



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

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2011
том 12
выпуск 3

*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. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
ISSN 1819-2777



СОДЕРЖАНИЕ

К юбилею Александра Александровича Ермичева	7
---	---

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Островский А. Б., Чувьуров А. А. Беловодье староверов Алтая	8
Свиридова Л. О. Образ бабы Соломии в письменных памятниках, предваряющих «Чин крещения»	15
Островская Е. П. Из истории Петербургской буддологической школы: Институт буддийской культуры (1928–1930)	22
Фильчиков С. С. Трансформация Танца Солнца у индейцев Великих Равнин в Северной Америке (XIX–XX вв.)	32
Фадеева Т. Ф. Доктринальные знания в религиях мира: поиск универсальных черт	37
Чиж М. Б. Календарная и астрономо-астрологическая традиции как формы осмысления судьбы	43

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Иванов О. Е. Философия Платона и античный политеизм	50
Сапронов П. А. Десакрализация темы власти у Н. Макиавелли и Т. Гоббса	60
Давыдов О. Б. Трансформация онтологических оснований человеческой идентичности в связи с эволюцией персоналистической проблематики	67

Пути философско-богословской мысли

Иеромонах Кирилл (Зинковский). Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях доникейских церковных писателей	75
Добыкин Д. Г. Человек в системе философии Филона Александрийского	89
Савинов Р. В. Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени	99
Махлак К. А. Экклезиология и софиология прот. Сергия Булгакова	109

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кантор В. К. Понимать Россию умом (к проблеме самосознания русской мысли)	117
Сагатовский В. Н. Гегельянство и постмодернизм: две крайности в понимании философии.	132
Евламиев И. И. В. Розанов и Ф. Ницше: поиски истинного христианства	136
Бабаева А. В. Проблема пола и антропологическая перспектива современного русского православия	148

Судаков А. К. «Особенность России»: Иван Киреевский о русской идее и русской беде ...	159
Усачев А. В. Вклады философии в дискурс о творении.....	174

Архив русской мысли

Чижевский Д. И. Достоевский и просвещение	179
Тоичкина А. В. Концепция просвещения в работах Д. И. Чижевского о Достоевском	199

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Сюжеты российской и мировой культуры

Гончарова О. М. Творческое наследие М. В. Ломоносова в русской поэзии XVIII–XX вв.	209
Сергеева-Клятис А. Ю. Рецепция поэмы Б. Пастернака «905-й год» в критике русского зарубежья	218
Репина Ю. О. Еврейский путешественник как культурно-исторический феномен в Средние века	230
Мостепанов А. А. Анималистский жанр английской литературной сказки в середине XX в. (на примере сказочных историй М. Бонда о медвежонке Паддингтоне)	237

Культура в зеркале мысли

Кузнецов Н. В. Судьба мифа в современной культуре	244
Штайн О. А. По ту сторону лицевой и изнаночной	254

ПСИХОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

Козырев Ф. Н. Q-сортировка в педагогической диагностике личностного развития	260
Кучурин В. В. «Слово о способах и путях, ведущих к просвещению...» Х. А. Чеботарева: к характеристике педагогических взглядов и религиозно-просветительской деятельности	272

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Stefan Reichelt. Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum» in Russland. Verbotten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 2011 (Душин О. Э., Еремеева Н. В.)	281
Чижевский Д. И. Избранное. В 3 т. Т. 1. Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена; Комментар. В. Янцена, И. Валявко, В. Кортхаазе. — М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2007 (Тоичкина А. В.)	284
Б. В. Емельянов. Учебное пособие. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2011. «Три века русской философии. XIX век» (Дёмин Р. Н.)	289
Наши авторы	292
Аннотации	294

К юбилею Александра Александровича Ермичева

Нашему коллеге, историку отечественной мысли, профессору Русской христианской гуманитарной академии Александру Александровичу Ермичеву 14 сентября сего года исполнилось 75 лет.

Относительно русской философии юбиляр придерживается позиции, согласно которой она в своем теоретическом содержании следовала за развитием европейской философии и вместе с нею в первой половине XX в. пришла к пониманию культуры и языка как подлинного своего объекта и своей естественной среды. В России отказ от субъект-объектного основоположения классической философии был в значительной степени мотивирован традициями религиозного онтологизма и тесной связью русских размышлений с проблемами судьбы и призвания личности. Научный интерес нашего коллеги в равной степени направлен на творчество русских религиозных философов и на так называемое философское «неозападничество» в России начала XX в.

