков, откуда бы они ни исходили, он был той гранитной скалой, за которой они (художники-реставраторы. — С. О.) могли развивать свою деятельность»⁵. Яркая и противоречивая личность наркома во многом определила разновекторность движения искусства в период его руководства с 1917 по 1929 г.

В первое десятилетие XX в., как и значительная часть русской интеллигенции, он занят богостроительством: «Религия будущего — это радостное осуществление великих, сверхличных ценностей»⁶. Вскоре выходит в свет сочинение А. В. в двух частях «Религия и социализм». Исследование это посвящено анализу истории философии религии вплоть до современных автору философских учений. В нем Луначарский ищет «определение места социализма среди других религиозных систем», определяя его как деятельную религию⁷. Такое определение социализма категорически не устраивало апологетов атеизма, и сочинение было подвержено жесточайшей критике со стороны Ленина, Плеханова и других товарищей. Естественно, впоследствии Луначарскому пришлось отказаться от крамольных идей, вплоть до объяснительной записки 1931 г. в ЦК. Но по всей вероятности, партийные товарищи не очень верили в изменение позиций А. В. по этому вопросу — в своей посмертной речи Троцкий не забыл упрекнуть покойного в его религиозных заблуждениях.

Но, несмотря на вышеупомянутую политическую «незрелость», люди, искренне преданные делу партии, были необходимы молодому государству большевиков, и сразу после Октября решением II Всероссийского съезда Советов А. В. Луначарский назначается наркомом просвещения.

⁴ Ленин В. И. О нашей революции (По поводу записок Н. Суханова) // Ленин (Ульянов) В. И. Полное собрание сочинений: В 55 т. — Т. 45. — С. 357.

⁵ Грабарь И. Э. Моя жизнь. — М., 1937. — С. 282.

⁶ Луначарский А. В. Рецензия: «Геффдинг Г. Философские проблемы» // Образование. — 1904. — № 3. — Отд. 3. — С. 130.

⁷ Луначарский А. В. Религия и социализм. — Ч. 1. — СПб., 1908. — С. 40.

А. В. с присущей ему энергией берется за дело — начинает разрабатывать новую концепцию советского образования и создания пролетарской культуры. «Великий пролетарский класс обновит постепенно культуру сверху донизу. Он выработает свой величественный стиль, который скажется во всех областях искусства, он вложит в него совершенно новую душу, пролетариат видоизменит также самую структуру науки»⁸.

Нельзя не отдать должное дипломатическому искусству автора — прикрываясь подобными лозунгами, Луначарский проводил политику по сохранению т. н. «буржуазных» культурных ценностей, не считая, что это приведет к «заражению молодого социалистического организма кровью развалившегося старья». Категорически не согласный с деятельностью малограмотных, но рьяных и крайне амбициозных поборников «нового пролетарского искусства», А. В. писал: «Крайних представителей этого заблуждения сравнительно мало, но вред, приносимый ими, мог бы быть велик. Замечательно, что некоторые не по разуму усердные сторонники пролетарской культуры поют здесь в унисон с футуристами, которые тоже время от времени признаются в желательности чуть не физического истребления всей старой культуры и самоограничения пролетариата теми, пока еще совсем неубедительными опытами, к которым сводится искусство для них самих». Обосновывая необходимость изучения культурного наследия, замечает: «Отбросить науки и искусство прошлого под предлогом их буржуазности так же нелепо, как и отбросить под тем же предлогом машины на заводах или железные дороги»⁹.

А. В. предлагал не спешить и «заняться с величайшей интенсивностью делом самопознания», в результате такой работы «выяснится новый тип». Нарком в то же время прекрасно осознавал необходимость развития искусства и культуры в целом, не отрицая «возможности для экспериментов, недостижимых в прежнее время»; считал возможным и полезным создать «лаборатории грядущей культуры», которые бы стали «важными органами для Советского государства в его борьбе за знания и умения для масс»¹⁰.

Сразу после Октябрьской революции Наркомпрос привлек к сотрудничеству ряд известных деятелей искусства как правого, так и левого толка (традиционного искусства и авангарда) — А. Н. Бенуа, И. Э. Грабаря, К. С. Малевича, В. Е. Татлина и др. Бенуа занимался Эрмитажем, Грабарь продолжил работу в Третьяковской галерее, Татлин руководил московским отделом ИЗО Наркомпроса, а Малевич был назначен попечителем Национальных коллекций произведений искусства Кремля.

Деятельность последнего коренным образом отличалась от задач сохранения культурного наследия прошлого — Малевич был причастен к формированию коллекций «нового» искусства, в его ведении была закупка и распределение по музеям страны произведений современных ему художников. Малевич ратовал за создание новой, совершенно иной культуры, не связанной с достижениями прошлого: «Если новаторы экономических харчевых благ подняли красное знамя, предвещающее катастрофу старой системы жизни, мы подняли красный семафор, указывающий катастрофу старой культуре вообще и искусству»¹¹.

⁸ Луначарский А. В. Еще о пролеткульте и советской культурной работе // Известия ВЦИК. — 1919. — № 80. — 13 апреля.

⁹ Там же.

¹⁰ Луначарский А. В. Перспективы советского искусства // На литературном посту. — 1927. — № 20 — С. 5.

¹¹ Малевич К. С. Уновис // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений: В 5 т. — Т. 1. — М., 1998. — С. 230.

Если в сочинениях дореволюционного периода К. С. выступал в роли «бомбиста» «старого» искусства, то в свете культурной политики Луначарского направление теоретической мысли Малевича изменяется. Переехав по приглашению М. Шагала в Витебск, он упорно трудится над созданием художественно-философской супрематической системы, способной изменить мир.

Художник мессиански относится к своей роли в искусстве. Как и Луначарский, он приходит к выводу, что «наступает момент смены религий». «Я увидел, что как живопись шла к своей чистой форме действия, так и мир религий идет к религии чистого действия <...> народ нужно вывести из всех религий к религии чистого действия, в которой не будет никаких наград и обещаний», — пишет Малевич в письме к М. О. Гершензону. Создатель супрематизма видел в своем детище «начала не только живописные, но <...> и новую религию, Новый Храм»¹². Малевич считает, что стремление к «совершенству своему» присуще человечеству, которое выстроило «два пути, Религиозный техникум и Гражданский, или фабричный, Церковь и Фабрику»; он не видит принципиальной разницы между обоими институтами, «ибо и вопрос одинаков, цель одинакова и смысл — искание Бога»¹³. Сравним: у Луначарского стремление к совершенству — «душа религии»; действия, ведущие к расцвету жизни, — «религиозные действия»; идея прогресса есть начало религии¹⁴. Человек новой религии для А. В. — это человек с «творческим потенциалом». А вот слова художника: «Одна из основ супрематизма — природоестество как опыт и практика, дающая возможность изжить книжный мир, заменив его опытом, действием, через что все приобщается к всетворчеству»¹⁵.

Духом коллективизма — важнейшим аспектом социалистической этики — пронизана «экономическая» парадигма супрематизма. «Экономия — пятая мера современности. Экономия как измерение всегда революционно и никогда реакционно. Экономия — ключ к единству. Наше творческое существо базируется на ней свои установления и согласованность всех радиусов движения форм жизни. Через нее существо личности вводится в смысл общности единства, становясь рукоятью системы общего действия. Вот почему коллективы являются собирательной силой личности, чтобы перекинуть распыленное существо в мир единства общего действия <...> Выйдя на экономический путь, личность неприкосновенная увидит свою бедность и познает великое свое богатство в образе единства»¹⁶. Несмотря на тяжесть бытовых условий, художник пытается воплотить свою теорию в жизнь. Обладая мощной харизмой, К. С. создает вокруг себя кружок учеников-единомышленников, напоминавший партийную организацию (достаточно вспомнить супрематические нашивки на рукавах). Эта группа, названная УНОВИС (Утвердители Нового Искусства), во многом подчиняет себе художественную жизнь Витебска.

¹² Малевич К. С. Письмо М. О. Гершензону от 11 апреля 1920 г., Ленинград // Письма разным адресатам // Малевич К. С. Черный квадрат. — СПб., 2003. — С. 441.

¹³ Малевич К. С. Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой // Трактаты и теоретические сочинения // Черный квадрат. — С. 165.

¹⁴ Кирилленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия. — М., 2003. — С. 347.

¹⁵ Малевич К. С. Супрематизм // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 188.

¹⁶ Малевич К. С. Уновис // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 233–234.

Итак, Витебск превратился в «лабораторию грядущей культуры». Весь город был изукрашен супрематической эмблематикой, в театре ставилась «Победа над солнцем», с помпой отмечались новые советские праздники. Малевичу предоставилась замечательная возможность создания культурной среды «нового типа». Но провинциальный Витебск тесен для демиурга супрематизма. Подобно большевикам, пытавшимся зажечь пожар Мировой революции, Малевич мечтает о распространении нового искусства: «В жизни мы должны осуществлять и искать новых отношений и утверждать их где бы то ни было, всюду должны возникать Уновисы (Утвердители Нового Искусства)», пишет о необходимости «вести борьбу за мировое выяснение наших задач в искусстве в связи с нашей динамической культурой»¹⁷.

Понимая, что революции не делаются в провинции, он возвратился в Петроград, где в 1923–1926 гг. Малевич возглавил руководство Институтом художественной культуры. Аннигилировав в 1919 г. живопись своим белым квадратом, еще в Витебске художник пришел к выводу, что супрематическая архитектура должна стать формообразующей для «новой жизни». «О живописи в супрематизме не может быть речи, живопись давно изжита, и сам художник предрассудок прошлого <...>

Установив определенные планы супрематической системы, дальнейшее развитие уже архитектурного супрематизма поручаю молодым архитекторам в широком смысле слова, ибо вижу эпоху новой системы архитектуры только в нем <...>

Да здравствует единая система мировой архитектуры Земли.

Да здравствует творящий и утверждающий новое в мире Уновис»¹⁸.

Его архитектурные идеи были созвучны исканиям конструктивизма и голландской группы De Stijl (1917–1931). Идея «бороться за образ утилитарного нового миронастроения»¹⁹ совершенно вписывалось в концепцию ван Дусбурга²⁰. Простая геометрия, минимум локальных цветов — принципы, характеризующие как супрематизм, так и неопластицизм.

Но De Stijl создал достаточное количество объектов, чтобы говорить о его жизнеспособности, оказал влияние на дальнейшее развитие архитектуры и практически создал дизайн (завораживающая простота творчества Геррита Ритвелда (1888–1964) стала классикой дизайна мебели). Многообещающие возможности применения супрематизма в дизайне были отмечены еще Н. Н. Пуниным, который, как заведующий художественной частью Фарфорового завода, привлекал К. С. и других художников к созданию новой эстетики прикладного искусства. Луначарский также отмечал особую роль беспредметного искусства в этой области культуры: «В производстве: текстильном, деревообделочном, металлическом, керамическом, отчасти и графическом, беспредметное формальное искусство может давать и даже в первую голову дает

¹⁷ Малевич К. С. Открытое письмо голландским художникам Ван-Гофу и Бекману // Статьи в журнале «Жизнь искусства» (1923–1924) // Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 279.

¹⁸ Малевич К. С. Супрематизм // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 189.

¹⁹ Малевич К. С. Уновис // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 235.

²⁰ Тео ван Дусбург — нидерландский художник, архитектор и скульптор, теоретик искусства, один из основателей группы «Стиль» и художественного направления «неопластицизм». Программа De Stijl предполагала обновление искусства путем создания новых условий для нового человека. Концепция живописи допускала: прямой угол и минимум цвета — красный, синий, желтый, а также нейтральные белый, черный.

изящные, радостные вещи»²¹. Архитектурные концепты Малевича — архитектоны — не были осуществлены и дошли до нас только в фотографиях и макетах. Любопытно, что единственным профессиональным архитектором из всей творческой группы, занимавшейся архитектонами под руководством Малевича, был Л. М. Хидекель, закончивший 1929 г. Институт гражданских инженеров в Ленинграде. В 1934 г. ученик Малевича становится руководителем мастерской Ленпроекта; в годы Великой Отечественной был назначен главным архитектором института «Механобр»; впоследствии профессор и декан ЛИСИ.

Именно представителям De Stijl ван Хофу и Бекману адресовано письмо Малевича: «Приветствую Ваше революционное желание создать новые формы в архитектуре и в живописи. Мы сейчас в советских странах, конечно, имеем больше возможности заниматься исследованием нового искусства и научно его оформить; для этого организован нами научно-исследовательский институт по вопросам художественной культуры; <...> здесь по-новому освещает сознание то, что было в подсознательном, «интуитивном». Этот новый подход даст возможность разобраться в причинах смены видов искусства и дать более системное направление линии искусства и связи его с общей линией жизни, что поставит живописца и архитектора в общий ряд со всеми остальными работниками, выводя его из «жреческого наития»²².

Здесь необходимо вспомнить муссировавшуюся в это время тему «социального заказа» (впоследствии этот термин был вульгаризирован). Термин «социальный заказ» отставался лефовцами. Так, в журнале «Леф» (1923, № 1, март) в статье «Наша словесная работа» за подписями В. В. Маяковского и О. М. Брига говорилось: «Мы не жрецы-творцы, а мастера-исполнители социального заказа»²³. «Социальный заказ» в трактовке Луначарского «содержит в себе понятие искусства как чего-то необходимого для развития нашей общественной жизни, как чего-то определяющегося глубокими потребностями тех масс, во имя которых и производится все это строительство»²⁴.

От искусства требовалось активное участие в развитии общественной жизни в рамках создающейся социалистической идеологии. «Безыдейники и беспредметники, конечно, никакого идеологического искусства, никакой величественной скульптурной или живописной иллюстрации к великим событиям истории, которым они поставлены свидетелями, — дать не могли»²⁵. К вызреванию «социалистического реализма» приводит комплекс причин, описание которых не входит в задачи данной статьи. В 1922 г. была основана АХРР, взявшая за основу традиции передвижничества. Лефовцы вели непримиримую борьбу с ахрровцами — Владимир Маяковский проходит по этому объединению в своих стихах «парижского» цикла:

Бывало —
сезон,

²¹ Луначарский А. В. Искусство как производство // Известия ВЦИК. — 1922. — № 22. — 29 января.

²² Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 279.

²³ Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: В 12 т. — М., 1959. — Т. 12. — С. 449.

²⁴ А. В. Луначарский. Перспективы советского искусства // На литературном посту. — 1927. — № 20 — С. 5.

²⁵ А. В. Луначарский. Искусство как производство // Известия ВЦИК. — 1922. — № 22. — 29 января.

наш бог — Ван-Гог,
другой сезон —
Сезан.
Теперь
ушли от искусства
вбок,
не краску любят,
а сан. —
Птенцы, —
у них
молоко на губах,
а с детства
к смирению падки.
Большущее имя взяли
АХРР,
а чешут
ответственным
пятки²⁶.

Малевич ведет себя как опытный дипломат — «мы не враги, т. к. наши пути слишком различны», в то же время с оттенком снисхождения замечает: «Художники АХРР — бытописатели и изобразители события, левые же художники — сами творцы иного быта и участники революционных событий»²⁷. Более откровенную оценку этому явлению он дает в своем трактате о живописи: «Искусство российское стало вновь соержанкой или проституткой Госваала, которую <он> отдает на те же нужды своим подданным. В этом нужно видеть величайший упадок искусства», бичует бывших своих единомышленников — «бубнововалетчиков» — «живопись стала той посудиною, в которую вливает Госваал содержание своей жизни»²⁸. Критически относится новатор-авангардист и к сооружениям советской архитектуры, в частности к творчеству Щусева, который «оформляет пролетария в римские сандалии и каски Афины Паллады». Достается от Малевича даже собратьям художникам-авангардистам, по всей видимости недостаточно революционным в своем искусстве, — «эти эстеты Пикассы, Браки лезут тоже не особо далеко от Щусьева»²⁹.

«Если вожди современного просвещения ищут культуры нового из образований староваторов и новаторов, — значит, не нашли нового мировоззрения.

Найти мировоззрение — значит, найти культуру. Никогда новую культуру нельзя образовать из сочетания двух мировоззрений — таковая культура будет бесплодной», — обосновывает свою позицию Малевич³⁰.

²⁶ Маяковский В. В. Собрание сочинений: В 12 т. — М., 1978. — Т. 2: Цикл стихотворений «Париж» (1925 год) — Верлен и Сезанн. — С. 204.

²⁷ Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 272.

²⁸ Малевич К. С. Живопись. Трактаты и теоретические сочинения // Малевич К. С. Черный квадрат. — С. 335.

²⁹ Малевич К. С. Письмо Эль Лисицкому от 17 июня 1924 г., Ленинград // Письма разным адресатам // Малевич К. С. Черный квадрат. — С. 470.

³⁰ Малевич К. С. Уновис // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 231.

Но новые революции не нужны укрепившейся Советской власти, не нужны становятся и «революционные» художники. Не следует считать, что советское руководство, дергая за ниточки, разыгрывало на театре искусства свою пьесу. Тенденции некоторого возврата к реалистической живописи существовали и на Западе. Об этом процессе повествуют множество мемуаров. Возвращаясь из Парижа в начале 1921 г., Игорь Грабарь пишет супруге: «Никаких кубизмов, сдвигов и прочей чепухи я и следа не мог найти во всем просмотренном материале»³¹. Упомянуть о сходных тенденциях развития искусства в странах с тоталитарным режимом становится уже трюизмом.

Кроме того, полной перемене курса в искусстве способствовал элементарный перевес голосов художников: апологетов нового было несколько десятков, старого — несколько тысяч.

В 1927 г. Малевич везет свои работы в Польшу и Германию в составе организованной Луначарским выставки советского искусства. Там он нашел живой интерес к собственному творчеству, как живописному, так и теоретическому. В Польше и Германии были опубликованы его статьи, а в последней — сокращенное исследование, посвященное супрематизму.

Малевич был отозван в страну Советов, где его привлекли органы НКВД за «шпионаж». Своей выставки ему не суждено было увидеть; работы художника оставались на «хранении» у немецких друзей, в годы фашизма были перевезены в Голландию, где ныне представлены в коллекции Stedelijk Museum.

Социалистический реализм окончательно становится официальным «лицом» искусства Советского государства. Постановление ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г. «О перестройке литературно-художественных организаций» вводит полное единообразие — создается Союз Художников СССР, на основе АХРР. К. С. Малевич периодически приглашается на какие-либо должности в сфере ИЗО, но удовлетворения это ему не приносит. Лишенный возможности заниматься научно-исследовательской работой, пропагандой своего метода, художник вновь обращается к живописи. Стилистические метания Малевича обусловлены неудовлетворенностью как личностного характера, так и материального. В тридцатые годы в его искусстве можно выделить четыре направления: супрематические «безликие» портреты; «ренессансные»; портреты реалистические; наконец, «ретроспективные» работы, заполняющие лакуны его творческого пути и помогающие мифотворению.

Если последовательность событий позволяет обозначить довольно существенную зависимость изменения вектора развития творческой деятельности, философии и публицистики К. С. Малевича от парадигмы советского искусства, то определить степень влияния философских идей и эстетических концепций А. В. Луначарского на создателя супрематизма сложнее. Необходимо отметить, что художник никогда не упоминал о чужом влиянии на идеи, развитые им позднее, — в его публикациях и записях, посвященных искусству, отсутствуют ссылки на Хлебникова и Матюшина, на Ларионова, Лисицкого, Гершензона и др. (только переписка позволяет пролить свет на подобные факты). Но определенная сонаправленность в сочинениях Луначарского и творческом наследии Малевича позволяют высказаться в пользу такой гипотезы.

³¹ Грабарь И. Э. Письмо В. М. Грабарь от 30 января 1921 г., Рига // Письма 1917–1940. — М., 1997. — С. 45.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грабарь И. Э. Моя жизнь. — М., 1937.
2. Грабарь И. Э. Письмо В. М. Грабарь от 30 января 1921 г., Рига // Письма 1917–1940. — М., 1997.
3. Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия. — М., 2003.
4. Ленин В. И. О нашей революции (По поводу записок Н. Суханова) // Ленин (Ульянов) В. И. Полное собрание сочинений: В 55 т. — Т. 45.
5. Луначарский А. В. Перспективы советского искусства // На литературном посту». — 1927/ — № 20.
6. Луначарский А. В. Еще о пролеткульте и советской культурной работе // Известия ВЦИК. — 1919. — № 80. — 13 апреля.
7. Луначарский А. В. Искусство как производство // Известия ВЦИК. — 1922. — № 22. — 29 января.
8. Луначарский А. В. Религия и социализм. — Ч. 1. — СПб., 1908.
9. Луначарский А. В. Рецензия: «Гефдинг Г. Философские проблемы» // Образование. — 1904. — № 3. — Отд. 3.
10. Малевич К. С. Супрематизм / Пер. Г. Куборской-Айги // Публикации 1924–1927 годов. Германия. Польша // Малевич К. С. Собрание сочинений: В 5 т. — М., 1998. — Т. 2.
11. Малевич К. С. Живопись. Трактаты и теоретические сочинения // Малевич К. С. Черный квадрат. — СПб., 2003.
12. Малевич К. С. Открытое письмо голландским художникам Ван-Гофу и Бекману // Статьи в журнале «Жизнь искусства» (1923–1924) // Малевич К. С. Собрание сочинений: В 5 т. — М., 1998. — Т. 1.
13. Малевич К. С. Письмо М. О. Гершензону от 11 апреля 1920 г., Ленинград // Письма разным адресатам // Малевич К. С. Черный квадрат. — СПб., 2003.
14. Малевич К. С. Письмо Эль Лисицкому от 17 июня 1924 г., Ленинград // Письма разным адресатам // Малевич К. С. Черный квадрат. — СПб., 2003.
15. Малевич К. С. Супрематизм. Мир как беспредметность, или вечный покой // Трактаты и теоретические сочинения // Малевич К. С. Черный квадрат. — СПб., 2003.
16. Малевич К. С. Супрематизм // Издания витебского периода (1919–22) // Малевич К. С. Собрание сочинений: В 5 т. — М., 1998. — Т. 1.
17. Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: В 12 т. — М., 1959. — Т. 12.
18. Маяковский В. В. Собрание сочинений: В 12 т. — М., 1978. — Т. 2.
19. Шатских А. С. Теоретическое и литературное наследие К. Малевича // К. Малевич. Теория. Живопись. — М., 1993.

Эссе

В. В. Янцен

ПРЕДАТЕЛЬСТВО КАК ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ПАМЯТИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ¹

I

1

Трудно избавиться от впечатления, что размышления о теории предательства не лишены некоторой доли гротескной двусмысленности. Не только потому, что предательство — практика *par excellence*, для которой теория совершенно не нужна. Но и потому, что любая теория может быть тотчас перенесена в автобиографический контекст и ложно истолкована как руководство к действию. Конечно, цель этих размышлений — не усовершенствование антигуманной технологии предательства, а осознание сущности и конкретно-исторической обусловленности этого сложного феномена, связанных с ним проблем и путей к их решению.

Основное затруднение, с которым приходится сталкиваться, обращаясь сегодня к феномену предательства, — чрезвычайно широкое употребление этого слова и понятия в самых различных областях нашей жизни и культуры и некорректное смешение разных его значений, связанное с вольным или невольным размыванием его первоначальных границ. Феномен предательства двоится, троится и расплывается, не поддаваясь уже точному определению. То, что еще совсем недавно считалось безусловным грехом, одним из самых страшных зол и преступлений и на что общественное мнение накладывало абсолютное табу, подкрепляемое в законодательстве самыми жестокими — вплоть до смертной казни — наказаниями за его нарушение, постепенно приобретает привкус обыденности, естественности, нормальности и почти уже нормы. Такое размывание понятий характерно для переходных эпох истории, одну из которых мы, несомненно, и переживаем сегодня.

¹ Мысли к конференции «Предательство» Международного кружка психопатологии, искусства и литературы 18–19 сентября 2009 г. в Мюнхене.

Но антигуманное, антисоциальное, преступно вероломное, патологическое поведение не может быть нормой здоровых межличностных и общественных отношений. Как бы убедительны ни были сомнения в справедливости суждений и приговоров по отношению к отдельным событиям и лицам в прошлом и настоящем, как бы ни менялись в истории системы ценностей, *общечеловеческие основы нравственности* должны сохранять свой антиномичный характер: добро не должно подменяться злом, правда — лукавством и обманом. Ибо в предельно общих *этических* категориях добра и зла отражено существенное для нормирования межличностных и общественных отношений *онтологическое* содержание, подмена которого грозит и индивиду, и обществу неминуемой гибелью. Именно так эта проблема в течение многих веков рассматривалась и в религиозных учениях, и в философии и в искусстве. В своей основной мотивации — обеспечении выживания и здорового функционирования человеческого общества — содержание этики и онтологии совпадает. Там же, где подмена предельно общих этических категорий все же происходила и происходит, историку мысли приходится констатировать наличие очевидных симптомов заболевания общества, а при его исследовании переходить к языку и методам психологии.

2

В истории человечества никогда не было, нет и сейчас единой логики общечеловеческих ценностей, как никогда не было в ней и одной, общей для всех, абсолютной системы ценностных координат. Наоборот: могли сосуществовать одновременно или приходить друг другу на смену различные конкурирующие и противоборствующие политические, социальные, расовые, национальные, региональные, религиозные, философские, научные, эстетические и этические мирозерцания и системы. Это, конечно, не значит, что в прошлом не было попыток создания абсолютной системы ценностей. Напротив, почти каждое мирозерцание, претендовавшее на универсальную значимость, несло в себе и попытку объяснения смысла мировой истории, и идейный заряд глобализации. Такова мифология, таков иудаизм, таково христианство, таков марксизм, такова современная вера в науку.