Из его работ по «неозападничеству» особо следует назвать библиографический указатель «Журнал “Логос” и его редакторы» (изданный совместно с Б. В. Емельяновым), подготовка большого тома Б. В. Яковенко «Мощь философии» (это ввело забытое имя философа в современный научный оборот) и организацию перевода и издания знаменитого сборника эссе по философии культуры «Vom Messias» (Leipzig, 1909) с обширным комментарием.

Известность А. А. Ермичева в среде специалистов-историков отечественной мысли в значительной степени определена подготовленными им изданиями работ других русских философов — Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна, С. Л. Франка, Д. И. Чижевского. Он принимает активное участие в подготовке книг серии «Русский путь: pro et contra» (книги о Н. А. Бердяеве, П. Я. Чаадаеве, В. Ф. Эрне, В. Г. Белинском). Составленные им библиографические указатели по истории отечественной философии стали одним из востребованных инструментов в работе исследователей.

Под руководством А. А. Ермичева в Русской христианской гуманитарной академии с 2004 г. работает историко-философский семинар «Русская мысль», ставший заметным явлением философской жизни Санк-Петербурга.

Ректорат РХГА, участники семинара и коллеги по работе от души поздравляют юбиляра с днём рождения и надеются на его новые творческие успехи.

*Ректорат Русской христианской
гуманитарной академии
Редакция журнала «Вестник Русской
христианской гуманитарной академии»*

А. Б. Островский, А. А. Чувьуров

БЕЛОВОДЬЕ СТАРОВЕРОВ АЛТАЯ

В первой четверти XIX в. в различных регионах проживания старообрядцев начинают распространяться рукописные списки небольшого сочинения, называемого «Путешественник»¹, в котором рассказывается о далекой стране Беловодье², а также приводился маршрут, следуя которому можно было достичь этой вольной страны³. Рассказ в этом сочинении ведется от имени некоего Марка, инока Топозерской обители⁴, побывавшего в Беловодье с двумя другими иноками. О цели поиска Беловодья в «Путешественнике» записано следующее: «В восточных странах с великим нашим любопытством и старанием искали древляго благочестия православнаго священства, которое весма нужно ко спасению»⁵. Повествование начинается с описания маршрута в Беловодье: от Москвы через Казань, Екатеринбург, Тюмень, Барнаул, Бийск («Избенск») в алтайские старообрядческие поселения в долинах рек Бухтарма и Уймон;

¹ Следует подчеркнуть, что заглавие «Путешественник» встречается не во всех текстах; в некоторых — «Путеводитель», большинство списков вообще без заглавия. В двух списках «Путешественника» вместо Марка Топозерского в качестве автора указаны в одном случае Марко из Тобольской обители, а в другом — инок Марк Тонасирской обители Шлиферского уезда. В списках сибирской редакции авторство приписывается не Марку Топозерскому, а иноку Михаилу. (К. В. Чистовым списки «Путешественника» разделены на три редакции: севернорусскую, сибирскую и алтайскую.)

² К. В. Чистов семантику слова *Беловодье*, на основе анализа рукописных текстов легенды и этимологии некоторых древнерусских слов с корнем «белый», объясняет как «далекая, вольная, незаселенная земля, освобожденная от податей и обложений» — см.: Чистов К. В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР. — Петрозаводск, 1962. — Вып. 35. — С. 165–166.

³ Литературу и источники по этому вопросу см.: Мальцев А. И. Беловодье // Православная энциклопедия. — М., 2002. — Т. 4. — С. 535; Покровский Н. Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв.: Бахрушинские чтения, 1980 г. — Новосибирск, 1980. — С. 115–133; Чистов К. В. Легенда о Беловодье. С. 116–181; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. — М., 1967; Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб., 2003.

⁴ Скит филипповского согласия, располагавшийся на одном из островов Топозера в Архангельской губ.

⁵ Чистов К. В. Легенда о Беловодье. С. 136.