Но, может быть, только с момента выхода в космос человечество было воочию конфронтировано с проблемой собственного *экзистенциального единства*: существования в ограниченном пространстве и времени с ограниченными климатическими, территориальными, энергетическими, сырьевыми, продовольственными, культурными ресурсами, возможностями их расширения и рационального регулирования. Впервые в истории нашей планеты процессы глобализации жизни на ней привели к переосмыслению и углублению понятия «Родина», к осознанию множества *общих интересов, целей и задач*, от которых зависит выживание человечества и которые невозможно решить в состоянии его политического, национального и духовного разобщения. Эти процессы глобализации совершенно по-новому поставили и вопрос о преодолении культурного партикуляризма, осознании и регуляции общечеловеческого «герменевтического континуума».

3

Сознание и мысль человека работают по принципу *выборочной, свободной концентрации на каких-то немногих актуальных темах и поочередной их обработки*, связанной с необходимостью выстраивать и организовывать деятельность мысли во времени. Чрезмерная концентрация только на одной теме и, следовательно, утрата

свободы выбора предмета мысли или же, наоборот, неспособность сконцентрироваться на чем-то одном, расконцентрация внимания сразу на многие предметы, утрата способности организации своей деятельности во времени являются основными причинами психических заболеваний.

Эта особенность работы нашего сознания в режиме выборочной и упорядоченной во времени концентрации находит свое отражение в структуре индивидуальной человеческой памяти, функционирующей по принципу нескольких взаимосвязанных и друг друга дополняющих слоев или архиваторов информации:

1) *актуальная память*, содержащая события, мысли и переживания собственной жизни только ближайших дней и за эти ближайшие дни приобретенных знаний о мире, событиях, мыслях и переживаниях из жизни других людей;

2) *оперативная память*, содержащая общую картину жизни, состоящую из отдельных, наиболее существенных для выживания индивида событий, мыслей и переживаний и существенных знаний о себе самом, о мире и о чужих жизнях;

3) *глубинная память*, хранящая все детали событий, мыслей, переживаний собственной жизни индивида и все накопленные им знания о мире и о жизнях других людей.

Правда, еще большой вопрос, действительно ли *вся информация всей жизни индивида* сохраняется в глубинном слое памяти или что-то и в нем все-таки стирается и делегируется дальше? Почему принцип работы этого слоя памяти должен отличаться от предшествующих? Ведь совершенно очевидно, что и актуальный, и оперативный слои индивидуальной памяти сохраняют информацию выборочно и что содержащаяся в них общая картина жизни весьма далека от всех ее реальных деталей. Не существует ли в индивидуальной памяти еще один или даже два ее слоя, отвечающие за информацию, накопленную в процессе развития рода и вида? Что родовая память не продукт наших фантазий, а объективная реальность, лучше всего показывают примеры поведения в критических и пограничных ситуациях приемных детей — даже при сохранении любви и лояльности к своим приемным родителям — кризисные ситуации они всегда разрешают по схемам и сценариям *родовой, генетической памяти*. Вполне возможно, что предполагаемые утраты информации в третьем слое индивидуальной памяти как раз и компенсируются информацией, связывающей индивида с видом и родом — т. е. с его *генетической и филогенетической памятью*. И тем самым, скорее всего, именно в этих слоях памяти находится разгадка тайны взаимопонимания между людьми вопреки всем различиям их языков, ценностей и мировоззрений. И тогда именно здесь лежит ключ к возможности непрерывности этого процесса («герменевтическому континууму»). Здесь же ключ и к культуре вообще, понятой как коллективная память, необходимая для выживания человечества.

Но мы видим, что нормальное функционирование здоровой *индивидуальной памяти* связано с на первый взгляд необъяснимым фактом *необходимости забвения и постоянного вытеснения в ее более глубокие слои* той информации, которая для актуальных процессов поддержания и развития жизни не нужна или даже губельна. Известная народная мудрость гласит: «Время лечит раны». На самом же деле лечит их не время, а удивительная способность человеческого организма к саморегенерации, способность индивидуальной памяти к сопротивлению и нейтрализации негативной информации путем ее вытеснения в более глубокие слои. Тот же самый *механизм отбора между принимаемым в наследство и передаваемым забвению* наблюдаем и на уровне родо-видовой памяти в действии *культурно-исторической традиции*. И здесь тоже

постоянно происходит не только передача необходимой для выживания и развития человечества культурной информации, но и ее отсеивание и забвение.

Примечательно, что этот *выборочный* характер культурной памяти человечества довольно точно отражен в понятии, обозначающем ее носителя — «традицию». Например, в латинском и итальянском языках, на что указывается в докладе проф. Фриго, но также и в русском (из церковнославянского) языке слово Traditio (= предание) производно от глагола trado — п(е)редавать, имеющего два основных значения: 1) *передавать в наследство* и 2) *предавать забвению*, от чего-то отказываться. То есть, принимая свой культурный опыт от предшествующих поколений и передавая его следующим за нами поколениям, мы и сознательно, и бессознательно делаем это выборочно: принимая и передавая только его часть, другую часть предаем забвению. Предание забвению не имеет при этом пейоративного смысла «предательства». В полном сознании своей правоты мы отказываемся от всего устаревшего, не соответствующего потребностям развития современной жизни, занимаемся очищением и освобождением своего сознания и своей памяти от всего, что представляется нам в данный момент ненужным материальным и духовным балластом.

Но духовная история и механизмы ее функционирования характеризуются собственными законами, один из которых был, вероятно, впервые отмечен Ф. Ницше в его размышлениях о «несвоевременности», направленности в будущее некоторых идей и учений и проанализирован на конкретных примерах русскими исследователями Г. В. Флоровским и Д. И. Чижевским, обратившими внимание на *прерывный, волнообразный, циклический характер* возрастания и упадка интереса к отечественному культурному наследию в русской духовной истории и связавшими его с вечно актуальной проблемой «отцов» и «детей». Согласно наблюдениям этих исследователей, развитие русской духовной истории XIX–XX вв. происходило не путем непрерывного кумулятивного прогресса и непосредственной передачи культурного наследия от поколения к поколению, а путем «связи через разрывы», т. е. дискретным путем — через одно поколение и через периоды временного забвения части культурного наследия. Поэтому ответы на вопросы, заданные «отцами», находили, как правило, не «дети», а «внуки». А «детей», в свою очередь, более интересовало наследие «дедов», чем «отцов». Хотя это наблюдение вполне согласуется с приведенной выше интерпретацией индивидуальной памяти и культурно-исторической традиции как выборочной передачи при выборочном забвении части культурного наследия, вопрос о том, имеет ли это наблюдение универсальное значение для всей мировой духовной истории, лучше оставить открытым.

Нельзя умолчать лишь о более рациональном характере организации индивидуальной памяти в сравнении с культурно-исторической: в здоровой индивидуальной памяти информация не уничтожается безвозвратно — стираясь в одном слое, она переделегируется в более глубокие слои для сохранения и возможного позднейшего использования, в то время как в культурно-исторической традиции с мощной материальной базой исторических архивов возможно и расточительное ее уничтожение. А поскольку происходит это на фоне психологических и идейных конфликтов «отцов» и «детей», «учителей» и «учеников», то этически нейтральное понятие «предание» легко может получать окраску классического «предательства». Самоидентификация человека и общества напрямую связаны со здоровьем их памяти. Лиши человека автобиографической памяти, и его не надо переубеждать, перевоспитывать, перестраивать, даже бывшего врага убивать не надо: без памяти о себе это уже другое существо,

утратившее свою идентичность. Отбери или фальсифицируй культурно-историческую традицию общества — и оно утрачивает собственный исторический путь. Когда поколение «детей», призванное разрешать нерешенные предками задачи, строит свое самостоянье не на «любви к отеческим гробам» и не на «любви к родному пепелищу», ощущая их как ненужный материальный и духовный балласт, в наследство «внукам» от «дедов» достается лишь их искаженный образ. И тогда ответы на встающие перед ними заново «дедовские» вопросы могут опираться только на осколки действительной исторической информации, а больше — на поэтический вымысел, сказки и мифы — и тем самым иметь лишь иллюзорный характер.

4

Но что же это такое «герменевтический континуум» или «непрерывность понимания»?

Как ни странно, речь идет о довольно исконном и фундаментальном свойстве человеческой жизни, а именно: о таком ее состоянии, при котором взаимопонимание людей и рационально-гуманное освоение ими действительности рассматриваются в качестве ее основных предпосылок и видообразующих признаков. Говоря об осознании и регуляции общечеловеческого «герменевтического континуума», я, конечно, имею в виду не только эту филогенетически сформировавшуюся человеческую способность, но и ее питательную среду в многочисленных национальных культурах и выработанные в них уже на сегодняшний день *общечеловеческие ценности, табу и системы поощрений и наказаний за их соблюдение или нарушение*.

Замечательно, что *защита, сохранение, освоение и развитие культурного наследия* рассматривались одним из пионеров исследования глобальных проблем человечества, создателем Римского клуба Аурелио Печчеи в качестве одной из шести *основных глобальных целей человечества*. «Просто поразительно, — пишет он в своей книге “Человеческие качества”, — сколько культурного богатства и разнообразия вложил человек за столетия, возможно, и еще более длительную историю в свой язык. Традиции устного творчества, письменность, обычаи, музыку, танцы, искусство подражания, памятники, изобразительное искусство и так далее. К несчастью, не менее поразительной до настоящего времени была и его печальная способность уничтожать, сглаживать, осквернять и забывать это бесценное наследие. Дальнейшее развитие технологической цивилизации, экономический рост, возрастающая мобильность людей, чьи поселения занимают большую часть твердой поверхности планеты, расширение средств массовой информации — все это сулит в будущем исполнение мрачных пророчеств окончательного и безжалостного исчезновения с лица земли львиной доли того, что еще осталось от свидетельств веры, любви, гордости, чувства прекрасного и стремления к добру прошлых поколений»². У Печчеи речь идет ни более ни менее — об опасности нивелирования и обезличивания культуры будущего человечества и срочных мерах по предотвращению этих негативных процессов. Как бы ни относиться к пессимистическим прогнозам Печчеи, невозможно не согласиться с ним в том, что такая опасность реально существует. И единственным противоядием против нее является освоение многообразных богатств культурного наследия человечества, отложившихся, по справедливому замечанию А. Печчеи, в памятниках его материальной культуры, в языках, религиях, философии, науке, литературе и ис-

² Печчеи А. Человеческие качества. — М., 1985. — С. 299–300.

кусстве. Пренебрегая ими, уничтожая их, мы должны осознавать, что уничтожаем если и не готовые ответы, то выстраданный человечеством опыт и подтвержденную историей логику ответов на вопросы и ситуации, с которыми и нам, и нашим потомкам еще не раз придется столкнуться в будущем. В ситуациях экзистенциальных кризисов такое расточительное отношение к бесценному опыту прошлого может оказаться равносильным самоубийству. Именно поэтому, а не по сиюминутным соображениям изменчивой моды *проблема сохранения и освоения культурного наследия прошлого является одной из немногих действительно глобальных проблем человечества.*

5

Все известные нам попытки создания системы элементарных, т. е. общечеловеческих ценностей и правил нравственности, всегда выражались «от противного»: через небольшое количество простых, легко каждому доступных, *абсолютных табу*. (Ср. Ветхий Завет или «Нагорную проповедь» Нового Завета, где нравственность вводится через антиномии «зла — блага», «плохого — хорошего», «нельзя — можно» и делается это приемом «остранения привычного», утверждения «хорошим» того, что обыденным сознанием чаще всего почитается за непрактичное, абсурдное или даже иррациональное.) Для того чтобы человек понял и усвоил смысл «абсолютного добра» или «блага», того, что безусловно «хорошо», он должен усвоить себе ряд запретов на «зло», преступать которые, будучи человеком, т. е. существом, придерживающимся определенной обязательной для его выживания системы ценностей, ни при каких обстоятельствах нельзя. Желающий познать «свет» должен уметь отталкиваться от «тьмы», ни в коем случае в ней не застревая. Таким образом, ключ к пониманию любой претендующей на универсальность системы нравственности необходимо искать в содержащихся в ней табу.

Визуально — это четкое проведение границы или пределов, переступать через которые без губительных последствий для душевного и духовного здоровья человеку нельзя. Несколько упрощенно действующую мораль можно было бы представить в виде разложенных по ящичкам сознания правил нравственного поведения, чувствования и мысли или в виде постепенно входящих в привычку и действующих уже на уровне подсознания кодов.

Но суть духа, мысли человека состоит в постоянном стремлении к новому опыту и новому знанию, к расчленению обыденности, к переходу с помощью комбинаторики духа за границы привычного и известного. А этот переход легко может оказаться — и часто действительно оказывается — выходом за пределы существующей системы нравственности, если наша природная любознательность приводит к размыванию ее кодов и запретов. Кому по собственному опыту не известны в жизни ситуации, когда приходилось делать выбор, не имея полной уверенности в его правильности? Элементарные, т. е. необсуждаемые и не подлежащие сомнению правила нравственности — хорошее подспорье для правильного решения конфликтных ситуаций и возникающих в таких ситуациях проблем. Именно здесь обнаруживается *онтологический и экзистенциальный характер этих правил*: они являются фундаментом и принципами нашего существования. Это — основа, вместе с которой человеческая личность либо утверждается, либо падает. *Лукавство рационального знания*, не признающей никаких границ любознательности и науки заключается, между прочим, в том, что они порождают *идеал нейтрального, эмоционально, ценностно и нравственно не окрашенного знания*. Может быть, математические формулы и геометрические линии и кажутся на первый взгляд эмоционально неокрашенным и нравственно нейтральным содер-

жанием нашего опыта, но, приобретая более конкретные очертания предметов нашего быта, наших домов, линий окружающей нас повседневности, наших изобретений, служащих не только облегчению жизни, но и массовому уничтожению и антигуманным финансовым стратегиям, они эту эмоциональную и нравственную окрашенность обретают заново, а уж в виде музыкальных произведений самым непосредственным и чистым образом вонзаются в мир нашей чувственности (а мы почему-то думаем и говорим: «Вонзаются в душу»).

Характерный для человека Нового времени склад ума ничего не принимает на веру, во всем пытается найти обратную сторону, подвох или обман. Универсальным исходным пунктом выяснения достоверности нашего опыта является сомнение, недоверие к данным опыта. Но это великое методологическое достижение науки и философии Нового времени одновременно может быть истолковано как симптом страшной болезни духа. Ибо недоверие, подозрительность, сомнение — всегда источник раздвоения и расщепления духа, утраты мыслью естественного экзистенциального единства с собой, с окружением, с природой, с Богом. Сомневаясь в элементарных правилах нравственности, человек теряет свою идентичность, внутреннее единство с природой, обществом и Богом, утрачивает свое место в жизни, смысл своего существования, начинает гоняться за различными выносимыми во вне псевдоценностями и фантомами цели жизни (силой, властью, тотальным контролем, безопасностью, славой, званиями, должностями, наградами, почестями, деньгами, комфортом, престижными объектами, развлечениями, внешним видом, словом, всем, чем можно было бы *выделиться и гордиться* перед другими). Происходит это через *удвоение логики или меры, которой он мерит себя и других*: маленькая такая хитрость разума, приводящая к страшным последствиям. Элементарная нравственно-экзистенциальная основа запрета на пожелание зла ближнему состоит в том, что объект наших пожеланий *такой же человек, как мы*. Христианство довело эту мысль до ее логического завершения — удвоение нравственной меры, пожелание зла ближнему может превратить *нас самих в худших из людей*. Любому предательству других людей предшествует *раздвоение личности и предательство самого себя*, своего образа человеческого, того, в кого поверили и кому верят ближние. Место былого человека постепенно занимает его *лукавый двойник, перевертыш, оборотень*. Он и выглядит точно так же, как настоящий человек, и пользуется его телом, именем, голосом и может располагать его опытом, помня о тысячах мельчайших подробностей из его прошлой жизни. Но это уже совершенно другое существо: бездушный нелюдь! Тень тени былой личности.

Удвоение меры нравственности нарушает одно из важнейших табу: «Не возжелай ближнему своему, чего не желаешь себе!» У тех, кто способен нарушать это табу, *отвечая на добро злом* (а в этом состоит *самое общее определение понятия предательства*), подлинный смысл жизни утрачивается, ближние низводятся до объектов предметного мира, средства превращаются в самоцель, и с этого момента человек становится их слепым бездушным рабом.

Вопрос «Почему люди превращаются в нелюдей, бесов и хамов лукавых?» — это вопрос к психопатологии или демонологии, а не к философскому исследованию. Он слишком конкретен, чтобы на него можно было ответить с помощью философских средств. Но можно точно указать на источник пагубных превращений: повышенный интерес к запретным плодам, раздвоение логики, нравственных мерок, нарушение памяти и действующих табу, выход за пределы элементарных общечеловеческих правил нравственности.

Подход к «предательству» через анализ употребления этого слова в различных языках, ситуациях и источниках — предельно формализованный подход к проблеме. Конечно, сами по себе лексика и семантика не могут служить ни основным, ни тем более единственным критерием истины. «Языковой знак есть акт мысли, но живущий своей собственной жизнью, и акт отражения вещи, но опять-таки живущий своей собственной жизнью, так что этот акт способен как действительно отражать и мышление и материальную действительность, их породившие, так и в порядке их специфической интерпретации полностью их исказить и извращать»³. Все же внимательное изучение семантических полей, в которых обычно употреблялось и употребляется слово «предательство», — не пустое занятие, а продуманный метод, визуализирующий сохраненный в культурно-исторической традиции опыт и помогающий *в немногих относящихся к теме ключевых словах увидеть существенные содержательные взаимосвязи и сущность проблемы.*

О предательстве можно говорить в разных смыслах, с очень разных точек зрения и исследовательских перспектив. Но для того, чтобы наши разговоры действительно имели какой-то *познавательный* смысл, надо с самого начала договориться о том, что *логическая структура* разнообразнейших проявлений исследуемого нами феномена должна оставаться *тождественной*. Только тогда мы сможем говорить о разных проявлениях одного и того же феномена. Иначе, пользуясь одним словом, мы будем вкладывать в него не только разные содержания (понятия), но и вообще говорить *о разных предметах.*

Логическая структура исследуемого нами феномена предполагает наличие:

- 1) субъекта-деятеля;
- 2) такое содержание его *сознательной, добровольной и свободной* деятельности, которое может быть охарактеризовано как «предательство»;
- 3) объект-субъекта, «жертвы» или «потерпевшего» (им может быть и индивидуум, и коллективный субъект, и учреждение, и государство, и политические коалиции, и какие-то объективированные и получившие значение этических и юридических норм идеальные ценности, символы, цели), на которого эта предательская деятельность была направлена.

Отсутствие или выпадение хотя бы одной из составных частей этой структуры сразу же ставит под сомнение всякие утверждения о предательстве. Поэтому *защита* от обвинений в предательстве обычно и бывает направлена на элиминацию одного из членов этой логической цепи: *без субъекта* предательства (если на самом деле им не только *фактически был*, но и хотя бы *мог быть* кто-то другой), *без сознательной, добровольной и свободной деятельности* (действие было совершено без преднамеренной мотивации, в болезненном, невменяемом состоянии или под давлением, шантажом, пытками, угрозой для жизни субъекта, его близких, для существования каких-то целевых общественных коалиций, основанных на идее солидарности и т. п.) или *без объект-субъекта* (изначальное отсутствие межличностного единства, равноправной связи, имеющего этическую или юридическую силу договора, подлинного

³ Лосев А. Ф. Специфика языкового знака // Общественные науки. — № 4. — М., 1977. — С. 160.

союза, искренней солидарности и взаимной лояльности между субъектом и объект-субъектом, которое давало бы повод к суждению об их одностороннем вероломном нарушении), на который она была бы направлена, подозрения и обвинения в предательстве лишаются своей логической основы и доказательности.

7

Под «предательством» обычно подразумевается вероломное нарушение доверия, клятвы верности, существующего межличностного единства, договора или долга кому-либо и чему-либо (продажа Христа Иудой за тридцать сребреников и поцелуй Иуды как символы предательства в христианстве, государственная и военная измена, отступничество от веры (апостазия), принципов, идеи или от нравственного долга, оставление друга, близкого человека, родственника в беде, супружеская измена и т. д.). Содержательный момент предшествования предательству какого-то вида взаимного единения и отождествления между субъектом и объект-субъектом (*межличностной связи, отношений, основанных на дружбе, любви, взаимном доверии, долге, гарантиях верности, общем признании действующих правил нравственности, чести, совести, права*) очень важен для понимания *двусторонней, двунаправленной* сущности этого феномена. Субъектом предательства может стать не только связанный клятвой верности или присягой подданный, но и находящийся у власти правитель, и коллектив и государство.

В современном употреблении слово «предательство» имеет *нейоративный, осуждающий* смысл, принадлежа к сфере *оценочных* понятий в системе ценностей говорящего субъекта. Но известно, что при изменении систем ценностей — как в ходе исторического развития отдельных культурных общностей, так и на синхронном срезе их существования — может меняться оценка одного и того же поступка, явления, результата деятельности, положения дел. И то, что в одной системе ценностных координат рассматривается как «предательство», в другой может считаться «подвигом», «исполнением долга», «бескорыстным служением», «единственно правильным поведением в данной ситуации». Именно случаи такой противоречивой и даже прямо противоположной оценки одних и тех же поступков и особенно случаи двойных предательств наводят на мысль, что причиной разногласий в их оценке являются либо *логические ошибки*, основанные на смешении понятий и попытках объединения заведомо разных и даже враждебных сфер бытия, либо *различные системы ценностей*, с точки зрения которых эти поступки рассматриваются, либо *разное толкование идентичности и самоидентификации субъекта*, которому предательство инкриминируется.

8

Основной причиной логических ошибок в оценке феномена предательства является смешение и подмена различных значений этого многозначного понятия. Мы часто слышим употребление слова «предательство» по отношению к тому, что на самом деле им не является (непонятно, как вообще поворачивается язык называть «предателем» шпиона, вражеского агента, психически больного человека) или является не в том серьезно-трагическом и ужасном смысле, при котором предательство требует тягчайших наказаний.

Новые значения возникают при употреблении слова в нетрадиционных контекстах. Перенесение словоупотребления из «высокой», «трагической» сферы бытия в «обыденную», «низменную» и обратно является широко распространенным стили-

стическим приемом в научной и художественной литературе. В науке этим приемом достигается эффект «остранения»: проведения междисциплинарных параллелей, видения привычных вещей в нетрадиционных контекстах, новом свете и новых перспективах. В художественной литературе его чаще всего используют в так называемых метафорах вниз, т. е. сравнениях высшего с низменным, имеющих сатирический или пародийный характер. Вероятно, именно *пародийно-юмористический* смысл и имело первоначальное перенесение слова «предательство» из области трагического в сферу обыденных и банальных феноменов: называть «предательством» вынужденные союзы, обнародование общеизвестных фактов или доносительство можно, конечно, только в переносном смысле. Но именно такое широкое третье значение приобрел глагол «предать»: выдавать, продавать, сплетничать, передавать дальше, нарушать обет молчания о доверенном секрете, раскрывать принародно тайное. Здесь слово «предательство» переносится в обыденный контекст, его высокое, серьезное и трагическое значение снижается, чрезвычайное багателизируется. Мы начинаем говорить о «предательстве» на уровне безделиц и пустяков. На самом же деле в этой сфере речь может идти, конечно, не о предательстве, а о болтливости, сплетничестве, непорядочности, склонности к компромиссам, неумении держать слово и т. п.

Но через это третье значение и трагика настоящего предательства может получить оттенок чего-то пустячного, ничтожного, повседневного, почти что нормы. А это было бы недопустимой багателизацией одного из серьезнейших преступлений, грозящих гибелью и индивиду и обществу. И вряд ли над этой подменной сфер бытия и характеризующих их понятий можно безнаказанно шутить и смеяться.

9

Обратную логику предельно серьезного отношения к обыденному и банальному, придания несвойственного им высокого и трагического значения можно наблюдать у *психически больных людей*.

Пострадавшее однажды от вероломного предательства, *травмированное сознание* (а предательство всегда сопряжено с теми или иными видами душевных травм объект-субъекта) склонно видеть его даже там, где его в принципе быть не может: в материальном мире, в природе, в самых обычных проявлениях несогласия, оппозиции и критики. Примечательно, что и здесь смешение понятий и подмена разных сфер бытия происходит через расширенное толкование и употребление слова «предательство». Страдающее сознание мыслит по логике «метафор вверх», т. е. сравнений обыденного с высшим при болезненно несвободной, маниакальной концентрации на одной теме. В психотерапевтической практике весьма распространены случаи форсированных, повышено эмоциональных характеристик психически травмированными людьми любого некорректного или критического поведения (например, непунктуальности, неумения доводить дела до конца, болтливости, слабохарактерности, отказа в просьбе и т. п.) как преступного «предательства».

Весьма поучителен в связи с нашей темой и такой пример *патологии сознания*, как *выборочная амнезия*: при сохранении нормальной памяти о всей своей жизни больные полностью стирают из нее только отдельные сюжеты, отдельных людей, а гораздо чаще — одного-единственного человека. Но амнезия на одного человека при сохранении нормальной памяти на других не бывает случайной. Именно этот человек или аналогичный ему предшественник, как правило, и является вольной или невольной причиной душевного расстройства. Больной не может преодолеть

обычными средствами какого-то конфликта с этим человеком. Не получая от него долгое время на свои добрые надежды, пожелания и действия ожидаемого ответа, он раздваивается в бесконечных сомнениях «за» и «против» него, ставит себе неразрешимые задачи, теряет чувство реальности и восприимчивости к добру и злу. Его психика и организм начинают саморазрушаться, душевные страдания превращаются в пытку, и при достижении предела восприимчивости к боли организм включает одно из самых эффективных средств самозащиты — выборочную амнезию. В таких случаях амнезия бывает точно направленной именно на спровоцировавшего ее человека и представляет собой форму его «наказания». Увы, нередко клинические случаи, когда за душевную травму, нанесенную одним человеком, приходится расплачиваться совсем другим людям. Мотивировкой же «наказания забвением», как правило, является предшествовавшее ему действительное или мнимое предательство.