затем через Китай (44 дня пути) к берегам «окияна-моря», в котором на 70-ти островах в «Опоньском» (Японском) государстве расположено Беловодье. В «Путешественнике» упомянуты также имена живущих на Алтае странноприимцев — Петра Кириллова (Машарова) и инок Иосифа, оказывающих помощь ищущим Беловодье. По словам автора «Путешественника», население Беловодья составляют потомки православных христиан — «ассирияны» и русских, бежавших от гонения — со стороны «римских еретиков» и тех, кто принял реформы патриарха Никона. В тех местах, подчеркивалось в «Путешественнике», «татбы и воровства, и прочих противных закону не бывает <...>, светского суда не имеют, управляют народы и всех людей духовные власти»⁶. В Беловодье, отмечается в этом документе, — 170 церквей «асирского языка», есть православный патриарх «антиохийского поставления» и четыре митрополита. Российских церквей — 40, старообрядцы «тоже имеют митрополита и епископов асирского поставления»⁷. Приходящих из России духовные власти Беловодья принимают первым чином (через перекрещивание), если те дадут обещание до смерти пребывать в этой стране. Двое из спутников Марка Топозерского, согласно свидетельству автора «Путешественника», приняв новое крещение, остались в Беловодье. Климат в Беловодье суровый, «во время зимы морозы бывают необычайные с рассединами земными, и громы с землетрясением немалым бывают», но, несмотря на это, благодаря плодородию беловодской земли, в ней хорошо произрастают злаковые и плодовые деревья и кустарники: «всякие земные плоды бывают, родится виноград и сорочинское пшено (рис)». «Злата и серебра, пишется в “Путешественнике”, в Беловодье несть числа, драгоценного камня и бисера драгого весьма много»⁸.

Первое упоминание «Беловодья» в официальных источниках относится к началу XIX в. В 1807 г. из Томской губернии в Петербург приехал алтайский приписной крестьянин Д. М. Бобылев и обратился в Министерство внутренних дел с донесением, что он проведаль о живущих «на море Беловодье» старообрядцах — российских поданных, которые бежали туда по причине раздоров, происходивших за веру при царе Алексее Михайловиче, во время Соловецкого возмущения. По словам Бобылева, бухтарминский крестьянин Михаил Лысов был в селениях беловодцев и вернулся в 1804 г. на Бухтарму; а еще раньше, в 1802 г., он сам, Бобылев, узнал о жителях Беловодья «от выходившихся из-за границы тех старообрядцев для свиданья родственниками потаенно»⁹. Бобылев сообщил, что беловодцы желают вернуться на родину, если им будет обеспечена свобода вероисповедания и право поселиться в избранных ими местах. О донесении Бобылева доложили императору, который распорядился выдать ему 150 руб. и направить его к сибирскому генерал-губернатору, после чего Бобылев исчез, а его поиски результата не дали¹⁰.

В 1807 г. поступило еще одно сообщение о Беловодье: томский купец Мефодий Шумилов обратился к министру внутренних дел с донесением, в котором сообщал

⁶ Там же. С. 138.

⁷ Там же. С. 137.

⁸ Там же. С. 138.

⁹ Покровский Н. Н. К постановке вопроса о беловодской легенде. С. 121–122.

¹⁰ Первое свидетельство об этой истории приводится в работе: Варадинов Н. Н. История Министерства внутренних дел: История распоряжений по расколу. — СПб., 1863. — Кн. 8. — С. 62–63. Подлинные архивные материалы о деле Бобылева были обнаружены А. И. Клибановым. См.: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. — М., 1977. — С. 222–223.

о старообрядцах, живущих на границе Индии и Китая, на расстоянии 15 дней пути от Бухтарминской крепости. Количество проживающих там старообрядцев, по его свидетельству, было не менее 200 000 человек¹¹.

Как отмечают исследователи, происхождение легенды о Беловодье прямо связано с русской колонизацией Горного и Рудного Алтая. Маршруты в Беловодье до Бийска, приводимые в текстах «Путешественника», совпадают с одним из традиционных в XIX веке направлений переселенческого движения из северной и центральной части Европейской России на Алтай¹².

По свидетельству историка Сибири и краеведа С. И. Гуляева, первоначально, еще в первой половине XVIII в., «Беловодьем» называли весь округ Колывано-Воскресенских заводов. В 1764 г. все население Колывано-Воскресенского округа после третьей ревизской переписи было приписано к заводам, поэтому «Беловодьем» стали называть пространство земель, лежащих к востоку за Колыванской и Кузнецкой пограничными линиями до границ с Китаем¹³. В 1791 г. указом Екатерины II русские поселенцы в долине Бухтармы (их стали называть *каменщиками*), сформировавшиеся из числа беглых горнозаводских рабочих (*бергальи*), приписных к заводам крестьян и беглых солдат с приграничных русских крепостей, были приняты в состав России на статусе ясачных инородцев. Как отмечает К. В. Чистов, беловодская легенда в том виде, в каком она зафиксирована в списках «Путешественника», могла возникнуть только после присоединения первоначального Беловодья — Бухтармы и Уймоны — к России (т. е. после 1791 г.¹⁴).

В распространении слухов о Беловодье самое активное участие принимали алтайские староверы. В ходе проводимого в 1830-е гг. Бийским земским судом расследования в связи с участвовавшими побегами старообрядцев в Китай, в алтайских деревнях были обнаружены переселенцы из Пермской и Оренбургской губерний, у которых имелись маршруты в Беловодье с именами алтайских проводников, способных оказать содействие в осуществлении побега¹⁵.

Один из списков «Путешественника», автором которого указан некий инок Михаил, якобы побывавший в Беловодье, попал к митрополиту Московскому Филарету. Список был отослан в Синод, откуда в 1840 г. поступил в департамент общих дел Министерства внутренних дел, для дальнейшего расследования. В ходе расследования было установлено, что в тексте «Путешественника» упоминаются реально существующие деревни Бийского уезда Томской губернии. Инок Михаил не был обнаружен, но выяснилось, что в упоминаемой в «Путешественнике» дер. Устьюба проживает странноприимец Петр Кириллов по прозвищу Машаров. Сын Петра Машарова занимался письмом старообрядческих икон. Проводивший расследование исправник Бийского уезда установил, что ранее Петр Машаров был судим за сокрытие беглых, но при осмотре его дома каких-либо незаконных постояльцев не было выявлено. В то же время, отмечал исправник, вокруг деревень Устьюба, Каличи и Тавда, населенных старообрядцами, расположены густые леса, в которых в 1836 г., за несколько лет до вышеназванного

¹¹ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. С. 223.

¹² Чистов К. В. Легенда о Беловодье. С. 151.

¹³ Гуляев С. Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. — 1845. — 26 января (№ 20).

¹⁴ Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). С. 318.

¹⁵ РГИА. — Ф. 381. — Оп. 1. — Д. 23095. — Л. 40б.

расследования, были найдены несколько старообрядческих келий, выдолбленных в высохших кедровых деревьях. В одной из таких дуплянок был обнаружен схимонах Паисий, на котором были надеты железные вериги, власница, погребальная схи́ма, здесь же хранился небольшой деревянный сосуд и причастие. Другой схимонах — Иосиф Абабков, был схвачен в деревне Ай. Следствие установило, что задержанными схимонахами являются братья Гудковы — Прокопий (Паисий) и Иван (Иосиф). Оба они были приписаны к Смоленской волости Оренбургской губернии и более двадцати лет находились в бегах. По решению Комитета Гражданского министерства в 1838 г. схимонахи Гудковы были сосланы на поселение¹⁶. Из материалов данного следствия явствует, что в текстах «Путешественника» содержались реальные факты (имена странноприимцев, многочисленные пещеры, кельи и т. д.), а фантастические мотивы сосредоточены главным образом в послеалтайской части памятника.

Упоминание в данном следственном деле схимонаха Иосифа (Ивана Гудкова) позволяет установить время создания рукописного текста «Путешественника». По мнению А. И. Мальцева, первоначальный вариант рукописного текста «Путешественника» был создан не ранее 1810–1815 гг., то есть не ранее того времени, когда на Алтае появился иннок Иосиф (Иван Гудков)¹⁷.

Широкое распространение списков «Путешественника» и слухов о Беловодье стимулировали попытки его поисков, прежде всего со стороны алтайских крестьян. На протяжении 1820–1880-х гг. сотни старообрядцев из различных регионов России приходили на Алтай — в Бухтарминскую и Уймонскую долины, и с помощью местных крестьян-староверов отправлялись на поиски легендарной страны. Один из таких походов был предпринят в 1861 г. семьями старообрядцев бухтарминских деревень Белая, Коробиха, Сенная. Возглавлял этот поход житель дер. Белой Емельян Зырянов. Путешествие длилось более двух лет; пройдя около пяти тысяч километров по территории Китая, но так и не найдя Беловодья, беглецы вернулись обратно в свои деревни. Последнее из алтайских известий о поисках Беловодья относится к 1888 г. Тогда около 40 человек из с. Кабы попытались совершить побег, но были возвращены местными властями еще до перехода китайской границы¹⁸.