И получается, что *главная травма* страдающего или пораженного амнезией сознания состоит в *происходящей с ним самой страшной метаморфозе: утрате идентичности, полноты жизни, способности понимать и прощать других людей*. Поглощенное мыслью о совершенном над ним насилии, оно теряет доверие ко всему миру и даже с не имеющими к этому насилию никакого отношения людьми начинает говорить языком принуждения, агрессии, силы. Тем самым из сознания *жертвы* оно постепенно превращается в патологическое сознание *неумолимого судии*, видящего свою задачу не в справедливом объективном приговоре, а только в осуждении и каре.

10

Введение в заблуждение, подмена реальности иллюзией, обман и ложь, если и не близнецы, то вечные спутники *предательства*.

Конечно, далеко не каждая ложь имеет своей целью вероломный иллюзионизм. Бывает ложь поневоле. Бывает ложь во спасение. Бывают заболевания ложью и пародирование лжи. Однако все эти типы введения в заблуждение имеют лишь временный, преходящий, обратимый характер, предполагающий знание о бытии истины, истинном положении вещей и обязательное добровольно-публичное его раскрытие. Только тогда ложь может получить свое определение и оправдание как «вынужденная», «во спасение», «болезнь» или «розыгрыш».

Ложь же в предательстве совершенно иного свойства: она превращает рискованное жонглирование истиной и заблуждением в нескончаемую игру, в иллюзионизм, в опасное трюкачество «двойной жизни». Предатель думает одно, говорит другое, а делает третье. И хотя этот разноречивый мысли, речи и поведения граничит с абсурдом, жизнь предателя не лишена собственной последовательности: *логики корыстного обмана*. Ложь его осуществляется по свободному выбору, продуманному плану, из холодного расчета, направленного на извлечение личных выгод и преимуществ. И она до тех пор в метаниях между постоянным страхом разоблачения и наглым фрондированием изменой рядится в одежды истины, пока не оказывается изболоченной или не почувствует себя в полной безопасности.

Тем самым к *психологическому портрету предателя* принадлежат: обесценивание и непонимание истинного бытия, те или иные формы нарушения памяти (например, совершенное забвение добрых поступков ближних при детальной, мелочной злопамятности), удвоение меры нравственности, притупление способности различения добра и зла, доходящее до полного аморализма, словоблудие, двойная жизнь, скрытность, склонность к опасным играм, риску, авантюрам, агрессии, прагматике, упрощенно-одномерному,

однослойному толкованию бытия, а значит, и к редуционизму (смешению разных сфер бытия, постоянным сравнениям несравнимого, сведению высшего к низшему, сложного к простому, духовного к физическому и материальному), незаурядные аналитические и имитаторские способности, познания в характерологии, умение использовать в собственных корыстных целях любые человеческие слабости и иллюзии. Причем не только действительные недостатки и пороки, но и самые естественные чувства, мысли и идеалы: сострадание и жалость, веру в любовь, дружбу, порядочность, добро, справедливость и правду, верность правовым, нравственным, идейным принципам. Предатель не воспринимает свои действия как нечто предосудительное. Наоборот, он видит множество преимуществ именно такого поведения — материальные выгоды, выдвижение и выделение перед другими, — воспринимая его как свое «развитие», «прогресс», «движение дальше», возвышающее его «над» предаваемыми. В своем самосознании он «выше» их, склонен к иронизированию над ними и презрению к ним.

Не может быть двух мнений — настоящие имена предателя, какие бы роли он ни играл и в какие бы одежды ни рядился: «злоумышленник», «оборотень», «паразит», «преступник», «враг», «нелюдь». Это существо находится в перманентном состоянии скрытого противоборства, тайной войны с окружающим миром. И то, что оно считает «слабостью» противников и, разумеется, своей «силой», на деле является лучшим свидетельством *его собственной ущербности* — одномерности, ограниченности кругозора мнимым правом карать и миловать окружающих, ложного толкования свободы как возможности причинения зла другим людям, неспособности к прощению, творчеству, неумения ценить достижений других, паразитирования на чужой благодати и чужих дарах, жизни в постоянных сомнениях, подозрительности и обидах, сопровождаемых скрытой завистью, ненавистью, преступлениями и полной несостоятельностью в открытом бою при свете псевдоценностей своего циничного мирозерцания. В открытом сражении за предателем ничего, кроме только имитируемых им и тем самым лишь иллюзорных форм бытия, пустоты оборотничества, голой корысти и низменных разрушительных инстинктов, не стоит. Но свое существование предатель строит на песке: как ни странно, самому себе он никогда не желает предательского отношения других людей. Ведь даже в самом страшном сне или в самых фривольных фантазиях невозможно себе представить гармоничное, здоровое общество, состоящее из одних предателей. Ибо предательство есть нарушение именно тех принципов и законов жизни, которые способствуют сохранению и развитию личности и общества. Поэтому самым точным его определением является «нравственное ничтожество» (= небытие, ничто).

11

Поскольку предательство возможно лишь как нарушение каких-то предшествующих ему доверительных отношений, а мы знаем, что любые отношения, будучи по меньшей мере двусторонними, равноправны и равнозначимы далеко не всегда, большую роль в понимании сущности этого феномена играет сложная и обычно мало обсуждаемая тема *ответственности за предательство* не только предателя, но и *того, кого предают*.

Не в развязывании низменных инстинктов окружающих главный грех предателя — за них в конце концов каждый отвечает сам, а в вероломном использовании, пародировании и надругательстве над всем, что его жертвам свято. Жертва предательства, помимо многих иных травм и страданий, испытывает еще и *мучительное чувство вины и стыда* за собственную наивность и слепоту, с которой нравственное ничто в течение какого-то времени

принималось за морально значимое нечто, энергетическая дыра корыстной патологической лжи — за взаимный обмен положительными энергиями и полноценные равноправные отношения. Когда предательство раскрыто, потерпевшему труднее всего понять и принять его не только как факт чужого падения, но и как факт насилия над собой, собственного позора и собственной ответственности за него. Осознавая эту ответственность, потерпевший оказывается в ситуации экзистенциального выбора. Стыд и позор могут привести его на путь агрессии и мести. Перерастая в сожаление об утраченных иллюзиях, в чувство вины и страха, они могут довести жертву предательства до утраты смысла жизни, помешательства и суицида. Наконец, те же самые чувства могут стать для него побудительным мотивом к переоценке собственных ценностей, прояснению и очищению своего морального сознания, прорыву к полноте и конкретности жизни, к укреплению устойчивости своего бытия. В таких трагических ситуациях *экзистенциальный характер ценностей этического сознания* становится более чем очевидным.

Но стыд за поруганное искреннее доверие не имеет под собой серьезных этических оснований, преодоление его является важной предпосылкой для освобождения от спровоцированной предательством психической травмы и возвращения к нормальной жизни. Этически оправданным он был бы только в одном-единственном случае: если бы страдающее сознание было полностью тождественно сознанию предателя, мыслило бы его логикой, жило бы миром его псевдоценностей. Но тогда и проблема предательства оказалась бы снятой: один плут обвел вокруг пальца другого комбинатора, а право последнего публично звать к чьей бы то ни было чести и совести или к закону, нравственности и высшей справедливости более чем сомнительно. Гордыня хитрости и плутовства, уверенности в действенности упреждающего удара или в козыре одностороннего преимущества не имеет ничего общего с *искренней верой в такого же, как ты, или лучшего тебя человека*. Это доверие ничем, кроме надежды на благодать, не гарантировано. И тем не менее именно оно является фундаментом межчеловеческих нравственных отношений.

Напомнить об их двунаправленности не лишне и потому, что у нас нет иной возможности объяснения причин предательства. Анализируя примеры предательств, мы сплошь и рядом сталкиваемся со случаями раздвоенной, обманной, оборотнической логики мысли, сознательного введения в заблуждение, наведения на ложный след, когда о чужих грехах, преступлениях и собственных благодеяниях более всех кричат и разглагольствуют именно «волки в овечьей шкуре». Для выяснения их истинного лица, для снятия ложных обвинений и для защиты их жертв криминалистика и патопсихология довольно успешно пользуются «принципом зеркала», усматривая в таких случаях обусловленные криминальной энергией или патологией сознания агрессивные попытки перенесения собственных негативных желаний, мыслей и поступков в головы и действия других людей (проецирования «плохого себя» в другого).

II

12

Одним из наиболее известных случаев предательства в русской истории считается «дело Азефа». Этому нашумевшему в начале прошлого века делу посвящена обширная мемуарная, историческая, публицистическая и художественная литература. Об Азефе писали люди, принадлежавшие к самым различным национальностям, со-

циальным слоям и политическим лагерям России начала прошлого века: В. Л. Бурцев, Б. В. Савинков, Б. И. Николаевский, В. Н. Фигнер, М. Е. Бакай, С. А. Басов-Верхоянцев, А. А. Лопухин, А. В. Герасимов, А. И. Спиридович, П. А. Столыпин, В. М. Чернов, В. М. Зензинов, Л. Д. Троцкий, М. А. Алданов, Р. Б. Гуль, П. Е. Щеголев, А. Н. Толстой и десятки других авторов. Международная огласка этого дела была столь скандальна, что Троцкий по свежим следам событий с иронией писал о своеобразной гордости российских обывателей: «Азефом вполне, можно сказать, утерли нос Европе...» Не иссякает интерес исследователей и журналистов к этому «королю провокаторов» и сегодня (А. Гейфман, Л. Прайсман, Г. Евграфов, В. Джанибемян, М. Одесский, Д. Фельдман, С. Тютюкин, Д. Галковский, О. Будницкий, Е. Эрман и др.).

Но может ли деятельность бизнесмена от революции Азефа что-либо прояснить в анализе феномена предательства? Ведь в этом примере дело осложняется по меньшей мере четырьмя обстоятельствами:

1) речь идет об измене не в условиях мирного существования, а в обстановке столкновения враждующих политических сил, доктрин, идеологий и ценностей, настоящей войны охранных и секретных служб правительства и тайных обществ революционеров с применением как открытых военных акций (индивидуального террора, ограбления банков, казней), так и методов агентурного противоборства (провокации, подкупа, шантажа, дезинформации, устрашения террором), в котором совершенно невыясненной остается роль российских и иностранных разведывательных служб;

2) количество преступлений, совершенных всеми участниками этого противоборства, так велико, а характер их с сегодняшней точки зрения столь чудовищен, что современному исследователю невозможно солидаризоваться ни с одной из враждовавших сторон;

3) опубликованные на сегодняшний день источники по истории русского революционного движения требуют основательной *демифологизации*: четкого выделения в них содержательных пластов с элементами дезинформации и идеологического мифотворчества, постановки вопроса о *криминальных, садистских и суицидальных патологиях* в среде российских политических и революционных деятелей;

4) речь идет о *серии двойных предательств*, логически снимающих друг друга и ставящих под сомнение правомерность употребления в данном случае самого понятия «предательство».

Тем не менее свидетели событий, исследователи и писатели, говоря об Азефе, именно слово «предательство» выносили и выносят в заголовки своих публикаций.

Напомним читателю внешнюю канву событий.

В течение более пятнадцати лет (1893–1908) сначала студент, а затем инженер-электротехник, выходец из России Евно Фишелевич Азеф (1869–1918), получивший образование в Германии, был платным агентом царской охранки и одновременно одним из создателей партии социалистов-революционеров, членом ЦК и главой боевой организации эсеров, занимавшейся «центральным террором»: убийствами ведущих политических деятелей России. В технику охранно-агентурной работы Азеф был введен С. В. Зубатовым и стал в области конспирации, обработки информации, организации слежки и агентурно-прикладного применения новейших достижений науки и военного дела настоящим профессионалом. Как известно, опыт пройденной у Зубатова школы он начал использовать не только в охранительных целях, но и в деятельности боевой организации (конспирация, наружное наблю-

дение за политическими деятелями, детальное планирование их убийств). Тонким знанием этого дела, своей бесстрастностью, деловитостью и непреклонностью он вскоре приобрел огромный авторитет в кругах революционеров. Но за время службы в департаменте полиции выдал сотни своих товарищей по партии, несколько из которых были затем казнены или сами покончили с собой, большинство же отправлено на каторгу. С другой стороны, он принимал непосредственное участие в планировании, подготовке и общем руководстве несколькими десятками террористических актов, наиболее громкими из которых были убийства министра внутренних дел В. К. Плеве (1904) и дяди Николая II, генерал-губернатора Москвы великого князя Сергея Александровича Романова (1905). Готовил Азеф покушение и на царя. Странный парадокс биографии этого провокатора состоит в том, что после разоблачения в конце 1908 г. ему благодаря сколоченному на охранно-революционном бизнесе капиталу удалось сравнительно легко отойти от дел, поселиться в Германии, вести размеренную жизнь зажиточного рантье в обществе молодой немецкой сожительницы, быть завсегдатаем европейских казино и курортов, заниматься игрой на бирже, не подвергаясь серьезным преследованиям ни русского правительства, ни революционеров и после двух с половиной лет охранительного заключения в Моабитской тюрьме умереть в 1918 г. — согласно общепринятой версии — естественной смертью в Берлине в качестве сотрудника Министерства иностранных дел Германии.

Каким же образом Азефу так долго удавалось вести успешную двойную игру, а по сути дела — безжалостную войну на уничтожение правящей элиты России и российских революционеров?

Вероятно, самый точный ответ на этот вопрос дал писатель М. А. Алданов: «Метод действий Азефа в схематическом изложении был приблизительно таков. Он «ставил» несколько террористических актов. Некоторые из них он вел в глубокой тайне от Департамента полиции с расчетом, чтобы они непременно удались. Эти организованные им и удавшиеся убийства страховали его от подозрений революционеров; до самой последней минуты вожди партии смеялись над такими подозрениями: «как можно обвинять в провокации человека, который на глазах некоторых из нас чуть только не собственными руками убил Плеве и великого князя». Другую часть задуманных террористических актов Азеф своевременно раскрывал Департаменту полиции, чтобы никаких подозрений не могло быть и там. При этих условиях истинная роль Азефа была в течение долгого времени тайной и для революционеров и для деятелей департамента. Каждая сторона была убеждена, что он ей предан всей душой»⁴. Незаурядные лицедейские способности Азефа известны. Но вряд ли в свете его чудовищных преступлений можно говорить о какой-то «душе» этого оборотня, вообще искать в нем каких бы то ни было *человеческих* качеств. Конечно, оборотнями не рождаются и на основе исторических источников следовало бы проследить, как этот человек — у которого тоже ведь были родина, родители, братья, сестры, жена, дети, а значит, и какая-то *личная* жизнь — постепенно превращался в нелюдя. Но, как ни странно, именно этот вопрос менее всего интересовал знавших его людей. Мало интересуется он и исследователей сегодня: рациональная мысль, пытающаяся объяснить «феномен Азефа», застревает на уровне абстрактных противоположений одних и тех же биографических сюжетов и в конце концов заходит в тупик, разры-

⁴ Алданов М. А. Азеф // Собр. соч. в 6-ти томах. — Т. 6. — М., 1991. — С. 454.

ваясь между суперлативом демоники и уничижительной багателизацией. Между тем Азеф не был ни велик, ни ничтожен. Был скорее человеком средних способностей с малопривлекательной внешностью, без склонности к чистой мысли, без дара красноречия и особых творческих талантов. С рождения судьба многим обделила его, и возможно, именно здесь лежат истоки раздвоения и нравственного падения этого человека. Но силен Азеф был вовсе не собственными качествами, а слабостью, пороками и непрофессионализмом своих контрагентов. Созданный современниками образ Азефа в значительной части является чистейшим самооправдательным мифом. Читая сегодня источники столетней давности, трудно избавиться от впечатления, что оба преданные Азефом лагеря сознательно дезинформировали общественное мнение прежде всего с целью дезинформации друг друга и тем самым желали расправиться с Азефом не собственными руками, а руками противника. Абсолютной фантазмагорией веет от попыток правительства и революционеров (Столыпин, Герасимов — Савинков, Чернов) уже после разоблачения двойной игры Азефа хотя бы на какой-то период его биографии зачислить этого провокатора в разряд своих верных сподвижников. И это понятно, ибо в противном случае им пришлось бы расписаться в собственной нравственной нечистоплотности, признать факт попустительства и даже соучастия в преступлениях Азефа. Но объективно Азеф был чужд обоим лагерям, а верен только самому себе — что прекрасно показано автором лучшей о нем книги Б. И. Николаевским. Такие существа не знают, что такое *сострадание, дружба, любовь, искренний интерес* к другому человеку именно как *к другой, неповторимой, конкретной личности*. Чужды им и интересы культуры, и национальные традиции и общественные идеалы. Люди и сообщества — в лучшем случае лишь абстрактные цифры в их бухгалтерских расчетах. Поэтому предметом их пристального внимания являются не достоинства и сильные стороны личного мира других людей, а только слабости, болезни и пороки. Искусно жонглируя ими, а также соблазнами рациональности, эгоизма, воли к власти, вырванными из общей системы этических ценностей категориями долга, совести, вины, они способны стать катализаторами развязывания самых низменных инстинктов окружающих и использовать их в своих корыстных целях. На этом и строилась вся стратегия и тактика взаимоотношений Азефа с департаментом полиции и революционерами. Но, по большому счету, в этой двойной игре в прятки он не был ни инициатором, ни оригиналом. Это были правила игры тех структур и организаций, сотрудником которых он ради собственных корыстных целей стал. Соответственно этим правилам относились к нему и деятели охраны и революционеры, полагая, что ситуацию контролируют именно они. Азеф же их просто переиграл. Благодаря отсутствию нравственных ограничителей, знанию людей, незаурядному имитаторскому дару, выдержке, прагматизму, аналитическим и организационным способностям, настойчивости в достижении целей, он с легкостью вживался в любые роли и производил впечатление нерассуждающего практика, ориентированного на успех общего дела. Но поскольку речь шла не о шахматных играх и не о бутафорных сражениях из кинематографических боевиков, а *о реальных военных действиях, решавших судьбу России*, ставкой в них всегда были *конкретные люди*. Трусами и смрадом человеческого разложения усеян жизненный путь Азефа. Вот о чем не стоило бы забывать, рассуждая о его различных талантах, способностях и подвигах. Если они у него и были, то в основном по части бизнеса на чужой крови. Сложись его личная судьба несколько иначе, они более чем вероятно нашли бы себе применение в деятельности НКВД или гестапо.

Можно ли в свете всего вышесказанного считать Азефа предателем, называя его своего рода классиком современного предательства вообще и даже «заслуженным предателем», как это делал Б. И. Николаевский?⁵

Хотя и содержание, и логическая структура его деятельности полностью соответствовали всем традиционным критериям и представлениям о понятии предательства (был и субъект-деятель, и многочисленные жертвы, было и сознательное одностороннее вероломное нарушение предшествующих взаимных договоренностей и обязательств), некоторые особенности этой деятельности все-таки не позволяют называть его предателем. Камнем преткновения здесь оказывается даже не снимающее само себя двойное предательство, а *проблема самоидентификации Азефа*. Хотя о его внутреннем мире известно менее всего, не может быть сомнений в том, что во время долголетнего сотрудничества с департаментом полиции и с эсерами он не отождествлял своих целей ни с охранными, ни с революционными задачами этих организаций, будучи «своим» только среди «враждующих чужих». Но, может быть, в этом-то как раз и состояла вся суть его подлинного лица? Ведь в периоды временных перемирий между правительством и революционерами, как это произошло, например, во время созыва Первой Государственной Думы, Азеф сразу же оказывался не у дел. Одними собственными силами он не мог причинить серьезного вреда ни той ни другой стороне. А как только вражда и военные действия между ними возобновлялись, он был снова тут как тут, всегда вовремя на месте и всегда желанный и радикальный помощник. Был ли Азеф просто удачливым бизнесменом, зарабатывавшим на чужой вражде, или служил какой-то заинтересованной в разжигании гражданской войны в России иностранной державе, в данном контексте неважно. Важно другое: сторонником процветания своей Родины, России, он явно не был и вел себя как агент вражеской разведки. А главное отличие агента, шпиона, вражеского разведчика от предателя состоит в том, что он *не отождествляется с противником и не предает себя*: он просто *играет чужую роль*. Но знает, что его идентичность связана с каким-то другим местом, в котором уже не надо будет играть никаких ролей, а можно будет жить нормальной спокойной собственной жизнью.

И этим местом для Азефа была Германия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алданов М. А. Азеф // Собр. соч.: в 6 т. — Т. 6. — М., 1991.
2. Лосев А. Ф. Специфика языкового знака // *Общественные науки*. — № 4. — М., 1977.
3. Николаевский Б. История одного предателя. Террористы и политическая полиция. — Берлин, 1932.
4. Печчеи А. Человеческие качества. — М., 1985.

⁵ Николаевский Б. История одного предателя. Террористы и политическая полиция. — Берлин, 1932. «Заслуженный предатель на покое» — ироничное название последней главы этой книги.

Е. Н. Ушкова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТАЛОНА НАУЧНОСТИ В ПСИХОЛОГИИ

Комплексное осмысление понятия эталона научности — широко обсуждаемый в последнее время вопрос методологии науки. На протяжении всей истории науки ученые имели некий ориентир, задававший тон всей их познавательной деятельности. И хотя формы его воплощения были различны, в основе всегда находился ограниченный круг условий, осознаваемых профессиональным сообществом в качестве эталонных. Потребность же в их анализе и оценке возникла только в период кризиса классических представлений о науке и научном познании.

Цель данной работы состоит в том, чтобы показать различие классического и неклассического идеала научности на примере истории психологии. Для этого мы дадим определение понятию эталона научности в целом, укажем основоположения классического идеала, а также формы его выражения. После этого обратимся к вопросу о том, какой идеал разделяли представители различных направлений психологии, на примере бихевиоризма и гуманистической психологии подчеркнем различия в применяемых в них методах, а соответственно, покажем основные предпосылки, предопределившие кризис классического идеала научности в психологии и его трансформацию в неклассическую форму. Преимущество рассмотрения заявленной темы именно на примере психологии состоит в том, что данная наука, на наш взгляд, в основе своей (прежде всего, благодаря специфическому предмету — психике, входящей в сферу как естественнонаучного интереса, так и гуманитарного) является образцом неклассической науки. Уже на этапе своего становления психология показала себя в качестве открытой системы, готовой к проникновению в нее самых разнообразных методов.

В широком смысле эталон (или идеал) научности — это система гносеологических, методологических ценностей и норм, выбор и интерпретация которых во многом определяется социокультурным и историческим контекстами. Идеал научности тесно соприкасается с таким понятием, как критерии научности. Последние позволяют провести демаркационную линию между наукой и другими формами познания. Это общие правила оценки продуктов познания на их соответствие стандартам научного знания. «К логическим критериям научности относятся «непротиворечивость», «полно-

та», «независимость», характеризующие знание с позиций формальной адекватности, стройности, совершенства внутренней организации»¹. В роли эмпирических критериев научности выступают процедуры эмпирического подтверждения (верификации) и опровержения (фальсификации). Кроме того, ввиду необходимости оценки продуктов познания на предпочтительность вводятся также экстралогические и неэмпирические критерии научности. Этот класс образуют такие критерии, как «простота, красота, эвристичность, конструктивность, нетривиальность, информативность, логическое единство, концептуальная, когерентная обоснованность, оптимальность, эстетичность, прагматичность и т. п.»².

Если оценивать деятельность, уже признанную научной, то оказывается, что на каждом историческом этапе развития науки ученые склонны ориентироваться на некоторый эталон. Тут проявляется нормативная, регулятивная функция эталона. Важно также подчеркнуть, что само понятие идеала относит к сфере аксиологии, а значит, отчасти и к субъективным интересам. Однако применительно к науке этот интерес не личный. На выбор идеала, несомненно, оказывают влияние социокультурные, политические и даже психологические факторы. Этот аспект остается за границами содержания идеала научности, но в период переосмысления классического идеала и формирования нового приобретает особый смысл.

Для того чтобы сформулировать современный идеал научности в целом и идеал научности в психологии в частности, необходимо сначала обратиться к классическому идеалу. Вслед за А. В. Кезиным³ отнесем к основоположениям классического идеала следующие: истинность, фундаментализм, методологический редукционизм и социально-культурная автономия научного знания.

Сразу можно заметить, что понимание истинности в различные эпохи немало отличалось, но в общем виде классическое представление сводится к тому, что в науке нет места заблуждениям. К возможным вариантам прихода к истине мы вернемся, когда будем говорить о формах выражения эталона научности.

Что касается фундаментализма, то под ним подразумевается наличие некоего надежного фундамента, к которому можно свести любое научное знание. Иначе это требование можно назвать предельной обоснованностью.

Согласно концепции методологического редукционизма, возможна выработка универсального эталона научности, подходящего для любой предметной области. Пожалуй, это самое спорное положение, попытки соблюдать которое приводили к абсолютизации роли отдельной области знания и ее методологии в научном познании в целом и слепому следованию единому стандарту, который далеко не всегда подходил для решения конкретных задач.

Наконец, социально-культурная автономия научного знания (интернализм) предполагает, что все выводы науки определяются исключительно самой изучаемой реальностью и не зависят от каких бы то ни было внешних условий. Это требование постепенно переосмыслялось по мере смены типа рациональности — от классического к неклассическому и постнеклассическому. Эту классификацию исторических типов рациональности предложил в 1989 г. В. С. Степин. Важно отметить, что

¹ Ильин В. В. Философия науки. — М., 2003. — С. 155.

² Там же. С. 192.

³ Кезин А. В. Идеалы научности и паранаука. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000056/index.shtml> (дата обращения: 19.02.2011).

«классика не включала в сферу рефлексии субъекта над научным познанием деятельность природу и социокультурную детерминацию этого познания»⁴. В поле рефлексии на постнеклассической стадии «включается проблематика социокультурной детерминации научной деятельности. Она рассматривается как погруженная в социальный контекст, определяемая доминирующими в культуре ценностями. В таком подходе ценностно-целевые структуры субъекта науки становятся особым предметом анализа»⁵.

На современной стадии развития психологии сложно представить, чтобы в ней когда-либо в прошлом мог поддерживаться классический идеал научности. Это ведет к односторонности как используемых методов, так и возможного спектра теоретических обобщений. Кроме того, множество направлений психологии принадлежат к гуманитарной области. И с этой позиции очевидно, что исследовать психику вне социально-культурного фона невозможно, да и редуцировать все психические процессы к единому основанию тоже. Однако психология, особенно на первых порах своего становления, тоже была весьма подвержена своеобразной моде на идеалы.

Традиционно выделяют три формы выражения эталона научности⁶, связанные с соответствующими науками, — математический, естественнонаучный (чаще — физический) и гуманитарный. Каждый из этих идеалов включает в себя определенный набор методов и критериев истинности. В первом случае используются преимущественно теоретические методы познания, благодаря которым достигаются логичность, строгая доказательность, непротиворечивость, абстрактность и пр. Во втором — эмпирические методы наблюдения и эксперимента, позволяющие проверить или опровергнуть гипотезу в опыте (кстати, это уже более широкая интерпретация, поскольку ранние психологи-экспериментаторы, будучи под влиянием позитивистов, были вместе с тем и индуктивистами, а значит, наблюдения служили им не для проверки гипотез, а лишь для фиксации фактов, которые потом обобщались методом индукции). Третий вариант эталона представляет собой своего рода открытую систему ценностей и норм, в которой находится место различным методам, даже не строго научным (или неклассическим). Становление гуманитарного знания отчасти и стало предвестником кризиса классического идеала научности. Наука, привыкшая опираться на физический идеал (это направление получило название физикализма) и долгое время находившаяся благодаря такому подходу ответы на поставленные вопросы, начала все чаще сталкиваться с ограниченностью естественнонаучных методов применительно к решению задач в области наук о человеке и его сознании. Конечно, есть примеры попыток применения номотетического метода, модели объяснения, которая считается прерогативой наук о природе, к явлениям общественных наук, однако они не прижились. Идеографический метод (модель понимания) в гуманитарной сфере доказал свое преимущество.

Психология является уникальным образцом для исследования эталона научности, поскольку она занимается специфическим предметом — психикой. А психику нельзя включить исключительно в гуманитарную сферу. Она предмет и естественнонаучного

⁴ Степин В. С. Постнеклассика: философия, наука, культура. URL: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/reiting_09/material_sofiy/6154-klassika-neklassika-postneklassika-kriterii-razlicheniya.html (дата обращения: 19.02.2011).

⁵ Там же.

⁶ Ильин В. В. Указ. соч., Кезин А. В. Указ. соч.

интереса и в этом смысле тесно сплетена с физиологией. По этой причине отнюдь не случайно зарождающаяся психология заявила о своем праве стать эмпирической наукой именно с помощью методов физиологии. Из этого направления впоследствии сформировался бихевиоризм, который имел твердые позиции на протяжении достаточно долгого времени.

Психология — сравнительно молодая наука. Согласно взгляду, разделяемому большинством историков психологии, в самостоятельную область она оформилась во второй половине XIX в.⁷ К этому времени относится целый ряд значимых достижений в области физиологии и медицины. Психологии ничего не оставалось, как попробовать решить психофизиологическую проблему именно естественнонаучными методами. Многие вопросы просто отсекались ввиду своей субъективности, персональности, личностности. С опорой на физиологию можно было судить о рефлексах, общих для всех (причем среди не только людей, но и животных), но не об индивидуальности, отличающей каждого от остальных. Позитивисты отвергали интроспекцию, считали ее не способной привести к эмпирическому знанию. А поскольку позитивистские тенденции достаточно активно проникали и в психологию, то из сферы ее интересов выпадали такие вопросы, как мотивация, волеизъявление, внимание и многие другие.

Эмпирическая психология смотрела на перцепцию как на результат прямого воздействия физических свойств предметов на какой-либо орган чувств и исключала из этого процесса активную роль разума. И все-таки психологи-эмпирики сделали немало открытий, которые впоследствии не опровергались, а, напротив, включались в структуру более полного знания о психических процессах. Это вообще одна из отличительных черт психологии: большинство ее теорий с течением времени оказывались не ложными, а просто применимыми в узкой области. Поскольку душевная жизнь не считалась объектом экспериментальных исследований, поддающимся количественному измерению (как потом оказалось, сознание все же обладает отдельными параметрами, которые можно выразить количественно), то и изучаться она стала не сразу.

Поспешим заметить, что даже в период, казалось бы, тотального властвования естественнонаучного эталона в недрах психологии параллельно получали развитие и другие направления, представители которых изначально понимали ограниченность физиологии и изучали более глубокие, нежели только рефлекторные, процессы.

Постепенное размывание классического эталона научности началось с его критики. Психология своим развитием показала несостоятельность этого эталона. Можно даже сказать, что психология в принципе является наукой неклассической. И эта приставка «не» применима как к классическому эталону научности, так и к классическому типу рациональности. Безусловно, в эпоху физикализма психология не могла проявить излишнюю революционность и разрушить поддерживаемый научным сообществом классический идеал. Но постепенное включение в ее категориальный аппарат все более сложных явлений психической жизни и наметило тот путь, которым позже во многом стали следовать и другие науки.

Несовместимость психологии с классическим типом рациональности определяется хотя бы уже тем, что психология исследует не простую систему, где для объективного

⁷ См., напр.: Саугстад П. История психологии. От истоков до наших дней. — Самара, 2008; Хант М. История психологии. — М., 2009.

знания достаточно лишь характеристик самого объекта, а сложную саморазвивающуюся систему, в познание которой включена не только методология, оказывающая влияние на результат, но и непременно сам исследователь-психолог. Здесь надо понимать, что имеется в виду психологическая наука во всем ее разнообразии.

Г. Гельмгольц в середине XIX в. с помощью специальной аппаратуры измерял скорость нервного импульса в сенсорном нерве, или время реакции. И он имел дело с классической наукой. Тут имеет место и истинный (точный и проверяемый) результат, и фундаментализм (все сводится к единому основанию — причинно-следственной связи между стимулом и реакцией), и методологический редукционизм (физикалистские методы показывали свою продуктивность), и интернализм такого рода научного знания (на скорость отклика на укол булавкой социально-культурная среда влияния не оказывает).

Однако в рамках других направлений психологии классический эталон научности подвергается критике по всем четырем основоположениям. Психология в основе своей плюралистична. В куновской интерпретации она еще не достигла стадии нормальной науки, когда побеждает одна ведущая парадигма. Но психологию и нельзя мерить по общему лекалу. Это и есть ее сущность — многовариантность ответов на один и тот же вопрос. В последние десятилетия довольно часто звучит идея интеграции психологии. Историки и методологи науки не едины во мнении, может и должна ли психология стать единой наукой. Поддержим позицию «методологического плюрализма», предложенную С. Д. Смирновым. «Она состоит в том, что психологическим теориям следует признать друг друга (подобно «методологическому либерализму»), но (в отличие от него) не следует стремиться к «наведению мостов» между ними, оставив психологию в ее нынешнем раздробленном состоянии и признав ее «полипарадигмальность» в качестве неизбежной»⁸.

Наиболее яркие естественнонаучный и гуманитарный эталоны научности в психологии реализованы в рамках бихевиоризма и гуманистической психологии соответственно. Остальные направления либо были предтечами этих двух моделей и оказали влияние на их оформление, либо развивались в определенной мере самостоятельно, но в то же время тяготея к одной из них. Можно вспомнить метафору Карла Поппера об облаках и часах⁹. Облака — образ беспорядочности, неорганизованности и непредсказуемости, а часы — образ точности, упорядоченности и предсказуемости. Если воспользоваться этой шкалой, то на левом краю можно расположить гуманистическую психологию, а на правом — бихевиоризм. Соответственно, в разной степени удаленности от них окажутся остальные направления психологии. Утверждение «Все облака суть часы» Поппер называет «физическим детерминизмом». Сам же он отстаивает противоположную позицию — физического индетерминизма и утверждает, что не все события в физическом мире предопределены с абсолютной точностью. Для нас это важно с точки зрения критики как физического идеала научности, так и классического идеала научности в целом. «Смотреть на мир как на закрытую физическую систему неправомерно, независимо от того, идет ли речь о строго детерминированной системе или о системе, в которой все то, что не строго детерминировано, определяется

⁸ Юревич А. В. Интеграция психологии: Утопия или реальность? // Теория и методология психологии. Постнеклассическая перспектива: Сб. статей. — М., 2007. — С. 506.

⁹ Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход. — М., 2002. — С. 200–247.

случайность»¹⁰. Вслед за тезисом Поппера об открытости физического мира как системы повторим и наш тезис о такой же открытости психики.

Проследим становление классического идеала научности в психологии, образцом которого мы считаем бихевиоризм, а затем неклассического идеала, получившего свое развитие в рамках гуманистической психологии.

В 1913 г. Джон Уотсон совместно с еще рядом ученых пришел к заключению, что для понимания мыслительных процессов индивида необходимо изучать его поведение. Этот подход Уотсон назвал бихевиоризмом. Поведение, в отличие от ментальных процессов, явное и видимое, а значит, неоспоримое. Таким образом, содержанием объективной и строго научной психологии должны быть не гипотезы и догадки в отношении вещей невидимых, а законы, выведенные из наблюдений.

Предпосылками для такого утверждения стал бурно растущий с середины XIX в. физикализм, достижения в физиологии, а также успех экспериментальной психологии. Многие ученые того времени пришли к выводу об абсолютном приоритете точных наблюдений как научного метода. Таким образом, критерием истинности начинает выступать соответствие полученного знания эмпирическим данным, результатам эксперимента с использованием математических методов. Для психологии как эмпирической науки образцом стала классическая физика. Сформировалось убеждение, что явления душевной жизни можно объяснить механистически. Как уже было сказано, немалое влияние на становление такого взгляда оказал позитивизм. Согласно позитивистскому подходу, на основании наблюдения методом индукции делаются выводы и обобщения, после чего дается формулировка обнаруженной закономерности. Такой метод не предусматривал проверки гипотез, научного анализа фактов и построения теорий, так что его можно назвать наивным индуктивизмом. Надо, правда, заметить, что позитивистские тенденции распространялись далеко не на всю психологию. В частности, эволюционизм, психоанализ, прагматизм и гештальт-психология развивались преимущественно вне этого влияния.

Но вернемся к бихевиористам. Два их различных принципа — закон естественного научения (выведен из наблюдений за животными, демонстрирующими определенное поведение в повторяющейся ситуации) и закон выработки условных рефлексов (рефлекс на стимул, искусственно соединенный с безусловным рефлексом). Эти законы были открыты Э. Торндайком и И. Павловым. Они оба настаивали на физиологичности процессов научения и выработки условного рефлекса. Таким образом, они объясняли поведение законами физиологии. В этом проявлялся фундаментализм бихевиористского течения. И здесь же выявляется его методологический редукционизм: обоснование проводилось естественнонаучным методом. Что касается последнего основоположения классического эталона научности — интернализма, то и он обнаруживается в бихевиоризме. Поскольку представители этого учения считали, что поведение животных и людей управляется одинаковыми принципами, то очевидно, что поведение свободно от социально-культурного контекста. Многие могли бы здесь возразить, что поведение людей не ограничивается схемой реакция-стимул, оно мотивировано, целесообразно и подчас непредсказуемо. Но бихевиористы занимались более узким предметом и не наблюдали за сложным поведением, управляемым высшими психическими процессами.

Примечательно, что бихевиоризм (и его более сложная версия — необихевиоризм) преобладал в американской психологии с 1920-х по 1960-е гг. XX в. И это

¹⁰ Там же. С. 246.

была та модель, которая экспортировалась в остальной психологический мир. И это притом, что английская психология в конце XIX — начале XX в. активно развивала идеи Ж. Б. Ламарка, Ч. Дарвина, Г. Спенсера и Ф. Гальтона. Эти ученые представляли эволюционистский подход, показывали роль наследственности и среды при формировании индивидуальных различий в интеллекте. На этом основании получила развитие и сравнительная психология. Французская психология, в свою очередь, концентрировалась на глубинном изучении психики. Предметом их изучения были преимущественно психические нарушения, неврозы (этими вопросами занимались Эмиль Крепелин, Жан-Мартин Шарко, Пьер Жане), а также детская психология (связана, прежде всего, с именем Жана Пиаже). Австрия, как известно, благодаря вкладу Зигмунда Фрейда стала столицей психоанализа.

Что касается Германии, то на раннем этапе становления психологии именно здесь наиболее полное развитие получила перцептивная психология, а также оформилась экспериментальная наука. Из Германии же родом и Вильгельм Вундт, которого большинство историков психологии считают основателем новой науки (в 1879 г. он открыл экспериментальную психологическую лабораторию). Германия — родина феноменологии (концепции Ф. Brentano и Э. Гуссерля) и гештальт-психологии (развитой триумvirатом, в который вошли Макс Вертгеймер, Курт Коффка и Вольфганг Келер). Немецкой науке в целом никогда не была свойственна узость взглядов и применяемых в познании действительности методов, зато системность, многосторонность и философичность, напротив, свойственны. Первая и особенно Вторая мировая война существенно изменили облик немецкой науки и психологии, в частности. Большинство ученых покинули страну и продолжили свою деятельность в США, но не все их предпочтения оказались актуальны для экономической сверхдержавы, которой уже к тому времени стала Америка. Она и раньше стремилась создать собственный научный фундамент для психологии. И им стал бихевиоризм (в России параллельно развивалась рефлексология, которая содержательно включается в бихевиористский подход).

Но законы научения оказались далеки от универсальной приложимости. Иную методологию и иной подход к изучению психики предложили представители американской социальной психологии, а позже психологии личности.

Гуманистическая психология возникла в конце 50-х гг. XX в. Гордон Олпорт считал, что исходным моментом изучения психологии личности должно стать быденное мышление, повседневный язык. Результаты такого исследования фиксируются не в строго физикалистских терминах, а живым языком, стремящимся дать наиболее полное описание.

Карл Роджерс следовал феноменологическому подходу. Наблюдений за поведением человека недостаточно для знания его образа мыслей и чувств. По мнению Роджерса, исходным моментом психологических исследований должно стать наше восприятие внешнего мира. То есть психология должна научиться проникать во внутренний мир личности и осмысливать восприятие мира этой личностью.

Здесь и совершается важный переход к неклассическому образцу научности в психологии. Это стало возможным хотя бы потому, что взор психологов обратился сначала к взаимоотношениям между индивидом и обществом, а потом и к индивидуальности, уникальности каждой личности. И это не было отступлением от принципов экспериментальности. Курт Левин экспериментально изучал лидерский стиль, поведение общественных групп, а Соломон Аш запомнился, в частности, экспериментами, посвященными проблеме конформизма.

В то же время социальную психологию и психологию личности еще нельзя назвать подлинно гуманистическими концепциями, но в рамках каждой из них фактически существовало два лагеря. Представители одного по-прежнему занимались объективной наукой и детерминированностью психики (социальной средой или личными качествами, чертами). А представители второго все более начинали осознавать, что поведение человека, его поступки не строго детерминированы внешними или внутренними условиями, что человека можно рассматривать только в его целостности. Развитие гуманистических теорий личности связано с именами К. Роджерса, А. Маслоу, Г. Олпорта, Р. Мея, Э. Фромма и др. Их подход к изучению психики стал формировать гуманистическую платформу психологии.

Наибольшее влияние на становление гуманистической идеи оказали феноменология Э. Гуссерля и Ф. Brentano, а также экзистенциализм С. Кьеркегора, М. Бубера и М. Хайдеггера. Надо, правда, заметить, что психологи-гуманисты отказались от пессимизма экзистенциалистов и поставили во главу угла свободу воли, потребность в самосовершенствовании и креативность в построении своей судьбы.

Гуманисты изначально формировали свои представления в противоположность бихевиоризму и психоанализу, которые изучали человека как совокупность определенных свойств и актов поведения. Новое течение стало изучать человека как личностную целостность. В соответствии с таким подходом, провозглашается отсутствие как внешних, так и внутренних детерминантов поведения. На смену этому мнению приходит идея самообусловленности, самоактуализации. Это означало отказ от узкого сциентистского взгляда на психику, от позитивистских моделей ее изучения, замену или дополнение номотетического метода идеографическим и допущение наряду с объяснительной методологией также и описательной.

Постмодернистские идеи в 60–70-е гг. XX в. глубоко проникли в научное знание и расшатали и до того уже ослабевший классический идеал научности. В науке возобладала тенденция теоретического плюрализма. На смену принципа кумулятивизма пришел принцип пролиферации — безграничного умножения теорий, несводимых друг к другу. Были уравниены в правах объективное и субъективное, рациональное и иррациональное, научное и ненаучное. Сущности психологии такой парадигмальный сдвиг, возможно, соответствовал, как никакой другой науке. И вот уже критерием истинности становились гуманность и нравственность следующих из теории выводов. Поскольку очень большое значение стало отдаваться самоактуализации личности, то и судить об истинности во многом приходится самому человеку. Поскольку процесс познания в гуманистическом русле предполагает субъект-субъектные отношения, то и истина рождается в процессе диалога, коммуникации и конвенции, при этом и сама истина (или лучше сказать — истины) субъективна, и на ее характеристики в конечном счете влияет как испытуемый, так и исследователь. В гуманистической психологии уже не видно следов фундаментализма. На становление личности в целом оказывают влияние как наследственность, так и социальная среда. В то же время есть неподдающаяся детерминации индивидуальность, непредсказуемость, уникальность. Кроме того, изучение личности уже невозможно вне социально-культурного контекста. Ввиду множественности теорий и интерпретаций уже не актуален и методологический редукционизм. Постнеклассическая эпоха открывает двери для методологического плюрализма, интеграции методов.

Любопытный научный проект был реализован в середине 50-х гг. XX в. По инициативе Американской ассоциации психологов было решено оценить психологию как

эмпирическое знание. Руководил проектом Зигмунд Кох. Собрав разнородные данные воедино, он пришел к выводу, что психология не может считаться самостоятельной научной дисциплиной, а рассматривать ее следует как некую область пересечения различных отраслей знаний.

Можно согласиться с тем, что психика не является предметом одной специальной науки. Отдельные ее проявления изучаются в самых разнообразных сферах — философии, антропологии, социологии, культурологии и т. д. Психология заложила основу междисциплинарных исследований. Она более других наук готова к сотрудничеству со всеми другими науками в изучении психики. В этом, возможно, и состоит ее интегрирующая, методологическая роль — не захватить в свои рамки некоторую область исследования, а приоткрыть дверь в мир психического для научного познания в целом. Сами же психологические исследования являются скорее образцом фейерабендовской модели методологического анархизма. Здесь действительно «все дозволено» в том смысле, что предмет психологии настолько многогранен, что любым даже самым смелым и неординарным теориям и методам может найтись применение. Надо, правда, оговориться, что с этической точки зрения в психологических экспериментах, напротив, как раз дозволено далеко не все. История психологии знает немало примеров экспериментов, которые современное общество считает не только неэтичными, но и наносящими серьезный вред испытываемым.

Психика — это даже не предмет в классическом смысле. Ни в какой момент времени невозможно зафиксировать все ее характеристики. Психика — это непрерывный процесс. И с этой позиции для фиксации ее текучести удобнее применять термин «психическое», а не «психика». Так вот психическое — это процесс, включающий в себя как интер-, так и экстернализацию.

Говоря об истине, нужно разделять психологию теоретическую и практическую. В первой условие истинности в общем виде сохраняется, хотя под истинностью понимается совсем не то же самое, что в математике или физике. В практической психологии, включающей, например, психотерапию, истины как таковой вообще нет. Здесь реализуется проблемный подход, а решением проблемы признается психологическая удовлетворенность пациента, эффективность терапии. Для ее достижения используются уже скорее не методы, а методики, включающие в себя помимо строго научных наработок еще и альтернативные и даже ненаучные. Однако психология при этом не перестает быть наукой. Просто она является наукой в неклассическом смысле.

Плюрализм, антифундаментализм и экстернализм стали общими для научного познания в целом тенденциями, определяющими формирование нового идеала научности. Этот процесс далек от завершения. Каким станет неклассический идеал и будет ли он универсальным для всех наук, говорить преждевременно. В психологии формирование нового идеала во многом зависит от того, ступит ли психология на путь интеграции под каким-либо единым направлением или продолжит свое развитие в русле разновекторных течений.

В конце XX в. большинство ученых считали, что к психологическим исследованиям нужно подходить с особыми мерками, отличными от естественнонаучных. Впрочем, естественнонаучный подход не был вытеснен из психологии. Стали различать интерпретирующую и описательную психологию. В сфере первой, как и в естественных науках, следует идти по пути дифференциации целостностей на более простые элементы. А в описательной психологии необходимо проследить духовное развитие человека в ходе его исторического развития.

С. Крипнер и Р. де Карвало ввели понятие экспериансиальной (от *experience*) методологической парадигмы, существующей наряду с экспериментальной (от *experiment*). В экспириентальной парадигме используются феноменологические и экзистенциальные методы, позволяющие изучать уникальное в человеке¹¹.

Итак, можно говорить о классическом и неклассическом способах построения психологического знания. Первый строится «по образцу естественных наук, как субъект-объектное познание, основанное на методологии эмпирического исследования. К характерным образцам классической психологии можно отнести бихевиоризм, особенно классический, и дифференциальную психологию, а также (в более современной модификации) когнитивную психологию. Неклассическая психология в широком смысле слова — это все способы построения психологического знания и психологической практики, отличающиеся от классического»¹². Гуманитарная, или неклассическая, психология обладает двумя ключевыми особенностями — «активное включение в рассмотрение социально-исторического, культурного контекста, рассмотрение человека не как вещи среди вещей, а как индивида, укорененного в мире культуры, с которым он взаимодействует и из которого себя строит. Вторая особенность — рассмотрение личности как... активного субъекта, не столько формируемого извне или изнутри заранее заложенными программами, сколько как самосозидающего, самодетерминированного»¹³.

Таким образом, история психологии стала показательным примером трансформации эталона научности. Начав свое развитие в рамках естественнонаучной методологии классической науки, психология выявила узость такого подхода. Раздвинув свои предметные границы, включив в познавательный процесс как внешние, так и субъективные факторы, раскрыв возможность диалогичности и плюралистичности знания, психология в современной науке взяла на себя роль интегратора (в своей способности к синтезу научных методов) и вместе с тем инициатора изменения платформы всего гуманитарного знания. Понимание важности этой роли психологии позволяет следить за процессом формирования нового, неклассического идеала научности и в перспективе ответить на вопрос, возможен ли он в принципе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин В. В. Философия науки. — М., 2003.
2. Кезин А. В. Идеалы научности и паранаука. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000056/index.shtml> (дата обращения: 19.02.2011).
3. Крипнер С., де Карвало Р. Проблема метода в гуманистической психологии // Психологический журнал. 1993. № 2.
4. Леонтьев Д. А. Неклассический вектор в современной психологии // Теория и методология психологии. Постнеклассическая перспектива: Сб. статей. — М., 2007.
5. Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход. — М., 2002.

¹¹ Крипнер С., де Карвало Р. Проблема метода в гуманистической психологии // Психологический журнал. 1993. № 2. — С. 113–126.

¹² Леонтьев Д. А. Неклассический вектор в современной психологии // Теория и методология психологии. Постнеклассическая перспектива: Сб. статей. — М., 2007. — С. 80.

¹³ Там же.

6. Саугстад П. История психологии. От истоков до наших дней. — Самара, 2008.
7. Степин В. С. Постнеклассика: философия, наука, культура. URL: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting_09/material_sofiy/6154-klassika-neklassika-postneklassika-kriterii-razlicheniya.html (дата обращения: 19.02.2011).
8. Юревич А. В. Интеграция психологии: Утопия или реальность? // Теория и методология психологии. Постнеклассическая перспектива: Сб. статей. — М., 2007.
9. Хант М. История психологии. — М., 2009.

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

ДИНАМИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В ЕЕ КУЛЬТУРНОМ АСПЕКТЕ

Целью данной статьи является сопоставление богословского понятия человеческой «личности», занимавшего богословскую и философскую мысль XX и начала XXI вв., с понятием «культуры». Каково соотношение этих двух понятий? Существует ли и если да, то каково взаимовлияние «культуры» и «личности», возможно ли описать их взаимодействие? В своей работе «Вера и Культура» прот. Г. Флоровский задает вопрос: «Нужна ли “культура” для осуществления человеком своей личности или же культура не более как внешние одежды, нужные в некоторых случаях, но не принадлежащие органически к самой сущности человеческого существования?»¹ То есть, может быть, личность настолько свободна и автономна, что ее мир определяется по преимуществу некими ее собственными, внутренними факторами, тогда как культура есть вовсе не необходимый элемент, но лишь довесок к личностному бытию? Можно сформулировать проблему и в обратной последовательности: велико ли «генетическое» влияние той или иной человеческой личности или группы личностей на культуру? И если да, то каковы пути личностного воздействия на культуру, носит оно более эстетический характер или можно указать некоторые онтологические первоосновы подобного личностного отпечатка?

Нам представляется важным провести параллели между понятиями «личность» и «культура», дать обоснование их сродности, выявить схемы их взаимовлияния. Конечно, определения понятия «культуры» многочисленны и разнообразны, как и понимание «личности» сильно разнится в психологии, философии и богословии. Однако как этимология самого слова «культура», так и определения лучших культурологов и социологов подводят нас именно к идее сродности понятий «культуры» и «личности». Так, социолог XX в. П. А. Сорокин определяет культуру как «надприродное явление», тогда как богословское понятие человеческой личности состоит именно в несводимости «личности» к ее природе, почему выдающийся богослов русского зарубежья В. Н. Лосский называет понятие человеческой личности «метафизическим». Вслед

¹ Флоровский Г., прот. Вера и Культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 652.

за древними мыслителями (Марком Порцием, Цицероном и другими) современные философы говорят о человеческой культуре как об одной из высших сфер деятельности человека: «Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа, всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями»². В определении Н. Бердяева ясно вырисовывается представление о культуре как о продукте, отображении или результате определенного отношения высших сил и способностей человека к природным стихиям.

Представляется, что культура может быть в самом общем смысле определена как отношение или как система отношений, а в отношении, если брать это понятие в его глубинном, а не поверхностном смысле, вступают именно личности. Если это так, то носителем культуры может быть тот, кто выражает свое отношение, — личность или общность личностей. Русский философ и богослов XX в. А. Ф. Лосев определяет культуру именно через понятие «отношения»: «Культура <...> есть отношение общего и частного или общего и единичного», причем отношение понимаемое диалектически. Термин «общность» гораздо больше соответствует пониманию культуры, чем такие термины, как: «идея», «символ» или «ценность». Ибо каждый из них выражает лишь «отдельные стороны культуры»³.

Понятие «общность» подразумевает в своем онтологическом значении не просто совокупность или объединение чего-либо или кого-либо, но общение личностей. Таким образом, культура является средством выражения отношения и орудием общения ее носителей с кем-то, т. е. другими личностями: Богом, другим человеком или группой людей, наконец, с самим собой или с чем-то: космосом, окружающей природой и животными, культурными артефактами других эпох, сочинениями современников и т. д. Следовательно, всякая культура, прежде всего, должна предполагать и определять культуру общения личностей как являющихся ее носителями, так и воспринимающих эту культуру «извне». Истинная культура должна опираться на правильное представление и ощущение человеческой личности и законов ее бытия, ее динамики, ее отношений как с другими личностями, так и с природой мира и человека.

Таким образом, богословские представления о человеческой личности могут позволить нам определить основные характерные черты истинной культуры, а динамичность личности человека является залогом динамической природы любой культуры. Культуру можно определить как специфический образ бытия человеческой личности, она характеризует жизнедеятельность общностей человеческих личностей, общества в целом. Культура не может не быть выразительницей личностного бытия человека.

Первый вывод, который мы можем сделать из факта сродности понятий «личность» и «культура», состоит в том, что «всякая культура религиозна в своем основном смысле, хотя бы ее эмпирическое содержание и стояло вне религии»⁴. Ведь «религия» (союз, воссоединение, отношение с особым почтением), согласно этимологии, есть понятие, связанное, опять же, с отношением, а именно, с отношением человека и Бога. Стало быть, «религия», как и «культура», суть понятия сугубо личностные. Поэтому истинная культура не может не быть религиозной, а любая культура, отвергающая

² Бердяев Н. А. Смысл истории. — М., 1990. — С. 166.

³ Лосев А. Ф. Философия культуры и античность. Греческая культура в мифах, символах и терминах. — СПб., 1999. — С. 695.

⁴ Зеньковский В., прот. Идея православной культуры // Зеньковский В. Собрание соч. — Т. 2. — М., 2008. — С. 67.

личностное отношение между человеком и его Творцом, отвергающая сообразность личности человеческой и Абсолютной Личности Бога, в конце концов приходит в своей отрицательной динамике к отрицанию самой человеческой личности или к вырождению этого понятия, и неизбежно утрачивает собственную онтологическую базу и вырождается сама. Отсюда очевидным становится утверждение православного персоналиста XX в. архимандрита Софрония (Сахарова): «Через удаление от христианского персонализма неустранимой становится де-гуманизация масс»⁵. Но понятие о «единстве религии и культуры сохраняется на подсознательном уровне», на уровне же сознания религия и культура стали противопоставляться⁶.

Иронией истории можно было бы назвать тот факт, что целая эпоха, ставшая символом постепенного расцерковления и дехристианизации европейского человечества, получила имя «гуманизма». Так называемый гуманизм оказывался «неспособным утвердить личностность»⁷, ибо «своим основанием имеет человека, человеком исчерпывается его цель, средства и содержание», и «освобождение от Бога — явное или тайное желание многих творцов»⁸ гуманистической культуры. А без Личности Божественной, образом и собеседником Которой призван был быть Адам, человеческая «личность обесценена и разорена, человек становится вещью», а соответствующая культура такого человека «овеществлена и механизирована»⁹. Поэтому исторический гуманизм есть в своей глубинной сущности «антигуманизм», ибо он антиличностен и античеловечен, а культура гуманизма есть в своей сути антикультура, поскольку она не отвечает на жизненно важные запросы, предъявляемые человеческим духом к истинной культуре. «Культура, которая не может осмыслить смерть, не может стать смыслом жизни»¹⁰. А смерть невозможно осмыслить в рамках сколь угодно возвышенного психобиологического представления о человеке. Только персоналистическая антропология, основанная на понятии о Личности Творца и Богочеловека, позволяет «преодолеть смерть и смертность, обеспечить бессмертие»¹¹, следовательно, стать личностнообразующей силой истинной культуры. «Без разрешения проблемы, что есть человек, — невозможно построение подлинно человеческого общества»¹², подлинно человеческой культуры.

«С тех пор, как Боэций в V в. отождествил личность с индивидуумом (“Личность есть индивидуальная субстанция рациональной природы”), западная мысль никогда не прекращала строить себя и свою культуру на этом основании»¹³. И гуманизм можно рассматривать как естественное и неизбежное религиозно-культурное следствие неверной антропологической модели, результат искаженного представления о человеческой личности. Постепенно минимализируя присутствие и значение

⁵ Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история. Таинство христианской жизни. — ТСЛ, 2009. — С. 191–192.

⁶ Eliot T. S. *Christianity and Culture*. — N. Y.: Harvest Book, 1949. — P. 142.

⁷ John (Zizioulas), metr. Of Pergamon. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. — N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1993. — P. 143.

⁸ Иустин (Попович), преп. Философские пропасты. На водоразделе культур. — М., 2004. — С. 199.

⁹ Там же. С. 203.

¹⁰ Там же. С. 199.

¹¹ Там же. С. 62.

¹² Софроний (Сахаров), архим. Указ. соч. С. 191.

¹³ Иоанн (Зизиулас), еп. Общение и инаковость // *Континент*. — 1995. — № 83. — С. 212.

Личностного Абсолюта в человеческой истории, вывода Бога из непосредственного общения с человеком, утверждая божественность человека как «вещи в себе», гуманизм не в силах был сохранить подлинное личностное представление о предмете своих высших чаяний — человеке.

Поскольку человеческая личность, согласно православной антропологии, обладает данной ей душевно-телесной природой, неотделима от этой природы и не мыслится автономно существующей вне этой природы, хотя и не является ее частью, то и культуру мы не можем мыслить абстрактно, отвлеченно от человеческой сложной природы. Культура выражает те или иные личностные отношения в конкретных природно-материальных проявлениях, и она призвана к определенному целевому воздействию на воспринимающие эти природно-материальные проявления субъекты — личности. Таким образом, культура может мыслиться как некий посредник в общении личностей, даже разделенных огромными временными и пространственными расстояниями.

Основание главных изменений в функционировании той или иной социокультурной системы кроется «во всей совокупности ее собственных актуальных и потенциальных свойств и ее связях с другими социокультурными явлениями. Все внешние силы (географические, биологические и даже социокультурные) должны рассматриваться, как правило, лишь как второстепенные факторы, либо подрывающие, либо облегчающие реализацию потенций системы»¹⁴. Это научное заключение о закономерностях в развитии социокультурных систем свидетельствует о более внутренней, чем внешней, обусловленности их динамики. А это, в свою очередь, подтверждает свойство несводимости культуры как к ее внешним атрибутам и проявлениям, так и вообще к внешним к ней природным факторам.

Исходя из несводимости человеческой личности к ее природе, мы можем говорить и о некоторой неполной выразимости, несводимости того или иного типа культуры к ее материально-природным проявлениям, артефактам, памятникам и т. д. Это утверждение означает, что в любой культуре есть некий иррациональный остаток. Например, если кто-либо смог бы собрать все сочинения, устные и письменные высказывания Ф. М. Достоевского и провести на первый взгляд исчерпывающий их анализ, то все равно не получил бы окончательного на все времена заключения о мировоззренческой позиции писателя. Другие исследования всегда могут вскрыть новые черты и аспекты его творчества, а значит, и его неповторимой личности. Это еще более верно в приложении к целым культурным эпохам и периодам, течениям и направлениям различных субкультур. Подобное свойство культуры побуждает человека к постоянному движению вперед, к освоению новых перспектив и пространств, к непрерывному развитию и обогащению его личности в процессе познания. «Человек как <...> личность не может быть познан посредством объективированного внешнего наблюдения и анализа»¹⁵. Таким же образом, чем более полна и истинна культура в своем содержании, тем менее она может быть исчерпывающе проанализирована рациональными научными методами, и тем более она будет содержать в себе нетривиальную, не банальную составляющую, способную увлечь, заинтересовать, послужить к созиданию воспринимающей ее содержание личности.

¹⁴ Сорокин П. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль: Тексты. — М., 1994. — С. 9.

¹⁵ Чурсанов С. А. Лицом к Лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. — М., 2008. — С. 152.

Богословское понятие человеческой личности, в связи с несводимостью ее к природе, дает онтологическое обоснование свободы личности. Богословское понятие свободы далеко не есть синоним свободы выбора, но скорее «свободы быть собой». «Личность не может быть подчинена стереотипам <...>, только личность свободна в подлинном смысле этого слова»¹⁶. Исходя из этого положения и сродности понятий «культуры» и «личности», мы можем сделать вывод о том, что истинная культура может быть создана и развита лишь только свободно сформировавшимися и раскрывшимися личностями. В свою очередь, лишь подлинная культура способна формировать и развивать личность без какого-либо насилия или подавления. Настоящая культура, привлекая к себе новых индивидуумов, способствует свободному раскрытию потенциально заложенных в них Создателем способностей и талантов, укрепляет и углубляет сама себя, включая творческие силы своих новых восприимчивых. И наоборот, всякая усеченная, внутренне несвободная, находящаяся в сильной зависимости от различных внешних факторов личность будет не способна создать полноценные культурные феномены. Деятельность несвободных личностей ведет к созданию псевдокультур, которые не могут не поработать, не лишать творческой свободы, не «клонировать» новых индивидуумов, способных лишь копировать, тиражировать поведенческие схемы псевдокультур.

Священное Писание призывает нас познать Истину, которая «сделает нас свободными» (Ин. 8, 32). Очевидно, что познание Истины — Абсолютного Личного Бога — есть цело-жизненный процесс, к которому призвана всякая человеческая личность. Тварная свобода не есть нечто, данное в своем осуществлении первым творческим повелением: «Да будет», — а лишь заданное и искомое. «Рождающийся в мир человек» (Ин. 16, 21) свободен лишь потенциально. И в христианском подвиге всей жизни осуществляет эту свободу в той или иной мере¹⁷. Поэтому подлинная культура призвана создавать благоприятную среду для динамического развития свободы индивидов, включенных в нее. При этом ее носители должны обладать трезвой оценкой путей достижения подобных высоких целей, ибо истинная свобода может достигаться лишь в свободном постепенном познании, чуждом мутаций или скачков. «Бог есть высочайшая свобода», и наша встреча с Ним «непрерывно покоится на акте свободы», и «это есть органический, а не механический процесс»¹⁸.

С другой стороны, любые типы псевдокультуры неизбежно, в том или ином виде, склонны к примитивизму в оценке путей и средств достижения человеком духовных высот, подсознательно занижая значение свободы в становлении личности. В результате они предлагают совершение некоего чудесного скачка в «благобытие» при условии выполнения определенных механических или магических операций. Первое предложение прыжка в Божественное бытие человек услышал в Эдеме, из уст дьявола (Быт. 3, 5). Вместо планомерного, задуманного благим Богом развития личностей прародителей посредством становления первобытной культуры общения с Самим Абсолютом и друг

¹⁶ Иоанн (Зизиулас), еп. Общение и инаковость. — С. 212–226. См. также: John (Zizioulas), metr. Of Pergamon, Communion and Otherness // Sobornost incorporating. Eastern Church Review. — 1994. — P. 17.

¹⁷ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. — С. 198.

¹⁸ Зеньковский В., прот. Идея православной культуры // Зеньковский В. Собр. соч. — Т. 2. — С. 78, 82.

с другом возникает обреченный на провал вариант утопического рывка вперед. Наше ограниченное бытие изменчиво, и «навязывание ему идеального содержания переходит либо в революционизм, т. е. насильственное и противоестественное насаждение «земного рая», либо в ту или иную «магическую концепцию»¹⁹. Как отрыв культуры от тварного мира — «акосмизм», уход в мистицизм, так и «натурализм», с его утопическим и механическим обожением мира — два полюса слабости человеческого духа, ищущего нетерпеливого скачкообразного прорыва в мнимый рай, вместо подлинного пути формирования личности через посильное постепенное преобразование природы, быта, среды обитания и т. д. Эти размышления подводят нас к следующему свойству личности и культуры — творчеству.

Для подлинной личности всегда характерна творческая деятельность, творческое самовыражение. Будучи образом Создателя, Который является Творцом в абсолютном смысле этого слова, человек призван к творческому отношению как к своему Творцу, так и всему тварному миру. Причем поскольку именно в нашем личностном образе бытия мы сообразны Богу, то главная возможность реализации творческого потенциала Адама находится именно в сфере построения личностных отношений, а значит, непосредственно связана и с культурой. Истинное творчество всегда неразрывно связано с личностью — как личностью творца, так и личностью того, к кому его творчество обращено. «Творчество никак не удастся понять большинству представителей науки. И неудивительно. Чтобы понять творчество, надо понять сознание <...> Если бы мы глубже понимали эту категорию», неразрывно связанную, а иногда и отождествляемую с категорией личности, во всей ее несводимости ко всему прочему, «то мы поняли бы такую же самостоятельность и несводимость категории творчества»²⁰. «Вся полнота творческих замыслов не только оправдана, но и задана человеку в словах Спасителя: “Будьте совершенны, как совершен ваш Отец Небесный” <...> Для христианского сознания творческая активность должна базироваться на моральном творчестве», основным началом которого является любовь, раскрывающая перед нами «безграничный мир, ждущий нашего любящего и творческого отношения»²¹. Как истинное развитие человеческой личности, так и подлинное развитие культуры неразрывно связаны со свободным творчеством. Поэтому подлинная культура всегда создается творческими людьми и всегда стимулирует развитие творческого потенциала в своих adeptах, чем расширяет базу для собственного развития в будущем. Творческая энергия культуры созидает человека как целостное существо, включая как его неповторимую личность, так и его природный состав. Составляющие человеческой природы — тело и душа — и природа, окружающая человека, являются своего рода рычагами, посредством которых творческое культурное воздействие передается человеческой личности. И наоборот, можно говорить о «постижении личности по ее творческим произведениям <...> опосредованным природой, гетерогенной природе человека»²² и посредством более или менее творчески осмысленного поведения человеческой личности, выражаемого через ее собственную природу в процессе личного общения с другими людьми. В обоих случаях та или иная природа служит своего рода материалом, позволяющим донести

¹⁹ Зеньковский В., прот. Черты утопизма в русской мысли // Зеньковский В. Собр. соч. — Т. 1. — С. 217.

²⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М., 2001. — С. 223.

²¹ Зеньковский В., прот. Проблема творчества // Зеньковский В. Собр. соч. — Т. 1. — С. 93.

²² Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. — М., 2005. — С. 147.

до воспринимающего лица осознанные авторские идеи и интуитивные ощущения, свойственные его личности. В результате полем для творчества становится всякая человеческая деятельность. Начиная с кажущегося порой примитивным бытового общения и заканчивая разнообразным высоким художественным поиском.

Однако свобода, столь свойственная творчеству, может быть употреблена и ошибочным образом. Главным критерием верности направления творческого вектора можно назвать его созидательность по отношению к человеческой личности. Очевидно, что личность наша создается, т. е. развивается, позитивно тогда, когда в ней крепнут и расширяются те свойства и способности, о которых мы говорили выше как о характерных чертах Богообразной личности. Ясно, что не всегда сразу очевидными становятся подспудные тенденции определенных культурных течений и направлений — требуется время для выявления последствий их влияния на человека. Рано или поздно их плоды становятся все более и более очевидными для желающих составить беспристрастную оценку. Всякие культура, подкультура, культурное течение, которые тормозят и блокируют творческие начала в человеке, примитивизируют и сужают их, являются если не прямо разрушительными, то, по крайней мере, вредными. Неслучайно «гносеологическое творчество греха многосторонне проявляется в философии, искусстве, поэзии, риторике, истории, <...> во всяком мастерстве и во всех науках, которые создают поработанные грехом люди»²³. ««Культура» есть человеческое достижение, она — собственное преднамеренное творчество человека, осуществленная же «цивилизация» часто оказывается враждебной человеческой творческой энергии <...> В «цивилизации» человек как бы отчуждается от самого себя, отчуждается и отрывается от самых корней своего существования, от своего «Я», от «природы», от Бога»²⁴.

Поскольку характерных свойств человеческой личности насчитывается много, то усвоение ряда этих свойств подлинной человеческой культуры можно было бы продолжать довольно долго. Более того, число качественных личностных свойств можно считать неограниченным. Среди неназванных и непроанализированных свойств остаются такие, как: открытость, уникальность, целостность. Все эти свойства естественным образом должны быть присущи и подлинной культуре. Однако закончить статью следует кратким указанием на обобщающее свойство целостности личности, которое предполагает как ее гармоническое единство, так и целеустремленность. Целое не может быть простой суммой составляющих, оно не должно просто делиться на составляющие его части, но при этом оно не может в некотором смысле не «содержаться в каждой отдельной части»²⁵. Целостность сродни церковно-органическому понятию соборности. Целью же целостной личности является построение правильных отношений с другими личностями и с самой собой. Любая культура, претендующая на подлинность, должна стремиться к целостности, а значит — соборности, гармоничности, устремленности к созиданию. Ибо очевидно, что целостная человеческая индивидуальность «как телесно-биологическая, так и психологическая — не пребывает в статическом состоянии, но осуществляется динамическим путем»²⁶.

²³ Иустин (Попович), преп. Проблема Личности и познания // Иустин (Попович). Собрание Творений. — Т. 1. — М., 2004. — С. 256.

²⁴ Флоровский, Г., прот. Указ. соч. С. 655.

²⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — С. 163.

²⁶ Яннарас Х. Вера Церкви. — М., 1992. — С. 108.

«Только свершаясь, может человек стать тем, к чему он был предназначен, <...> чтобы вершить дело, определенное Богом в Его творческом замысле именно как задание человеку <...> Культурный процесс, совершающийся в истории, соотносится с последним свершением, хотя и в таком смысле, который не поддается пока расшифровке. Нужно остерегаться преувеличивать “человеческие достижения”, но нужно также остерегаться минимизировать творческое призвание человека. Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека»²⁷, тайна которой заключается в со-образности человека своему Абсолютному Личностному Творцу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М., 1990.
2. Зеньковский В., прот. Проблема творчества // Зеньковский В. Собр. соч. — Т. 1. — М., 2008.
3. Зеньковский В., прот. Черты утопизма в русской мысли // Зеньковский В. Собр. соч. — Т. 1.
4. Зеньковский В., прот. Идея православной культуры // Зеньковский В. Собр. соч. — Т. 2.
5. Иоанн (Зизиулас), еп. Общение и инаковость // Континент. — 1995. — № 83.
6. Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. На водоразделе культур. — М., 2004.
7. Иустин (Попович), преп. Проблема Личности и познания // Иустин (Попович). Собрание Творений. — Т. 1. — М., 2004.
8. Иустин (Попович), преп. Агония гуманизма. — М., 2004.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М., 2001.
10. Лосев А. Ф. Философия культуры и античность. Греческая культура в мифах, символах и терминах. — СПб., 1999.
11. Сорокин П. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль: Тексты. — М., 1994.
12. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
13. Флоровский Г., прот. Вера и Культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
14. Чурсанов С. А. Лицом к Лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. — М., 2008.
15. Яннарас Х. Вера Церкви. — М., 1992.
16. Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. — М., 2005.
17. Eliot T. S. Christianity and Culture. — N. Y.: Harvest Book, 1949.
18. John (Zizioulas), metr. Of Pergamon, Communion and Otherness // Sobornost incorporating Eastern Church Review, 1994.
19. John (Zizioulas), metr. Of Pergamon. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. — N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.

²⁷ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 661.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Издали Шперка... (Федор Шперк. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма. Научн. ред. А. Н. Николукин; вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. Т. В. Савиной. — СПб., Алетейя, 2010. — 312 с. илл.)

Читатель, которому близка история русской мысли, или по меньшей мере интересна, не может не порадоваться этой книге. Помнится, в оные времена удивлялся я странностям В. В. Розанова, звавшего среди людей «умнее его» какого-то Шперка. В другом месте у ВВР я встретил уже «гениального Шперка» и снова спрашивал: «Кто это?» и «Зачем это?».

С началом контрреволюции 90-х гг. из книжек о ВВР мы стали осведомленнее о Шперке, но теперь с ним можно познакомиться в доподлинности. Петербургская «Алетейя» выпустила симпатичный томик его работ в двадцать печатных листов с очень хорошими фотографиями автора и его родных.

На обороте титульного листа стоит: «Издание подготовлено по инициативе и на личные средства Куприкова Юрия Евгеньевича». Читатель, разумеется, благодарен Юрию Евгеньевичу. Не меньше благодарен читатель другому создателю книги — Т. В. Савиной. Ею исполнена большая квалифицированная работа по представлению текстов Шперка и их комментированию. Она написала несколько умных, кратких и внятных статей к четырем разделам книги: «Ф. Э. Шперк и В. В. Розанов: история дружбы», «Федор Шперк на страницах “Нового времени”», «Федор Шперк — философ», «Федор Шперк в письмах и мемуарах современников».

Соответственно, в книге мы прочитаем некоторые письма Ф. Э. Шперка и его близких, различные материалы того времени об авторе (и полемику с ним, и оценки его и просто воспоминания) и, наконец, его собственные сочинения — литературно-критические статьи и философские статьи и заметки. Шперк умер молодым, двадцати пяти лет, писал о многом понемногу и не успел развернуть своих способностей во всей полноте. Он был вдумчивым человеком. Прочитывая его суждения о творчестве писателей, поэтов и критиков того времени — Мережковского, Минского, Сологуба, Волынского, скорее соглашаешься со Шперком. Впрочем, обоснованно выглядит мнение П. Перцова, который назвал его «осторожным, даже слишком осторожным критиком».

Рецензенту более интересны статьи третьего, философского раздела книги. Итальянец Джанкарло Баффо, написавший предисловие к томику, отмечает, что а)

настоящий Розанов не проделал бы собственного мысленного пути без участливой и сочувственной поддержки Шперка и б) не без влияния Шперка «семья» как образ проявления абсолюта через бесконечный жизнеутверждающий процесс стало для Розанова ключевым словом, определяющим и ведущим символом, который обнаруживается в его сочинениях. При этом Д. Баффо говорит о «розановском ренессансе, который за последние пятнадцать лет обрел всемирный характер».

Конечно, для интеллигенции свободной России не Пушкин, а Розанов есть «наше все», но Шперк, как и любой философствующий, может быть интересен и без привязки к кому-либо. В свою очередь, рецензент ценит философские соображения Ф. Э. Шперка по крайней мере в двух отношениях. Любомудрствующий юный Шперк интересен как носитель глубоко личного, не обремененного профессионализмом размышления о предметах философии. Здесь нет никакой тавтологии: здесь только подчеркивается, что если некто серьезно рассуждает о себе, то он непременно выйдет на те предметы, которыми в основном была занята история философии. Этим предметом является — в формулировке Шперка — противоречие между конечностью бытия и бесконечностью всего сущего.

Кроме того, рассуждения Ф. Э. Шперка, впрочем как и рассуждения В. В. Розанова (того раннего времени, когда он думал «О потенциальном»), интересны своей очевидной вторичностью от главной темы, захватившей русскую мысль последней трети XIX — начала XX вв. Все-все представители русской мысли — от метафизиков до марксистствующих позитивистов — отдавали время и силы для разработки великой и музыкальной темы — мира как творчества, субъектом которого стал человек или, если хотите, нераздельная и неразделяемая пара Бога и человека. Для так увиденного человека Ф. Э. Шперк находит наивное и трогательное имя. Оказывается, что человек — это «реализованный мировой процесс».

Что Шперк с трудом входил в философию — очевидно. Как только он начинает сочинять «специально» философское, то натуга его обнаруживается вполне. Достаточно взглянуть на любой параграф его «Философии индивидуальности», чтобы по языку, которым она изложена, понять, с каким трудом, ощупью, идет движение его философской мысли. Читаем: «Индивидуальность как бесконечное есть продукт высшей формы причинности (низшая форма причинности выражается во множестве ограниченном; высшая же — во множестве неограниченном, или бесконечном); но причинность есть отношение, которое диаметрально противоположно отношению тождества...» и т. п. Скажите, это возможно прочесть и усвоить, если не вызубрить наизусть?

Нарочитое пренебрежение профессиональной философией обнаружилось при его, Шперка, вздорном нападении на соловьевское фундаментальное сочинение «Оправдание добра». Уму непостижимо, как не понять, что проблема теодицеи — извечно богословская и философская — важна и серьезна для любого верующего!

А вот будучи просто образованным читателем, не вставая на «ученые» котурны, Шперк превосходно почувствовал качество философской культуры своего времени, посмеявшись над «Ежегодным сизифовым трудом» Якова Колубовского. Так он назвал составленный Колубовским «Философский ежегодник: обзор книг, статей и заметок, преимущественно на русском языке, имеющих отношение к философским знаниям» — указатель литературы, вышедший в России в 1895 г. Приговор Шперка беспощаден: «муравьиная мелочность внимания и ума», «кропотливая, бесплодная, бессмысленная работа».

Так-то оно так. Признаемся, однако, что без «мелочности» Колубовского мы, возможно, и не представляли бы себе, насколько низкой была философская культура русского общества 1895 г. Я говорю не об отдельных очагах ее, вроде Московского психологического общества или «Своем слове» А. А. Козлова, а об обществе в целом.

Заслуживает внимания данная Шперком характеристика основной тенденции русской мысли: «Вся русская философия есть философия или ПСИХОЛОГИЯ истории. Чаадаев, Герцен, Данилевский, Достоевский (в “Инквизиторе”), К. Леонтьев — ведь это ряд психологов истории, подобных которым не выставляет Запад. И очерк истории русской философии должен включать в себя не слепых и бездарных подражателей европейских систематиков, а именно этих значительных выразителей философской мысли, которые представляют особую ветвь на древе умственного суждения».

Подумать только — ПСИХОЛОГИЯ истории! Так и хочется вспомнить ВВР: «Опасно немцам сближаться с русскими, потому что русская утробушка немедленно переваривает их и обращает в русскую кровь, в русское мясо, в русскую душу».

Благодаря книжке, которую создали Ю. Е. Куприков и Т. В. Савина мы лучше начинаем понимать, что и такие, будто бы преходящие имена русской умственной истории, оказываются важными. Их нужно возобновлять в памяти, благодарно помнить. Как много еще такой работы. Как плохо еще мы знаем историю своей философии!

В заключение назову два критических замечания, адресованных редактору издательства: оглавление книги составлено неудобно для пользования. Положим, мне захотелось найти заметку Шперка об Н. Н. Страхове. Как это сделать? Листать весь томик? Второе: в этой книге должен быть именно указатель.

P. S. Вообще-то, постскриптум — это не в правилах жанра рецензии... Тем не менее «розановский ренессанс всемирного характера» зацепил за живое. Ныне наше отечество — на первых местах по коррупционности, по смертности, по всякой иной деструкции и — розановский ренессанс. Есть о чем подумать ценителю ВВР в свободной России.

К. В. Артем-Александров

**Павлов А. Т. Философия в Московском университете. —
СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. — 288 с.**

Университетская философия в последние десятилетия стала востребованной областью истории русской философии. Показателем этому служит не только количество публикаций, посвященных университетской философии, но и появление статей о ней в энциклопедиях. Если словарь «Русская философия» (М., 1995) отметился статьями о философии в Московском и Санкт-Петербургском университетах, то в энциклопедии «Русская философия» (М., 2007) к ним добавились статьи о философии в Казанском и Киевском университетах. При всем при том только историки философии из Московского университета озаботились изданием двух коллективных сборников статей, посвященных философии своего университета: «Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России» (М., 1967) и «История философской мысли в Московском университете» (М., 1982). Каждый из них был характеристикой своего времени, отражая уровень политизации представлений об истории отечественной мысли. Во-первых, это были сборники статей. Тогда приветствовалось коллективное творчество, а историко-философских монографий почти не было. Во-вторых, главными героями статей были «дворянские революционеры-декабристы и просветители, деятели революционно-демократического движения, а также ученые университета, сознательно или стихийно боровшиеся против идеализма за материалистические или естественнонаучные принципы в науке». Во втором сборнике уже заявляется, что университетская философия «развивалась не только в прогрессивном направлении: были и м и реакционные идеи», которые в статьях сборника «критически анализируются». Главная же задача сборника — показать «процесс утверждения диалектико-материалистической методологии общественных наук в первые годы Советской власти». Справедливости ради нужно отметить, что каждый из этих двух сборников был, несомненно, интересен не только новыми поворотами историко-философской мысли, но и новыми именами, информацией, что и отмечали рецензии на них.

В перестроечный период исчезли идеологическая «заданность» историко-философских исследований, запрет на имена, тексты, проблемы, появилась возможность по-новому представить процессы развития отечественной философской мысли,

в том числе и университетской. Появившаяся на прилавках книжных магазинов книга А. Т. Павлова «Философия в Московском университете» (М., 2010), на мой взгляд, отвечает современному уровню состояния представлений об истории русской философии. По сравнению с предыдущими двумя книгами эта обладает несколькими несомненными достоинствами.

Во-первых, эта книга в прямом смысле монография одного из старейших историков русской философии, владеющего огромной историко-философской информацией, в том числе и личными наблюдениями за развитием философии в Московском университете в последние полвека. Эмпирическая база монографии безупречна, в ней использованы не только официальные документы, освещающие процесс преподавания философии в Университете, тексты произведений его профессоров и преподавателей, но и их личные письма и воспоминания, что редко, к сожалению, встречается в историко-философских монографиях. Отмечу также, что А. Т. Павлов уважительно относится к тем историко-философским работам, которые освещали те или иные обстоятельства развития философии в Университете до него, ссылаясь на них в своей книге.

Во-вторых, в монографии солидно представлен сам процесс преподавания философии в Московском университете, другими словами — когда, что из философских дисциплин преподавалось и кем. Из нее мы узнаем, как менялись предпочтения по отношению к дисциплинам, каковы были реалии конституирования как кафедр философии, так и философского факультета, их заполняемость преподавательскими кадрами.

Видимо, оправдывая будущие замечания в свой адрес, автор пишет: «К сожалению, в данном исследовании у меня не было возможности охватить все аспекты бытования философии в университете и я ограничил предмет исследования в основном только вопросами преподавания философии профессорами философии» (с. 223). В действительности, в нем автор выходит за рамки только преподавания философии в университете. Например, А. Т. Павлов раскрывает детерминанты и обстоятельства негативного отношения царизма, а после 1917 г. и большевиков к философии. Опираясь на документы, найденные в архивах, опубликованные в отчетах Министерства народного просвещения, и на распоряжения по цензуре в дореволюционной России, а затем на постановления ЦК ВКП(б) и КПСС, А. Т. Павлов показал, как и почему запрещалось преподавание философии (в Московском университете философского образования не было с 1821 по 1845 и с 1850 по 1861 г., а в некоторые другие года курсы философии просто не преподавались), запрещались учебники и научные труды университетских профессоров философии, а некоторых из них отстраняли от преподавательской деятельности. Особенно непростой, а порой и трагичной была судьба преподавателей философских дисциплин в советское время. По своей и не по своей воле покинули Россию Н. Бердяев, С. Булгаков, Б. Вышеславцев, И. Ильин, П. Новгородцев, С. Франк и др.; еще трагичнее была судьба расстрелянных или погибших в лагерях ГУЛАГа философов-коммунистов — Н. Бухарина, Н. Карева, И. Луппола, Я. Стэна. От рук сталинских палачей погиб Г. Шпет. Автор рассказывает, как и в недавнем прошлом талантливые преподаватели и аспиранты Г. Арефьева, В. Бурлак, Г. Гак, Э. Ильенков, Ю. Коровников, Ю. Плимак, Л. Филиппов были вынуждены оставить философский факультет.

Еще одним несомненным достоинством монографии А. Т. Павлова, отличающим ее от предыдущих публикаций о философии в Московском университете, является аналитический обзор научной и преподавательской деятельности профессоров

университета, составивших гордость русской философии. Своеобразные мини-монографии он посвятил П. Д. Юркевичу, М. М. Троицкому, Н. Я. Гроту, Л. М. Лопатину, С. Н. Трубецкому (лучший, на мой взгляд, очерк о жизни, общественной деятельности и взглядах философа), Г. И. Челпанову. О том, какое внимание этому разделу своей монографии автор уделил, говорят два наблюдения: во-первых, о некоторых из них он писал и раньше, здесь же он расширил и углубил эти публикации и, во-вторых, объем страниц, посвященных этим профессорам философии, превышает половину общего объема монографии.

Наконец, отмечу еще одно обстоятельство, повышающее интерес к этой книге: до недавнего времени авторы историко-философских работ мало обращали внимания на иконографию, публикуя книги без портретов тех, кому они были посвящены. В настоящее время эта ситуация начала меняться. А. Т. Павлов, хорошо понимая, что о преподавателях философии нужно не только рассказать, но и визуально познакомить читателя с ними, опубликовал в своей книге 27 портретов и фотографий и две коллективные фотографии.

Оценивая монографию А. Т. Павлова как давно ожидаемую, высокопрофессионально выполненную историко-философскую работу, отмечу лишь две ее недоработки. Выполняя главную задачу своего исследования — показать становление и развитие философии в Московском университете, автор недостаточно осветил некоторые моменты этого процесса. Я считаю, что более подробно необходимо было рассказать о вкладе в развитие философии в Университете профессоров-иностранцев Иоанна Матиаса Шадена и особенно Филиппа Христиана Рейнгольда. Значительно большей недоработкой можно считать то обстоятельство, что должного освещения не нашли процессы развития философии в университете в первые 2–3 года Советской власти, когда большевики еще не имели возможности контролировать эти процессы, а именно тогда в Университете читали лекции Бердяев, Вышеславцев, Ильин, Е. Трубецкой, Франк. Эти годы были уникальны, и эта уникальность для развития отечественной философии на примере философов Московского университета должна была быть раскрыта более обстоятельно.

И последнее. Автор, обладая большой историко-философской информацией, мог бы поделиться ею в полной мере, опубликовав в конце книги имеющуюся в его распоряжении библиографию о судьбах русской философии и философов Московского университета, а еще лучше — о русской философии, так или иначе с ним связанной. Более чем уверен, что для молодых историков русской философии это был бы настоящий подарок. Может быть, у автора и было такое намерение, но ограничение в объеме книги помешало эту библиографию опубликовать.

*Б. В. Емельянов
доктор философских наук, профессор,
Уральский государственный университет*

Воробьева С. А. Философско-исторические идеи в России (1830–1850-е годы). — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2010. — 303 с.

Актуальность проблемы, поставленной и рассмотренной в работе, не вызывает сомнения, поскольку впервые прослежена эволюция формирования концептуальных оснований исторической науки в России в 30–50-е гг. XIX в. и проведен их всесторонний анализ. Тем самым исследование, проведенное автором, заполняет одно из белых пятен в истории русской философии истории и методологии истории.

Работа состоит из введения, трех глав и заключения. Первая глава посвящена становлению основных идей русской философии в 30–50-е гг. XIX в. Вторая рассматривает основные идеи русской философии истории 30–50-х гг. XIX в. и их источники. Третья глава анализирует проблему своеобразия культурно-исторического развития России и Запада в русской философии истории.

В работе наглядно продемонстрировано, как в русской философско-исторической мысли первой половины XIX в. происходит формирование моделей исторического объяснения, принципов понимания исторического процесса, выработка критериев идентификации исторического знания.

Особенно хочется отметить, что русская философия истории XIX в. рассматривается в сопоставлении не только с ведущими концепциями таких западных мыслителей, как Гегель, Шеллинг и др., но проводится сравнительный анализ, включающий относительно малоизученные концепции русской истории, выдвинутые жившими в России историками немецкого происхождения (например, Х. А. Шлецером и др.). Здесь уместно добавить, что, наряду с этими работами, пожалуй, следовало бы привлечь некоторые работы Ф. Баадера и И. Г. Юнга-Штиллинга, а также содержащие историософские положения произведения словацких и польских авторов. Это должны быть произведения, с которыми в той или иной степени (прямо или опосредованно) были знакомы русские мыслители. Например, работы Иоахима Лелевеля, Генрика Каменского, Августа Цешковского, Людовита Штура. Как известно А. И. Герцен, заинтересовавшись работой А. Цешковского «Prolegomena zur Historiosophie» (1838), выписал эту работу и, ознакомившись с нею, пришел к выводу, «что во всем главном я сошелся с автором до удивительной степени». Привлечение же некоторых работ Л. Штура сделало бы более понятным обращение к нему более поздних славянофилов

(прежде всего, В.И. Ламанского). Пожалуй, не помешали бы (раз речь идет о 30–50-х гг. XIX в.) несколько страничек, касающихся Н. В. Гоголя как историка.

Данное исследование имеет большую практическую значимость, поскольку его материалы и теоретические выводы могут быть широко использованы в преподавательской деятельности, при чтении общих и специальных курсов, а также в ходе проведения семинарских занятий по философии, культурологии и отечественной истории для студентов и аспирантов.

Представляется, что актуальность темы, мастерство проведенного анализа, несущего системный характер, целостность и своего рода законченность работы — все это свидетельствует о высоком профессиональном уровне исследователя.

Приятное впечатление производит строгое и неброское (так и хочется сказать, академичное) оформление работы, прекрасно гармонирующее со стилем исследования. Способствует пробуждению интереса к книге не только тема исследования, но и знаменитая марка издательства Санкт-Петербургского университета. Как известно, книги с этой маркой становятся подчас предметом библиофильского интереса, а тиражи в настоящее время небольшие. Например, тираж данного издания триста экземпляров.

Очевидно, что книга завоевывает расположение читателя. Однако нельзя не пожалеть об отсутствии именного указателя и твердого переплета.

Р. Н. Демин

**Половинкин С. М. Русская религиозная философия:
Избранные статьи. — СПб., 2010. — 412 с.**

Тому, кто интересовался творческим наследием замечательного русского философа П. А. Флоренского, хорошо знакомо имя одного из исследователей его творчества С. М. Половинкина. Поэтому с большей долей вероятности можно предположить, что посвященная истории русской философии книга известного публикатора, комментатора и исследователя, в том числе и Афонских споров, не будет долго лежать на прилавках книжных магазинов.

Собранные вместе, работы известного исследователя позволяют дополнить и углубить представление об истории русской, прежде всего религиозной, философии конца XIX — первой трети XX в.

Большая часть опубликованного материала касается судьбы и творчества П. А. Флоренского. Среди посвященных ему публикаций особенно интересными представляются статья «Реальность 1920–1930-х годов и “Мнимости в геометрии” свящ. Павла Флоренского», опубликованная в 2000 г. в журнале «Энтелехия», и статья «Гнездо черносотенцев под Москвой (Сергиево-Посадское дело 1928 года)», ранее напечатанная в 1997 г. Первая публикация рассказывает о восприятии современниками знаменитой работы Флоренского, вторая о преследовании т. н. бывших в 1928 г. в Сергиевом Посаде.

Часть публикуемых работ посвящена московской философско-математической школе, в том числе одному из ее главных представителей П. А. Некрасову (1853–1924). В последнее время эта школа вызывает все больший интерес исследователей. Автор выделяет как характерные следующие черты этой философско-математической школы: аритмологию, монадологию, философско-математический синтез, действенность мировоззрения и др.

Интересны страницы, посвященные знаменитой религиозно-философской библиотеки М. А. Новоселова, маленькие розовые книжки которого, как пишет С. М. Половинкин, знала «вся Россия» (с. 219). И которые, добавлю от себя, хотя и были переизданы, до сих пор вызывают интерес библиофилов.

Особенно отрадным представляется то обстоятельство, что при составлении сборника не было проявлено пренебрежения к работам небольшого формата. На-

пример, в состав книги включена небольшая заметка о философе, литераторе, искусствоведе С. Н. Дурылине, несколько страниц, посвященных антиплатонизму Льва Шестова и анафеме на ученика Михаила Пселла Иоанне Итала, несколько страниц, касающихся философского контекста московской философско-математической школы. Как известно, значение небольших работ может подчас находиться в обратной пропорции к их размеру. Жаль, что, говоря об антиплатонизме Платона и приводя слова Л. Шестова о т. н. науке «может» и «не может», автор не отметил переключку этих слов с развиваемой М. Эпштейном философской дисциплиной — потенциологией, которая, по замыслу ее автора, должна, наряду с онтологией и эпистемологией, составить триаду основных философских наук.

Важным обстоятельством, повышающим ценность книги, является приведение в некоторых статьях ряда свидетельств из малодоступных источников (в частности, из машинописных материалов, предоставленных автору покойным князем В. В. Трубецким). Например, можно указать на цитаты из воспоминаний Варвары Николаевны Лермонтовой (урожденной Трубецкой, сестры Трубецкого) о жизни философа Е. Н. Трубецкого в Кисловодске или Е. Я. Архипова — о лекции «О религиозном возрождении России», прочитанной философом в конце 1919 г. Большое впечатление производит описание похорон князя Е. Н. Трубецкого, данное Е. Я. Архиповым (с. 208). Нельзя не упомянуть также об авторском предисловии, названном «От сталинской школы к русской православной философии», рассказывающем о духовной эволюции историка философии и философа.

К числу незначительных недостатков издания относится отсутствие именного и предметного указателей. Отметим также, что страница 343 идет раньше страницы 342. Возможно, что эта путаница свойственна всего лишь нескольким книгам из всего тиража. В расположении материала было бы лучше соблюсти хронологический принцип, отражающий логику развития исследовательских интересов автора. Тем более в предисловии к книге он сам коснулся этого вопроса.

Хотелось бы отметить прекрасную белую бумагу, твердый переплет, позволяющий книге хорошо сохраниться даже при частом перечитывании. Что же касается оформления книги, то и цвет и своего рода геометрический стиль, на взгляд автора этих строк, более подходящий учебной литературе, вполне приемлемы. Все это позволяет предположить, что, хотя тираж ее относительно большой, книга найдет своего читателя в ближайшее время.

Р. Н. Демин

П. А. Сапронов

Концепция власти у А. Кожева. Критический анализ

Притом что власть является одной из основных реалий человеческого бытия, на удивление она на протяжении многих столетий не привлекала внимания философов, богословов, ученых. Точнее же будет сказать, властью все-таки занимались много, но не как таковой, не в ее онтологическом, аксиологическом, семантическом ядре, а практически всегда в связи с другими реалиями, которые непосредственно находились в центре внимания исследователя. Так, скажем, очень многое из самого существенного о власти проговорили Платон и Аристотель, и сказанное ими неотменимо, как бы его ни корректировали и ни дополняли последующие мыслители. Однако и это в высшей степени характерно, сказанное ими касалось полиса и его наилучшего устройства, что вводило власть прежде всего в контекст форм государственного устройства, которые подробно разбирались. Власть же как таковая неизменно оставалась презумпцией и контекстом построений Платона и Аристотеля. Ее можно вывести на свет, только договаривая за великих греческих философов ими подразумеваемое, хотя и недоговоренное. Ситуация эта была совершенно неслучайной, так как реальность власти, согласно Платону и Аристотелю, не есть реальность, характеризующая собой первосущее, выступающее его моментом или связанная с первосущим непосредственной связью.

На этот счет ситуация радикально иным образом складывается в философии конца XIX — начала XX в. И связано это с утверждением Ф. Ницше воли к власти в качестве первореальности человеческого бытия и далее — первосущего. Вроде бы теперь, во всяком случае для самого Ницше и тех, кто находился и находится в сфере воздействия его философского импульса, неизбежной стала сосредоточенность на власти как таковой и только потом на ее проявлениях и трансформациях. Между тем произошло нечто совсем другое. В теме воли к власти на передний план вышла именно воля, власть же привлекала к себе внимание не иначе, чем в контексте воли, как ее уточняющая характеристика. Так было уже у самого Ницше, для которого принципиально важным было размежевание его принципа воли к власти с шопенгауэровским принципом воли к жизни. Все это был разговор о воле, самом ее существовании. Он был первичен и насыщен настолько, что Ницше собственно власть фиксировал достаточно

неопределенно, что и по сей день вызывает у его исследователей затруднения. В частности, до сих пор нет уверенности в том, была ли для немецкого мыслителя власть властью-господством, властью-мощью, властью-порывом самоосуществления и т. д. И для одного, и для другого, и для третьего можно найти некоторые подтверждения в произведениях Ницше.

Обращу внимание читателя еще и на интерпретацию ницшевского учения о воли к власти у М. Хайдеггера. Она важна в настоящем случае в том отношении, что Хайдеггер, обращаясь к этому учению, по существу видел свою задачу в допояснении выраженного Ницше, введению его в универсальный философский и исторический контекст. Так вот, рассматривая волю к власти как «судьбу бытия» и, соответственно, судьбу Запада, Хайдеггер приходит к заключению о том, что воля к власти в своем довершенном осуществлении, каковой она состоялась только в XX в., чем далее, тем более есть воля к воле¹. Но тогда власть и оказывается некоторым промежуточным и вторичным моментом в счетах воли с самой собой, в конечном же счете в отношениях между бытием и сущим. Надо ли договаривать, что и на этот раз власть как таковая осталась, не была удостоена специального рассмотрения, а это, в свою очередь, ставит под вопрос целесообразность и возможность такого философского хода. Для автора этих строк такого рода сомнение разрешается в пользу власти, о чем он уже имел возможность высказаться². Теперь же для нас важно подчеркнуть, что власть как таковая все-таки привлекала внимание исследователей именно в своем существе, а не только с позиций ее механизмов, технологии, психологии и т. п. Из их тесного круга я бы выделил А. Кожева с его небольшой книгой «Понятие власти»³.

Книга эта была написана еще в 1942 г., опубликована же во Франции издательством «Gallimard» только в 2004 г. Ее русский перевод появился достаточно оперативно, тем более что к этому времени у нас еще не были изданы основные произведения Кожева. В своей книге автор, что называется, сразу «берет быка за рога». Вот первые строки «Введения» к его книге: «Любопытно то, что понятие и проблема Власти столь мало исследованы. Занимались прежде всего вопросами передачи Власти и ее происхождения, но сама сущность этого феномена редко привлекала внимание <...> Поэтому необходимо хотя бы предварительное исследование понятия Власти — оно должно предшествовать всем исследованиям Государства»⁴. Должен признаться, что заявка Кожева уже в такой самой общей формулировке несколько настораживает и разочаровывает с позиций интереса к тому, что собой представляет власть как таковая. В этом же своем измерении ее совсем не обязательно соотносить с государством. Вполне возможно, что именно государственная власть — это реальность наиболее существенная во власти как таковой. Но это предположение подлежит проверке и не должно быть исходной установкой исследователя. Ведь не соотносил ее с государством Ницше, для которого власть, пускай и в прикрепленности к воле, была первореальностью. Такая установка немецкого мыслителя имела то следствие, что власть для него выступала как измерение прежде всего личностного бытия. Или, другой полюс его размышлений, первичными для Ницше, во всяком случае в «Воле к власти», выступали «пунктуации» воли к власти,

¹ См.: Делез Ж. Ницше. — СПб., 2001.

² Сапронов П. А. Власть как метафизическая и историческая реальность. — СПб., 2001. — С. 204.

³ Кожев А. Понятие власти. — М., 2007.

⁴ Там же. С. 7.

т. е. некоторое подобие монад, далее не разложимых и находящихся в основе всего сущего⁵. Приемлемо ли теоретически или нет это ницшевское положение, но с ним приходится считаться при рассмотрении понятия власти, хотя государство здесь явно ни при чем. Тем не менее обратимся к его конкретике.

Самое важное в ней — это выделение Кожевым четырех теорий власти, представленных в истории западной мысли (теологии и философии). Только с ними Кожев готов считаться как в достаточной степени проработанными и вместе с тем несводимыми друг к другу. И здесь, прежде чем приступать к формулировке каждой из теорий, у меня возникает недоумение: почему автор считается только с теориями? Ведь, помимо них, существуют еще и теоретически не оформленные представления о власти, и почему бы при соответствующей проработке не довести их до теоретического уровня? Скажем, нечто подобное вполне возможно применительно к знаменитому «Государю» Н. Макиавелли. Это произведение писалось исключительно с прицелом на текущий момент итальянской истории и в качестве руководства для тех, кто обладает властью, стремится захватить ее, расширить или удержать. Но разве это означает, что из «Государя» нельзя извлечь некоторых предельных оснований, от которых Маккиавелли отталкивается, специально их не формулируя, и тем самым выстроить теорию власти, соответствующую тому, о чем непосредственно идет речь в «Государе»?

Но, пожалуй, более важным является то, что, помимо теорий, о власти свидетельствуют еще и две такие значимые реалии, как миф и Священное Писание. Значимость их для теоретических построений, в центре которых находится власть, невозможно переоценить. Хотя бы потому, что существующие теоретические представления о власти не могли не черпать из мифа или Св. Писания, редуцируя содержащиеся в них смыслы к определенным концептуальным представлениям, в чем у нас будет возможность убедиться при обращении к тем четырем теориям, которые Кожев готов принимать в расчет.

Первая из этих теорий — теологическая или теократическая — предполагает, что изначальная и абсолютная власть принадлежит Богу, в то время как все прочие власти проистекают из нее и ею санкционируются. Вторая теория, разработанная Платоном, исходит из того, что власть опирается на справедливость и есть ее выражение. В третьей, аристотелевской теории, власть обосновывается мудростью правителя, возможностью предвидения им того, что непосредственно не дано, себя не обнаруживает. Наконец, четвертая, гегелевская теория в конечном счете сводит власть к отношению господина и раба (победителя и поработченного), «из которых первый был готов рисковать своей жизнью ради “признания”, тогда как второй предпочел подчинение смерти»⁶. Соответственно, каждая из теорий предполагает наличие определенного рода властителя. В первом случае это будет Отец, во втором Судья, в третьем Вождь и в четвертом Господин.

Кожев настаивает на том, что каждая из выделенных им теорий, сосредотачиваясь вокруг той или иной властной персоны, фиксирует один из четырех типов власти, несводимой ни к одному из остальных трех типов. И в то же время каждая теория не может претендовать на универсальный характер. Одни из властных проявлений она учитывает, другие оказываются неместимыми в нее. Удачным примером сказанному может служить замечание Кожева о том, что власть господина над рабом, оставаясь

⁵ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. — М., 2005. — С. 353.

⁶ Кожев А. Понятие власти. С. 8.

несомненной реальностью, вместе с тем не учитывает возможности властвования одного из господ над другими господами. Она же уже есть в терминологии Кожева власть Вождя. В этой ситуации для построения универсальной теории власти выход Кожев видит в том, что «в действительности, все конкретные случаи власти всегда выступают как смешанные: все четыре чистых типа выступают в комбинации. Тем не менее различать их можно по преобладанию какого-то одного (или нескольких) чистых типов»⁷. В этом же случае каждый эмпирически конкретный феномен власти должен быть отнесен к одной из возможных комбинаций, в основе которой лежат все те же чистые типы, и задача исследователя заключается в том, чтобы просчитать и вычленил каждую комбинацию, составив их полный набор.

В виду конспективного характера своей работы Кожев ограничился в ней тем, что в результате комбинаторики вычленил 64 типа власти. Не больше и не меньше. И «вопрос заключается только в том, являются ли они все реализованными или реализуемыми. В каждом конкретном случае мы можем разглядеть, к какому типу (чистому или комбинированному) он принадлежит»⁸. Оставляя в стороне предшествующее утверждение Кожева о том, что «все конкретные случаи Власти всегда выступают как смешанные», пожалуй, можно заключить — до известного предела построение автора может быть признано логически строгим и последовательным. Но это если не принимать в расчет на самом деле ключевого для определения понятия власти обстоятельства: поскольку во всех своих проявлениях, модификациях и трансформациях власть остается единым целым, то и четыре ее типа должны быть соотнесены в качестве необходимых, переходящих друг в друга или выводимых один из другого моментов. У Кожева они не моменты, а суть рядоположенные реальности. Как будто власть в своем смысловом ядре четверична, а не едина, но тогда это уже не власть или по крайней мере три из четырех ее типов к ней отнесены быть не могут. Если, конечно, проблему власти ставить на понятийном уровне, т. е. на уровне теории.

Сохраняя эту теоретическую установку, нам придется как-то ответить на вопрос о том, что же такое есть власть в своей далее неразложимой сущности, иными словами, каков ее онтологический статус. Понятно, что в этом случае все упирается в общефилософские предпосылки определения понятия власти: каковыми они будут, таковым станет и определение. Философских же систем великое множество, выбор одной из них никого не убедит, а еще меньше окажется приемлемой очередная философская система, выстраиваемая в прицеле на власть как понятие. Наиболее приемлемым выходом из обозначенной трудности мне представляется ориентация не на философию и даже не на теологию, поскольку речь идет о понятийной реальности, а на миф. Сам по себе он никакая не понятийная реальность, а, наоборот, полная ей противоположность. И все-таки первосмыслы власти, предъявляемые в мифе, отвергать не приходится. Все-таки о власти впервые заговорил миф. В этом, кажется, ни у кого не может быть сомнений. В нем оформилось исходное представление о ней. Поскольку же это именно так, то с порога и целиком отвергать проговоренное о власти в мифе означало бы превращать его в полную бессмыслицу. Но миф-то не бессмыслен, хотя его смыслы впрямую не инкорпорируемы в философское знание. Оно может сколько угодно выверять и корректировать их. В любом случае на своем уровне сохраняя смыслы, заложенные в мифы. Применительно же к власти это означает вполне

⁷ Кожев А. Понятие власти. С. 47.

⁸ Там же. С. 48.

определенную вещь: философия должна отталкиваться от ее мифологемы, с тем чтобы она стала философемой, т. е., в соответствии с неотменимым ходом гегелевской мысли, речь должна идти о преобразовании мифологического представления в философское понятие. Отказавшись же от этого пути, придется признать: некогда, в глубокой архаике, власть была одним, а впоследствии стала совсем-совсем другим. Настолько другим, что придется договариваться до того, чтобы под властью понимать две в корне отличные друг от друга реалии, генетически может быть и связанные между собой, однако со временем разделившиеся и ставшие чуждыми друг другу.

Чтобы не идти таким путем, нам остается признать: архэ власти, выраженное в мифе, выразило самое существенное в ней. Как бы оно впоследствии ни трансформировалось, все равно власть оставалась именно властью. Поэтому, обращаясь к ее понятию, нам вовсе не заповедано начинать именно с мифологемы власти. Она же такова, что власть и сакральная власть — это по сути одно и то же, два слова здесь излишни. Как бы мы ни относились к этому сегодня, власть тысячелетиями воспринималась как атрибут Божества, человеческое же властвование всегда предполагало, что источник ее не в человеке.

Как властитель, он творит волю пославшего его. Но если источник власти в Божестве, это еще не означает, что она есть его высшее субстанциальное определение и свойство. Таковым, в соответствии с неисследимо древней мифологемой, является то, что Божество суть родитель, порождающее начало. Точнее же будет сказать так: Божество не только порождает профанную реальность, в том числе и человека, выступая его прародителем, оно еще и кормилец человекoв, которые существуют, будучи порождены лишь потому, что у них, питомцев, есть податель благ.

Будучи родителем-кормильцем, и только вследствие этого, Божество еще и осуществляет власть над людьми. Она же в своей первоначальной данности всегда есть суд, ибо судить и властвовать в архаике — одно и то же. Но тогда мы приходим к тому, что, как минимум, два типа властителя и власти исходно совмещались в одном лице. Только будучи Отцом, можно было властвовать, порождая, еще и быть справедливым, из первого и только из него вытекает второе. Сходным образом обстоит дело с властью Вождя и, соответственно, мудростью-предвидением. Атрибут Мудрости, понимаемой во всей ее полноте и довершенности, разумеется, принадлежит только Божеству. Человеческая мудрость всегда относительна и имеет свой источник в Божестве. Так кому тогда быть Вождем (это, по Кожеву, в собственно же мифологическом выражении царем), если не тому же Божеству-Родителю-Кормильцу и Судье? Здесь, правда, возникает свой нюанс или поворот темы. Он состоит в том, что Вождь может обладать мудростью, оставаясь человеком, так же, впрочем, как и Судья справедливостью. Объясняется это в своей основе одним и тем же: Вождь и Судья действуют, направляемые Божеством-родителем и кормильцем, он пребывает в них, только потому они и способны к вождению и суду.

Существенно не совпадает с предшествующими положение Господина с его властью над Рабом. С одной стороны, вроде бы кому еще и быть Господином над рабами, как не Божеству — Отцу своих детей-человекoв. Последних он бесконечно превосходит, они же перед ним до предела умалены. Но, с другой стороны, Гегель под властью Господина над Рабом имел в виду власть человека над человеком, когда один из них выдерживает проверку на готовность умереть в борьбе, тогда как для другого жизнь оказывается предпочтительней риска смерти. На этот счет нужно сделать уточнение такого характера: Господин, готовый к гибели в борьбе с будущим рабом, этим

преодолевают в себе человека. Тот, кто не считается со смертью, тем самым заявляет свою божественность, самообожествляется. Он — аристократ, лучший среди людей, он подобен Божеству и этим своим подобием становится достойным власти. Кому, как не ему, судить, быть Вождем, восприниматься как кормилец и податель благ. Он может быть и не родитель, и все-таки за Отца, его местоблюститель.

Итак, все четыре типа власти и властителей, тщательно разведенные Кожевым, могут быть представлены и существуют в пределах мифа как стороны и моменты одного и того же целого, когда Божество или его заместитель одновременно является Отцом, Судьей, Вождем и Господином. И не только в пределах мифа. В скрытом виде эта линия не чужда и самому Кожеву. Для подтверждения этого обращаю внимание читателя на следующий момент. Говоря о власти Судьи и сопрягая ее со Справедливостью, Кожев не испытывает никаких затруднений в ее конкретизации. Очевидно, что судят и Арбитр, и Контролер, и Цензор и т. д. Но вот Кожев обращается к власти Вождя и видит ее у офицера над солдатами, директора над работником предприятия, учителя над учениками. Но в чем она конкретно проявляется и как ее характеризовать, об этом ни слова. Между тем разве учитель, проверяя знания ученика, не судит о них, так же как офицер, следя за исполнением солдатом его приказа, и т. д. Суд так или иначе всегда присутствует во власти Вождя. Вождь, правда, в отличие от Судьи, в первую очередь судит, т. е. определяет действия «подсудимого» проективно, т. е. то, какими они должны быть, и только потом *post factum*. И все равно, Вождь это Судья, хотя и присуждающий сами действия, а не только выносящий свой приговор за то, что уже свершено.

В этом отношении власть Вождя мало отличается от власти Отца над детьми или Господина над рабами. И в одном, и в другом случае Отец и Господин вначале нечто присуждают, иначе говоря, к чему-то обязывают, с тем чтобы затем вынести приговор за сделанное или несделанное. На этот момент я бы обратил особое внимание. А именно, на то, что привычное нам понимание суда как отношения к тому, что произошло вне всякой соотнесенности с волей судьбы вовсе не единственно возможное. Архаическое представление о суде, выраженное в мифе, предполагало, что боги-судьи или прямо судьба своим судом предопределяли и действия людей и их результаты. Так понимаемый суд скорее объединяет власть Отца, Вождя, Судьи, Господина, как они представлены у Кожева, чем разъединяя их, делает каждую из них именно властью.

Но сосредоточимся наконец на этом, пока у нас речь шла о реалиях мифа. А их нужно переводить в план теории и в философский план, автоматически они в то и в другое не вмещаются. Первое утверждение, касающееся понятия власти, в перспективе ее философского осмысления, состоит в том, что исходно сакральный характер власти философски обязывает нас не замыкать ее в пределы исключительно человеческой (социальной, культурной, индивидуально-личностной) реальности. Власть укоренена в первосущем, хотя и обнаруживается в повседневной жизни. Власть не может быть прикреплена только к Судье, Вождю и Господину даже в качестве преобладающей тенденции. В своем существе она не выводима ни из Справедливости, ни из Мудрости, ни из Риска, преодолевающего страх смерти. Все это властные измерения — частные и фрагментарные — источника власти, власти в ее переходе от чего-то более фундаментального в них не просматривается. Так же как и в том признаке, который распространяется Кожевным на власть как таковую, вне зависимости от ее типа. Вот этот признак, по Кожеву, в двух его сходных формулировках:

«<...> Власть есть *возможность действия* одного деятеля на других (или другого) без того чтобы они на него *реагировали*, хотя и *способны* это сделать».

«<...> действуя *властью*, деятель может менять внешнего ему человека, не испытывая при этом обратного действия, т. е. не изменяясь по ходу своего действия»⁹.

Полагая, что обе приведенные, как, впрочем, и остальные сходные формулировки, касающиеся власти как таковой, не отнести к числу удачных, все же можно отметить самое в них существенное. Власть строится не на началах насилия, а на добровольном ее принятии, иными словами, в ней со стороны подвластных всегда сохраняется момент свободы. Правда, акцентируя этот момент, Кожев, как мне представляется, заходит слишком далеко, когда утверждает: «Употребление власти не только не тождественно использованию силы (насилия), эти два феномена взаимно исключают друг друга»¹⁰. Мне представляется бесспорным единственно тезис о нетождественности между силой (насилием) и властью, но вовсе не то, что они исключают друг друга. Власть может применять насилие, угрожать им или подразумевать его. Но власть останется властью лишь до тех пор, пока сила-насилие будут совмещаться со свободой. Или, скажу так: во власти сила-насилие властителя со стороны подвластного вызывают ответную реакцию их принятия-признания. В нормальной ситуации сила-насилие остается потенцией и презумпцией, чье подразумевание со стороны подвластных оставляет их свободными.

Это парадокс, разбирать далее который у нас в настоящем случае нет возможности. Непосредственная наша задача в том, чтобы перейти от власти как свободы в несвободе силы-насилия к тому, на каком основании возникает этот феномен. Об этом у Кожева, увы, ни слова. Поэтому мне остается уже на свой страх и риск указать на следующее: власть как свобода в несвободе или несвобода в свободе возникает как признание ограниченности и неполноты человеческого существования. Самим фактом того, что она есть, власть указывает на то, что люди не боги. Но это если говорить на языке мифа. Собственно же на философском языке проговорить можно нечто в таком роде: наличие власти обнаруживает, что в человеке не устраним момент самоотчуждения. Он не может существовать чисто имманентно и спонтанно, только как автономная причинность и самоосуществление. Все это возможно, но как совмещение с противоположным началом власти. Ее наличие — знак присутствия трансцендентного в человеческом мире. Оно заявляет себя в фигуре властителя, который должен властвовать, хотя он и всего лишь человек, и в фигуре подвластного, который должен подчиняться, хочет он этого или нет. Само наличие власти свидетельствует о трещине в бытии. Она может приниматься или не вызывать никаких затруднений, но эта трещина всегда есть. Власть исходит из ее наличия и призвана сделать существование трещины переносимым и даже приемлемым для человека. Такое же возможно, лишь признавая сверхчеловеческую природу власти, ее сакральный характер. Иначе власть теряет свое незыблемое основание. Сознать это несравненно важнее, чем создавать комбинации из четырех типов власти, тем доводя число их до шестидесяти четырех.

Если все-таки принимать постановку проблемы власти именно в варианте Кожева, то нам остается обратить внимание еще на один момент. Поскольку автор настаивает на приоритете свободы во властных отношениях, на том, что подвластный свободно подчиняется властителю, что из этого исходного положения и нужно было выводить

⁹ Кожев А. Понятие власти. С. 17.

¹⁰ Там же. С. 19.

все четыре типа власти. Власть и Отца, и Судьи, и Вождя и Господина тогда должны были бы предстать как моменты и проявления свободного отказа от свободы или ее ограничения со стороны подвластных. Как и почему они происходят в пользу Отца, Судьи, Вождя или Господина и никого более — вот ключевая задача разворачивания понятия власти, поскольку оно рассматривается действительно в качестве понятия. Такой задачи Кожев перед собой не ставит. У него вначале речь идет о четырех типах власти и властителей, далее об их сочетаниях, и только затем он выстреливает своей исходной дефиницией, в которой власть предстает в своем смысловом ядре. Конечно, это что угодно, только не последовательное разворачивание понятия. Другое дело, что проделанное Кожевым исследование могло бы послужить хорошим подспорьем для собственно понятийной характеристики власти. Его «полуфабрикат» для этого вполне пригоден.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Ницше. — СПб., 2001.
2. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993.
3. Сапронов П. А. Власть как метафизическая и историческая реальность. — СПб., 2001.
4. Кожев А. Понятие власти. — М., 2007.
5. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. — М., 2005.

НАШИ АВТОРЫ

Аль-Фарадж Елизавета Абдулаевна — аспирантка философского факультета Московского государственного университета, evridika86@gmail.com

Анашкина Татьяна Юрьевна — соискатель по кафедре теории и истории культуры Государственной академии славянской культуры (Москва), e-mail: anashkina.tata@gmail.com

Васильев Алексей Александрович — соискатель ученой степени кандидата наук, кафедра философии и культурологи Тобольской государственной социально-педагогической академии им. Д. И. Менделеева, vass78@mail.ru

Визгин Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, kfomina@yandex.ru

Джаббехдари Марьям — аспирантка философского факультета СПбГУ, maryam_jabbehdari@yahoo.com.

Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, journal.rhga@gmail.com

Ерченков Олег Николаевич — аспирант кафедры философии Ижевского государственного технического университета, erchenkov@mail.ru

Иеромонах Мефодий (Зинковский) — кандидат технических наук, кандидат богословия, преподаватель догматического богословия Санкт-Петербургской православной духовной академии, rev.methody@yandex.ru

Капилупи Стефано — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, s_carilupi@yahoo.it

Карпенко Геннадий Юрьевич — доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Самарского государственного университета, karpenko@ssu.samara.ru

Мангасарян Владимир Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского академического университета РАН, spbfran@mail.ru

- Марчукова Светлана Марковна** — кандидат педагогических наук, проректор Исследовательского педагогического центра им. Я. А. Коменского, marchukova@bk.ru
- Монахова Ирина Рудольфовна** — литературовед, член Союза писателей России, imonahova@list.ru
- Просветов Сергей Юрьевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета, prosvetov-philos@mail.ru
- Раевская Наталья Юрьевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургской государственной педиатрической медицинской академии, raev.spb@rambler.ru
- Рыбчак Алексей Валерьевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии СПГГУ (бывший СПГГИ (ТУ) им. Г. В. Плеханова), 333rybchak@mail.ru.
- Сапронов Петр Александрович** — кандидат философских наук, доцент, директор Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru
- Сафронов Роман Олегович** — преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, roman.safronov@gmail.com
- Селивановский Виктор Викторович** — преподаватель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, аспирант Русской христианской гуманитарной академии, selivanovskiy@gmail.com
- Симонова Ольга Александровна** — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, член Союза художников России, simonova@rthga.ru
- Смагин Юрий Евгеньевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета низкотемпературных и пищевых технологий, Yuri_smagin@mail.ru
- Соболев Альберт Васильевич** — старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, gromov@iph.ras.ru
- Трофимова Екатерина Анатольевна** — старший преподаватель кафедры философии, политологии и социологии факультета экономики и социального управления Петербургского государственного университета путей сообщения, katia_rybkina@mail.ru
- Ушкова Елена Николаевна** — аспирантка кафедры философии науки и техники факультета философии Санкт-Петербургского государственного университета, dreamland-u@yandex.ru
- Фокин Иван Леонидович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, iwan.phokin@gmail.com
- Хромцова Марина Юрьевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, marina-chr@list.ru
- Шапошников Лев Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Нижегородского государственного педагогического университета, shapnnspu@rambler.ru

Шевченко Ирина Васильевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, ish-59@rambler.ru

Шустров Андрей Григорьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной антропологии и межкультурной коммуникации Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова, A. Shustrov@list.ru

Янцен Владимир Владимирович — кандидат философских наук, Dr.Janzen@gmx.de

АННОТАЦИИ

Аль-Фарадж Е. А. Критика театра во Франции XVII века: пример Пьера Николя

В статье говорится о критике театра во Франции XVII века, причинах ее возникновения и основных проявлениях. В качестве примера рассматривается «Трактат о комедии» янсениста Пьера Николя, который помещается в контекст других сочинений, направленных против театральных представлений, а также аргументов защитников театра. Отвергая положения защитников театра, Николь тем самым критикует важные элементы доктрины классицизма (учение о дидактической роли театра, о катарсисе, о правдоподобии).

Ключевые слова: театр, янсенизм, классицизм, августицианство.

Al-Faraj E. A. The Critics of Theatre in the XVII Century France: Case of Pierre Nicole

This article is about an antitheatrical polemic that took place in seventeenth century France which is examined in the wide context of treatises written on this matter and in particular «The treatise against the Comedy» by jansenist Pierre Nicole. This text is considered in the relation with the arguments of the partisans of theatre. By rejecting the pro-theatrical thesis Nicole criticizes basic positions of classicism.

Key words: theatre, Jansenism, classicism, Augustinianism.

Анашкина Т. Ю. Социокультурное значение православного культа: постмодернистская и традиционалистская интерпретации

Статья посвящена исследованию социально-культурной значимости предметов православного религиозного культа. Как церковные артефакты и священные искусства они несут в себе содержание, непосредственно связанное с религией, одновременно реализуют созидательный творческий потенциал человека. В работе анализируются синергетический и традиционалистский подходы к выравниванию культурной ситуации, а также возможность и целесообразность обращения к традиции православного миропонимания.

Ключевые слова: традиционализм, постмодерн, сакральное искусство, предметы культово-обрядового комплекса.

Anashkina T. Y. Sociocultural Meaning of the Orthodox Cult: Postmodernist and Traditionalist Interpretations

A research of the social-and-cultural importance of the Orthodox religious cult articles. Being originally religious artefacts and sacred art of religious cult and religion itself these items at the same time are a descriptive incarnation (example) of creative human potential. Analyzing traditional and synergetic attitude to the way of «leveling» of cultural situation, the author also examines the possibility and expediency of applying to the traditional Orthodox religious outlook.

Key words: traditionalism, postmodernism, «sacred art», ritual-and-cult subjects.

Васильев А. А. Логическое следование Аристотеля и логика христианской антиномии

Философско-гносеологические возможности логики далеко не исчерпываются тем корпусом знания, который мы называем классической логикой. Логика — это могучий и живой инструмент познания. Разум сам по себе не достигает непостижимого, но удерживает его отображение в форме антиномии, логически невыразимого единства познаний, которые в сфере отвлеченно-логического синтеза остаются безусловно несогласимыми, но созерцаемыми.

Ключевые слова: логика, Аристотель, антиномия, христианство.

Vasiliev A. A. Logical Sequence of Aristotle and the Logic of Christian Antinomy

Philosophical-gnoseological abilities of logic are not limited to that corpus of knowledge that we call classical logic. Logic is the powerful and alive cognitive instrument. The reason itself does not reach the unreachable, but keeps it in the form of antinomy, or logically inexpressible unity of knowledge that in the realm of abstract logical synthesis stay principally discordant, though contemplable.

Key words: logic, Aristotle, antinomy, Christianity.

Визгин В. П. Резонансное движение культуры: Достоевский — Иванов — Марсель

В статье рассматриваются моменты духовного родства, незримо соединившие трех выдающихся деятелей культуры и придавшие их литературному и философскому творчеству общее религиозное звучание.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Вяч. Иванов, Г. Марсель, культура.

Vizgin V. P. The Resonant Movement of Culture: Dostoevskiy — Ivanov — Marcel

In the article, the moments of spiritual kinship that invisibly united three outstanding culture activists and giving a common religious sound to their literary and philosophical works.

Key words: F. M. Dostoevskiy, Vjach. Ivanov, G. Marcel, culture.

Джаббехдари М. Определение в логических учениях Аристотеля и Ибн-Сины

Что такое определение — этот вопрос в корпусе логических идей Аристотеля представлен достаточно широко. Этот же вопрос использует Ибн-Сина для подробного изложения своего логического учения, указывая на его особую важность в силлогистике. В статье рассматривается учение Ибн-Сины об определении, и основные положения этого учения

сопоставляются с идеями Аристотеля об определении. Также выясняется, в чем Ибн-Сина следует за Аристотелем в вопросе места и роли определения в познании, а в чем он расходится с ним. Автор исследует, почему для Ибн-Сины важно использовать определение и насколько он успешен в этом отношении. Также автор показывает, в чем состоит оригинальность учения Ибн-Сины об определении.

Ключевые слова: Аристотель Ибн-Сина (Авиценна), определение, содержание, хадд, расм.

Jabbehdari M. Definition in the Logical Doctrines of Aristotle and Abu Ali Sina

What is the meaning of definition? The question of definition has a wide presentation in the logical studies of Aristotle. Just this question is used by Abu Ali Sina to expose his studies in detail and also for pointing out the importance of definition in the syllogism. In the paper the studies of Abu Ali Sina about definition will be reviewed and the main ideas of these studies will be compared with the ones of Aristotle. Also it will be shown how Abu Ali Sina follows Aristotle by the questions of place and role of definition in the process of knowing and how he goes away from him. Author researches why it is important for Abu Ali Sina to use the definition and what his success in this usage is. Also, author will show the originality of Abu Ali Sina's studies about definition.

Key words: Abu Ali Sina (Avicenna), definition, content, hadd, rasm.

Ермичев А. А. Был ли Белинский революционным демократом и социалистом?

Автор выступает против «советского» восприятия Белинского как революционного демократа и социалиста. Великий критик предстает просветителем времени становления национальной культуры. Гуманизм и персонализм Белинского сделали русскую культуру более близкой социальной проблематике.

Ключевые слова: действительность, идеал, личность, оппозиционность, социализм, консерватизм, Белинский.

Ermichev A. A. Was Belinsky a Revolutionary Democrat and Socialist?

The author argues against the «Soviet» reception of Belinsky as a revolutionary democrat and socialist. The great literary critic is represented as an enlightener of the period of the national culture formation. Belinsky's humanism and personalism moved Russian culture closer to the social issues.

Key words: actuality, ideal, person, opposition, socialism, conservatism, Belinsky.

Ерченков О. Н. Социально-антропологические аспекты индуистского тантризма

В статье рассматривается вопрос трансформации отношения человека к социальной реальности, предпринимаемого в рамках индуистского тантризма. Социальная реальность, обусловленная кастовыми и религиозно-идеологическими установками, понимается в рамках тантризма как некая условность, преодолеваемая в экзистенциальном опыте сакральной трансгрессии. Подобную трансгрессию следует рассматривать как практику своеобразного аскетизма, в идеале которого снимаются дихотомии обуславливающие человека не только в социальном, но и космическом бытии.

Ключевые слова: индуистский тантризм, социальная антропология, аскетизм, кастовая система, социальная трансгрессия.

Erchenkov O. N. Social and Anthropological Aspects of the Hindu Tantrism

This paper focuses on the transformation of the attitude of the person to the social reality, undertaken within Hindu Tantricism. The social reality caused by exclusive and religious-ideological frameworks is understood within Tantra as the certain reserve which may be overcome in existential experience of sacral transgression. This transgression is necessary to consider as practice of original asceticism in which removed dichotomy causing the person not only in social, but also cosmic existence.

Key words: Hindu Tantricism social anthropology, asceticism, caste system, social transgression.

Иеромонах Мефодий (Зинковский). Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте

Статья посвящена сопоставлению понятий личности и культуры. Обосновывается их онтологическая взаимосвязь, сопоставляются черты: религиозность, метафизичность, динамичность, не полная выразимость, свобода, творчество, целостность. Гуманизм не может создать подлинной культуры, только персоналистическая антропология, основанная на понятии о Личности Творца и Богочеловека, может быть личностно-образующей силой истинной культуры. Судьбы культуры связаны с конечной судьбой человека, тайна которой — в сообразности человека Абсолютному Личностному Творцу.

Ключевые слова: личность, культура, религия, метафизика, динамика.

Hieromonk Methody (Zinkovsky). Personhood Dynamics in Its Cultural Aspect

Article's devoted to comparative analysis of «person» and «culture» notions, which ontological correlation is proven and features are compared: religious, meta-physical, dynamic nature, incomplete expressibility, freedom, creativity, integrity. Humanism fails to foster genuine culture. Personal anthropology based on notion of Personal Creator is the person-forming factor of true culture. The fate of culture is connected with human eventual fortunes, which mystery consists in the likeness of a human person to Absolute Personal Creator.

Key words: person, culture, religion, metaphysics, dynamics.

Капилупи С. Концепция первородного греха на Западе и Востоке

Концепция первородного греха на Западе и на Востоке рассматривается автором в свете творчества Ф. М. Достоевского и, шире, в контексте русской религиозной философии. Отдельное внимание уделяется понятиям естественного и сверхъестественного в русском православии, истории библейских переводов, а также проблеме смерти и греха в библейской экзегетике и в русской мысли.

Ключевые слова: первородный грех, смерть, религиозная философия, православие, католицизм.

Capilupi S. Conception of Original Sin in the West and in the East

The author considers the problem of original sin in the West and in the East in the light of works of F. M. Dostoevskiy and in the context of Russian religious philosophy on the whole. Special attention is paid to the notions of the natural and supernatural in the Russian Orthodoxy, Bible translations, and the issue of death and sin in the Bible exegesis and Russian thought.

Key words: original sin, death, religious philosophy, Orthodoxy, Roman Catholicism.

Карпенко Г. Ю. Груда кирпичей или храм: о метафорической гносеологии В. Г. Белинского

В статье рассматриваются особенности метафорической гносеологии Белинского, позволявшей ему не только выносить оценочные суждения о литературе, но и строить свою картину мира. Обращается также внимание на соотносительность методологии Белинского с научными настроениями эпохи и ее значимость для настоящего времени.

Ключевые слова: метафорическая гносеология, первообразное понятие, логика, художественное творчество, мир как целое, храмовая семантика мира.

Karpenko G. Y. A Heap of Bricks or the Temple: on the Metaphorical Theory of Knowledge of V. G. Belinsky

In the article, the features of the metaphorical theory of knowledge of V. G. Belinsky allowing him not only to pass judgments on literature, but also produce his own image of the world. Attention is also paid to the relations of Belinsky's methodology with scientific moods of the epoch and its significance for the current time.

Key words: metaphorical theory of knowledge, prototypical notion, logic, art creativity, the world as wholeness, temple semantics of the world.

Мангасарян В. Н. Религия и экология

В исследовании дан философско-методологический анализ подходов, которые рассматривают в качестве одной из важнейших причин современного социально-экологического кризиса христианскую традицию отношения к природе, особенно в ее активистской (западной) интерпретации. Выявлена связь между современными исследованиями причин экологического кризиса и некоторыми подходами, представленными в классической философии. Обосновывается идея новой философии природы и новой этики взаимодействия общества с природой.

Ключевые слова: общество, природа, религия, экологический кризис, экологическая этика, философия природы.

Mangasaryan V. N. Religion and Ecology

In research is given the philosophical and methodological analysis of approaches which specify Christian tradition of the relation to the nature as one of the major reasons of modern socially-ecological crisis, especially in western interpretation. Is found communication between modern concepts of reasons of ecological crisis and some approaches presented in classical philosophy. Substantiates the idea a new philosophy of nature and a new ethic of society interaction with nature.

Key words: society, nature, religion, ecological crisis, environmental ethics, philosophy of nature.

Марчукова С. М. О преемственности педагогических систем Я. А. Коменского и С. И. Гессена

Статья посвящена основам формирования исторических дисциплин в педагогических системах Я. А. Коменского и С. И. Гессена. Ценностный характер и принципы формирования исторических дисциплин представлены, соответственно, в работах «Великая дидактика» и «Основы педагогики. Введение в прикладную философию». В этом сопоставлении находят

отражение не только тенденции развития европейской педагогической мысли, но и давняя традиция немецко-русских философско-педагогических связей.

Ключевые слова: Я. А. Коменский, С. И. Гессен, исторические дисциплины, педагогическая наука.

Marchukova S. V. On Continuity of Pedagogic Systems of J. A. Komensky and S. I. Hessen

The article is dedicated to the foundations of elaborating of historical disciplines in the pedagogical systems of J. A. Komensky and S. I. Hessen. Estimating character and principles of formation of historical disciplines are represented correspondently in the works «The Great Didactics» and «Foundations of Pedagogic. Introduction to Applied Philosophy». In this comparison, not only the tendencies of development of European pedagogical thought reflected, but also long tradition of German-Russian philosophical and pedagogical ties.

Key words: J. A. Komensky, S. I. Hessen, historical disciplines, science of pedagogic.

Монахова И. Р. Белинский и Гоголь. Штрихи к двойному портрету

Сопоставляются черты человеческого и творческого облика В. Г. Белинского и Н. В. Гоголя на основе их писем, произведений и воспоминаний современников о них. Делается вывод, что в их характерах, их творческих и жизненных судьбах есть много общих свойств, говорящих о глубоком психологическом сходстве этих людей и созвучии их творческих индивидуальностей. В большой степени схожими оказались и их роли в истории русской литературы, и их пути как проповедников гуманизма, несмотря на различие предлагаемых ими путей совершенствования российской действительности — духовно-нравственного роста каждого человека (Гоголь) и социально-политических реформ (Белинский).

Ключевые слова: В. Г. Белинский, Н. В. Гоголь, биография, творчество.

Monakhova I. R. Belinsky and Gogol. Traits to the Double Portrait

Features of personal and artistic images of V. G. Belinsky and N. V. Gogol on the basis of their letters, works, and memoirs of contemporaries are compared. The conclusion is that their characters, artistic and life destinies have many common points that give evidences of a deep psychological similarity of the men and accord of their creative individualities. Both their roles in the history of Russian literature and their routes as preachers of humanism to much extent were similar, though ways of improving of the Russian life that they offered differed — spiritual and moral growth of every man (Gogol) and social and political reforms (Belinsky).

Key words: V. G. Belinsky, N. V. Gogol, biography, creativity.

Просветов С. Ю. Гносеологические аспекты философской системы Н. О. Лосского в контексте истории философии

Гносеология Н. О. Лосского основывается на понятиях «интуиция» и «гносеологическая координация», под которыми он понимает соотношенность субъекта и объекта познания таким образом, что объект, будучи онтологически трансцендентен познающему, при этом имманентен процессу познания. А поскольку имманентность предмета познания субъекту существует в сфере предсознания, то Лосский выдвигает принцип: «В мире все имманентно всему», что делает его философию систему пантеистической.

Ключевые слова: интуиция, гносеология, гносеологическая координация, Абсолютное, всеединство, пантеизм.

Prosvetov S. Y. Gnoseological Aspects of N. O. Losskiy's Philosophical System in the Context of History of Philosophy

Losskiy's gnoseology is based on the concepts of «intuition» and «gnoseological coordination». By the latter he understands the correlation of the subject and the object in cognition in such a way that the object, being ontologically transcendent to the knower, is, nevertheless, immanent to the process of cognition. As far as immanency of the object of cognition as regards the subject exists in the sphere of preconsciousness, Losskiy defends the principle that everything is immanent to everything in the world what makes his system pantheistic.

Key words: intuition, gnoseology, gnoseological coordination, the Absolute, All-Unity, pantheism

Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность

В статье рассматриваются иудейские и христианские взгляды на возможность создания религиозных изображений и их соотношение с реальностью распространения изобразительных практик в еврейской и христианской среде. Различная значимость изображений в религиозной практике двух монотеистических религий связывается со спецификой отношения к культовым символам в иудаизме и христианстве и выводится из особенностей их религиозного сознания, т. е. из понимания характера связи между Творцом и творением, между человеком и Богом.

Ключевые слова: христианство, иудаизм, еврейское искусство, христианское искусство, религиозное изображение, культовые символы.

Raevskaya N. Y. Image in Judaism and Christianity: Possibility and Actuality

This article deals with Jewish and Christian views on the possibility of creating religious images and their relation to the reality of figurative practice spreading in Jewish and Christian environment. Different importance of images in religious practice of two monotheistic religions is associated with specific relation to the cult symbols in Judaism and Christianity and is derived from the features of their religious consciousness, i.e., understanding of the nature of relationship between Creator and creation, between God and man.

Key words: Christianity, Judaism, Jewish art, Christian art, religious image, cult symbols.

Рыбчак А. В. Глобализация и технизм: традиции анализа проблемы

В статье рассматриваются различные традиции анализа глобализации. Выделяются апологетический и критический подход в отношении техногенных процессов. В статье дан краткий библиографический обзор за XX век, который разделен на пять специализированных направлений: каждое анализирует определенный аспект глобализации. Особое внимание уделяется проблемам постиндустриального общества в их связи с глобальными процессами и развитием техники. Ставится вопрос о методе исследования темы.

Ключевые слова: глобализация, технизм, метод, постиндустриальное общество.

Rybchak A. V. Globalization and Technicism: the Tradition of Analysis of the Problem

The article examines different traditions of analysis of globalization. Allocated apologetic and critical approach to technological processes. The article gives a brief bibliographic review of the XX century, which is divided into five specialized areas: each examines a particular aspect of

globalization. Particular attention is paid to the problems of post-industrial society in their relation to global processes and technological development. The question about the method of studying the topic is taken up.

Key words: globalization, technicism, method, postindustrial society.

Сапронов П. А. Власть как свобода, свобода как власть. И. Г. Фихте

Воля как хотение если не пребывает в мертвой самождественности, то есть уже не в качестве собственно воли, хотеть может лишь нечто иное. Однако инаковость, возрастая, не должна переходить грань, где начинается совершенная чуждость. Мы имеем дело с той реальностью, которая затевает с собой игры борьбы и власти с целью оставаться волею, т. е. непрерывно и безостановочно волишь. Настоящее воление — это пересиливание воли, а на самом деле самопересиливание единой, все пронизывающей и вездесущей воли.

Ключевые слова: власть, свобода, воля, иное, Фихте.

Sapronov P. A. Power as Freedom, Freedom as Power. I. G. Fichte

The will as wish, if not stays in a mortal self-equity, i.e. not as the will as such, can wish just something other. But the otherness should not exceed a gap that marks beginning of a perfectly alien being. We handle with the reality that plays games of fight and power with itself in order to stay the will, to show will constantly and continuously. The real showing of will is mutual overwhelming of wills and, in fact, self-overwhelming of the one, all penetrating and everywhere present will.

Key words: power, freedom, will, other, Fichte.

Сафронов Р. О. Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма

Один из подходов к изучению проблемы ритуала представлен работами Э. Дюркгейма и его последователей. В статье рассматривается попытка построения единой теории ритуала современным социологом Дугласом Маршаллом.

Ключевые слова: социология религии, Эмиль Дюркгейм, Дуглас Маршалл, ритуал, соприсутствие, деиндивидуация.

Safronov R. O. Theory of Ritual of D. Marshall in the Light of Sociology of Religion of E. Durkheim

One of approaches to ritual problem is that of Durkheim and his followers. The article is trying to consider an attempt to create a unified theory of ritual by contemporary sociologist Douglas Marshall.

Key words: sociology of religion, Emile Durkheim, Douglas Marshall, ritual, copresence, deindividuation.

Селивановский В. В. «Христианский пантеизм» Нового Мышления

Мистика «позитивного мышления» широко распространена в современном New Age, но это лишь производная от «метафизического» учения Нового Мышления. Новое Мышление было популярно в Америке в конце XIX в. и почти не известно в России. «Метафизическое» учение синтезировано из американского трансцендентализма и swedenборгианства,

оно пытается придать пантеизму протестантскую внешность. Это порождает теологический оксюморон: «христианский пантеизм».

Ключевые слова: пантеизм, Новое Мышление, метафизическое движение.

Selivanovskiy V. V. «Christian pantheism» of the New Thought

The mysticism of «positive thinking» is widespread in modern New Age, but it is in fact only a derivative of the New Thought «metaphysical» doctrine. The New Thought was popular in America in the late XIX century but is almost unknown in Russia. «Metaphysical» doctrine is a synthesis of American transcendentalism and Swedenborg, it tries to give pantheism protestant appearance. This generates a theological oxymoron: «christian pantheism».

Key words: pantheism, New Thought, metaphysical movement.

Симонова О. А. К. С. Малевич и А. В. Луначарский: Полемика в искусстве и культурная политика Страны Советов в 1917–1935 годах

Рожденное в спорах искусство авангарда со временем из контркультуры превратилось в доминантную культуру. В Советском Союзе, после нескольких лет романа с властью, авангард постепенно отходит на позиции андеграунда, а его место занимает соцреализм. Эти процессы достаточно ярко отражены в творческом наследии К. С. Малевича, философии и публицистике А. В. Луначарского.

Ключевые слова: искусство, авангард, супрематизм, соцреализм, Малевич, Луначарский.

Simonova O. A. K. Malevich and A. Lunacharsky: Discourse in the Art and Cultural Policy of the Soviet Union in 1917–1935 years.

Born in disputes avant-garde art has become from the counterculture to the dominant culture. In the Soviet Union avant-garde is gradually receding into the underground position, after several years of romance with the power, and his place is taken by Socialist Realism. These processes are quite clearly reflected in the art and philosophical heritage of K. Malevich, philosophy and journalism A. Lunacharsky.

Keywords: art, avant-garde, Suprematism, Socialist Realism, Malevich, Lunacharsky.

Смагин Ю. Е. Новоевропейская наука и религия: столкновение и компромисс

В этой статье рассматриваются сложные и непримиримые отношения между новоевропейской наукой и религией в лице римско-католической Церкви в исторической перспективе: Античность, Средние века, Новое время. Гелиоцентризм Н. Коперника и Г. Галилея vs христианской догматы геоцентризма. Интеллектуальная независимость выходит за пределы религии, утверждая новые принципы и идеалы.

Ключевые слова: наука, религия, конфликт, компромисс.

Smagin Y. E. New Times Science and Religion: Collision and Compromise

Complicated and irreconcilable relations between New Times science and religion are considered in historical perspective in the article: Antiquity, Middle Ages, New Times. Heliocentrism of N. Copernik and G. Galileo against geocentrism of Christian dogma. Intellectual independence is out of religion boundary. New principles and ideals are confirmed.

Key words: science, religion, conflict, compromise.

Соболев А. В. К вопросу о единстве философичности и искусства

В. П. Визгин одним из первых в нашем поколении философов понял, а скорее почувствовал, что дальнейшее развитие европейской, а значит, и русской философии невозможно без переориентации внимания с германской традиции на французскую, куда, несомненно, переместился жизненный нерв европейской философской мысли. Французские интеллектуалы осознали, что философская мысль просто невыразима без привлечения художественных средств.

Ключевые слова: В. П. Визгин, философия, искусство.

Sobolev A. V. To the Issue of the Unity of Philosophical Seeing and Art

V. P. Vizgin has been one of the early philosophers in our generation understood, and more exactly perceived, that further development of European and correlatively Russian philosophy is not possible without turning attention from the German tradition to the French one that undoubtedly took life nerve of the European philosophical thought. French intellectuals recognized that philosophical thought in really inexpressible without drawing on artistic tools.

Key words: V. P. Vizgin, philosophy, art.

Трофимова Е. А. От социального противоречия к социальному конфликту

Изменения, связанные с глобализацией и становлением сетевого информационного общества, обусловили возникновение кризисов и противоречий нового порядка. Сегодня в социальных науках формируется новая парадигма социального знания, в рамках которой понятие социального противоречия заменяется более конкретным понятием социального конфликта. В этом случае становится возможным исследование социального противоречия с помощью математических методов. Это открывает новые возможности для социального прогнозирования и регулирования социальных процессов.

Ключевые слова: социальное противоречие, социальный конфликт, сетевое общество, единая теория конфликта, сетевые измерения.

Trofimova E. A. From Social Contradiction to Social Conflict

The changes associated with globalization and formation of a network information society causes the crises and contradictions of a new order. Nowadays, there is a paradigm shift in social science. Under this paradigm the concept of the social contradiction is replaced by an exact concept of the social conflict. That makes it possible to use mathematical methods in research of the social contradiction. It opens new possibilities for social forecasting and regulation of social processes.

Key words: social contradiction, social conflict, network society, general theory of conflict, network measuring.

Ушкова Е. Н. Трансформация эталона научности в психологии

История психологии стала показательным примером трансформации эталона научности. В статье указываются основные предпосылки, предопределившие кризис классического эталона научности в психологии, анализируются методологические различия бихевиоризма и гуманистической психологии, выявляются критерии, которые закладываются в основу неклассического идеала и, исходя из современных тенденций развития психологии, ставится вопрос о принципиальной возможности формирования нового идеала научности.

Ключевые слова: эталон научности, методология психологии, классический идеал научности, неклассический идеал научности, бихевиоризм, гуманистическая психология.

Ushkova E. N. Transformation of Scientific Standard in Psychology

History of psychology became an indicative example of transformation of the standard of scientific character. The author of this article points out the main reasons of crisis of classical standard of scientific character in psychology, analyzes methodological differences behaviorism and humanistic psychology, reveals criteria, which are put in the basis of nonclassical standard and, on the basis of modern trends of psychology's development, raises a question about the possibility of forming a new standard of scientific character.

Keywords: standard of scientific character, methodology of psychology, classical standard of scientific character, nonclassical standard of scientific character, behaviorism, humanistic psychology.

Фокин И. Л. «Вторая Реформация» Якоба Бёме

Статья «Вторая Реформация» Якоба Бёме призвана прояснить сущность начальной стадии немецкого идеализма, поскольку Бёме традиционно считается первым философом, возвестившим принципы идеалистической философии. На примере протестантского начала в учении Бёме, в статье делается попытка показать взаимосвязь религиозного начала немецкого послереформационного мистицизма Якоба Бёме с основными принципами всей последующей немецкой классической философии.

Ключевые слова: церковь, Троица, протестантизм, источник познания, свобод, Бездна.

Phokin I. L. The «Second Reformation» of Jacob Böhme.

The article *The «Second Reformation» of Jacob Böhme* is purposed to explain the essence of earliest study of German idealism, as Boehme is traditionally considered to be the first philosopher, who declared its principles. The article is supposed to show some general protestant moments of Böhme's system, decisive for better understanding and clarifying the most important principles of German idealism.

Key words: Church, Trinity, freedom, Protestantism, resource of knowledge, the selfish will, abyss.

Хромцова М. Ю. Межконфессиональный диалог сквозь призму богословия общения

Христианское богословие рассматривает и использует в своей практике информационную и личностную модели диалога, разработанные современными коммуникативными теориями в качестве методологической основы межконфессиональных отношений. Православная модель личностного диалога, представленная как общение с другим личностным образом на основе тринитарного, христологического и евхаристического видения человеческого существования, разработана в трудах таких представителей богословия общения, как И. Зизиулас, мтрп. Сурожский Антоний, прот. А. Шмеман, Х. Яннарас.

Ключевые слова: богословие, диалог, единство, экуменизм.

Khromtsova M. Y. Interconfessional Dialogue through the Prism of Communicational Theology

Christian theology considers and uses in its practices information and personal model of dialogue developed by modern communication theory as a methodological basis for inter-confessional relations. Orthodox model of personal dialogue, represented as communication with other

personal manner on the basis of Trinitarian, Christological and Eucharistic understanding of human existence, developed in the writings of such representatives from theology of communication as a J. Zizioulas, mtrp. Surozhsky Anthony, fr. A. Schmemmann, Chr. Yannaras.

Key words: theology, dialogue, unity, ecumenism.

Шевченко И. В. Религиозно-философские взгляды Ф. Г. Якоби

В статье дается анализ основных религиозно-философских воззрений Ф. Г. Якоби, представителя так называемой философии «чувства и веры» в Германии конца XVIII в., современника Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Ключевые слова: Якоби, вера, знание, философия, религия, христианство.

Shevchenko I. V. Religious-Philosophical Views of F. H. Jacobi

The article considers the analysis of F. H. Jacobi's religion-philosophical views. He was as an ambassador of «Sense and Faith» philosophy» in Germany at the end of the XVIII century, a cotemporary with Kant, Fichte, Schelling and Hegel.

Key words: Jacobi, faith, knowledge, philosophy, religion, Christianity.

Шустров А. Г. Задачи познания в восточнохристианском вероучении

Многовековой опыт восточнохристианской мудрости сохранил немало ценного в понимании цели, смысла, методов познания, взаимоотношения чувственного и рационального. Христианское вероучение по-иному говорит об истине и ее критериях, о сознании, знании, мудрости человека. Святые отцы в течение долгого времени детально разрабатывали все указанные и другие проблемы человеческого познания, оставив в наследие современной культуре бесценный духовный опыт и практические советы жизни.

Ключевые слова: познание, закон, ум, культура, природа человека.

Shustrov A. G. The Cognitive Tasks in the Orthodox Doctrine

The centuries-old experience of the Eastern Church wisdom has preserved quite a lot useful things in understanding the goal, meaning, methods of cognition, the relationship of sense and rationalism. The Christian doctrine says differently about the truth and its criteria, about consciousness, knowledge, and wisdom of a human. The holy fathers have been developing all these mentioned problems and other issues in detail for a long time and have left modern culture an invaluable spiritual experience and practical suggestions of life.

Key words: cognition, law, mind, culture, human nature.

Янцен В. В. Предательство как проблема индивидуальной памяти и исторической традиции

То, что еще совсем недавно считалось безусловным грехом, одним из самых страшных зол и преступлений и на что общественное мнение накладывало абсолютное табу, подкрепляемое в законодательстве самыми жестокими — вплоть до смертной казни — наказаниями за его нарушение, постепенно приобретает привкус обыденности, естественности, нормальности и почти уже нормы. Цель этих размышлений — осознание сущности

и конкретно-исторической обусловленности феномена предательства, связанных с ним проблем и путей к их решению.

Ключевые слова: предательство, память, традиция, Азеф.

Janzen V. V. Treachery as the Problem of Individual Memory and Historical Tradition

The thing that recently was thought of as a hard sin, one of the most terrible evils and crimes and that was absolutely tabooed by the public opinion and subsequently most cruelly — up to death — punished by the articles of law, step by step takes everyday, habitual, usual and almost normal look. The goal of this essay is to recognize the essence and concrete historical conditions of the treachery phenomenon and correlated problems as well as ways of resolving them.

Key words: treachery, memory, tradition, Azef.

**ЧОУ ВПО «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ»
ОБЪЯВЛЯЕТ КОНКУРС НА ЗАМЕЩЕНИЕ СЛЕДУЮЩИХ ДОЛЖНОСТЕЙ
НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ РАБОТНИКОВ:**

- **доцент кафедры романо-германской филологии (1,0 ставка);**
- **доцент кафедры психологии (1,0 ставка).**

Должностной оклад составляет — 8000 рублей в месяц.

Квалификационные требования: высшее профессиональное образование, стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученого звания доцента или ученой степени кандидата (доктора) наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

Лицо, изъявившее желание принять участие в конкурсе, подает заявление в конкурсную комиссию и прилагает к нему следующие документы:

- личный листок по учету кадров;
- автобиография;
- копии документов о высшем профессиональном образовании;
- копии документов о присуждении ученой степени, присвоении ученого звания (при наличии);
- сведения о научной (научно-организационной) работе за последние пять лет, предшествовавших дате проведения конкурса.

Срок подачи документов — 1 месяц со дня опубликования объявления.

Адрес конкурсной комиссии:

Санкт-Петербург, наб реки Фонтанки, 15, каб. 503, телефон: 570-02-36



Новые книги издательства Русской христианской гуманитарной академии

История эстетики

Отв. ред. В. В. Прозерский, Н. В. Голик
ISBN 978-5-88812-442-0

Учебное пособие «История эстетики», освещающее историю эстетической мысли с древности до XXI века включительно, рассчитано на студентов философских факультетов художественных вузов, преподавателей эстетики и культурологии, всех, кто изучает гуманитарные дисциплины, а также читателей, интересующихся проблемами эстетики и истории культуры.

Сапронов П. А. О бытии ничто

ISBN 978-5-903931-58-3

Книга посвящена проблеме или прямо оказавшейся в центре внимания философии XX века, или же являющейся фоном философских выкладок, впрямую проблему ничто не затрагивающих. В этом отношении настоящая работа находится в русле общей тенденции. Однако взгляд на ничто в ней необычен в том отношении, что смысловым центром исследования является экспериментальная попытка промыслить ничто в качестве первоначала и основания всего сущего. Эксперимент такого рода, согласно позиции автора, необходим для того, чтобы обнаружить пределы утверждения ничто, загнать его в рамки, создать надежный заслон от ничто. Задача эта тем более актуальна, что ставка на ничто, в скрытом или явном виде, сознательно или бессознательно, делается сегодня в философском знании едва ли не в массовом порядке. Понятно, что речь в этом случае идет о нигилизме, преодоление которого, согласно П. А. Сапронову, — задача жизненно важная для западной культуры.

Работа П. А. Сапронова рассчитана прежде всего на философов, но также и на более широкие слои образованной публики: преподавателей, научных работников, студентов гуманитарных вузов и факультетов.

Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости

Авторский коллектив: А. С. Агумаа, Д. В. Белецкий, А. Ю. Виноградов, Е. Ю. Ендольцева; автор предисл. О. Х. Бгажба; отв. ред. и сост. Е. Ю. Ендольцева.

Серия «Archaeologica Varia»
ISBN 978-5-88812-469-7

Книга посвящена анализу памятников христианского искусства, происходящих из крепости Анакопия (г. Новый Афон) — первой столицы Абхазского царства (VIII–XI вв.). Исследуются архитектура церквей, эпиграфические свидетельства и иконография города по старинным гравюрам, фотографиям и открыткам. Особое внимание уделено атрибуции рельефов, составляющих крупнейшее на территории Абхазии лапидарное собрание. Издание снабжено значительным количеством иллюстраций.

Букина Т. В. Музыкальная наука в России 1920–2000-х годов (очерки культурной истории)

ISBN 978-5-88812-448-2

Работа посвящена исследованию взаимоотношений музыковедческого дискурса скульптурной политикой и идеологической конъюнктурой в различные периоды российской истории XX века. Предметом рассмотрения становится связь между институциональной организацией дисциплины, стратегией ее самоутверждения в отечественном научном и культурном пространстве, с одной стороны, и характером ее научной продукции, выбираемыми ракурсами исследования и способами их раскрытия — с другой. При этом преимущественное внимание в музыковедческих текстах уделяется проблематике, связанной с разнообразными способами осмысления музыки и музыкальной деятельности как социокультурной практики.

Работа адресована искусствоведам, философам, культурологам, а также всем интересующимся историей становления советской и постсоветской науки.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 г. С 2009 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812)570–02–36; факс 571–30–75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2011. Том 12. Вып. 2

Подписано в печать 30.05.2011. Формат 70×100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,35. Тираж 550 экз. Заказ №