В 1914 г. бухтарминские деревни посетил сибирский краевед А. Н. Белослюдов. Он подробно расспросил одного из участников похода бухтарминцев в Беловодье 1861 г. — Ассона Емельяновича Зырянова и вот его резюме: «В настоящее время на Бухтарме уже не верят в существование Беловодья, хотя еще не редкость встретить старика, который свято веря, расскажет вам, что на Беловодье, на море, на островах живут святые люди, что если попасть туда, можно живьем сделаться святым и взойти на небо; добавит даже, что святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони ходивших на Беловодье тонули, и святые люди уезжали обратно. Кроме этого в верховьях Бухтармы рассказывали мне, что великий князь Константин Николаевич, увидя, что неправда на Руси царит, ушел на Беловодье, на острова, и увел туда с собой сорок тысяч мужских и женских и что теперь этот народ живет там и податей не платит»¹⁹.

¹⁶ РГИА. — Ф. 1284. — Оп. 198. — Д. 59. — Л. 12–14об.

¹⁷ Мальцев А. И. Беловодье. С. 534.

¹⁸ Чистов К. В. Легенда о Беловодье. С. 151.

¹⁹ Белослюдов А. К истории Беловодья // Записки Западно-Сибирского отделения РГО. — Т. XXXVIII. — Омск, 1916. — С. 34–35.

Легенды о Беловодье среди алтайских крестьян продолжали бытовать и в 1920-е гг. В 1926 г. на Алтае, в Уймонской долине побывал художник Н. К. Рерих. В ходе экспедиции им было записано несколько историй о походе в Беловодье²⁰.

В 1927 г. в бухтарминских деревнях этнографические исследования проводили сотрудницы Этнографического отдела Русского музея (ныне РЭМ) Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкова. От Д. П. Зырянова, родственники которого принимали участие в 1861 г. в походе бухтарминцев в Беловодье, была записана ими следующая легенда: «Но немного им и осталось дойти-то <...> Дальше идет море глубокое, и на том берегу стоит крепость страшная, и живут в ней праведники, сохранившие веру истинную, бежавшие от бергальства, от солдатства (ратники были). Попасть к ним можно, перейдя это море, а по морю вывешена дорога фертом²¹, лошади по брюхо, на одни сутки пути. Слух идет, что сейчас живут они там и хранят древнее благочестие». Кроме походов в Беловодье в Китай и через Китай, бухтарминские староверы упоминали о попытках искать Беловодье в Афганистане и в Индии²². В своем резюме рассказов о Беловодье исследователи отмечают: «рассказы о Беловодье передаются с полной верой в реальность его существования»²³.

Предание о посещении Беловодья было записано сотрудниками Новосибирской консерватории в 1993 г. в Зыряновском р-не Восточно-Казахстанской обл.: «Собрались люди, насушили сухарей, поехали в Беловодье. Едут, санки тащат, зарубки оставляют. Так добрались до большой ледяной горы. Стали на нее лезть, а следы тут же за ними застывают и исчезают. Вот, наконец, покатались санки под гору, а там — море или река большая. Они куда ни кинутся — все глубь. Только один смог переехать воду, потому что он тамошний (беловодский) был. То ли у них мост под водой, то ли какие-то знаки тайные есть, а может молитвы какие знают, в общем, не все, а только избранные могут в Беловодье попасть»²⁴.

Летом 2010 г. экспедицией Российского этнографического музея²⁵ проводилось исследование на Алтае, в районах проживания различных групп русского старообрядческого населения — *поляков*²⁶ (Глубоковский и Зыряновский р-ны Восточно-Казахстанской обл. Республики Казахстан) и *каменищиков* (Катон-Карагайский р-н Восточно-Казахстанской обл. и Усть-Коксинский р-н Республики Алтай РФ).

В фольклорных пересказах легенд и преданий о Беловодье наблюдается заземление сюжета: Беловодье имеет конкретную географическую привязку. Так, в русских деревнях по Бухтарме «Беловодье» — это долина реки Бухтармы. Такое название информанты объясняют тем, что в период сезонных дождей (весной и осенью) вода

²⁰ Рерих Н. К. Алтай — Гималаи. — М., 1999. — С. 373–374. Некоторые из этих легенд, в частности о Соколихе, которая дошла до Беловодья и оттуда прислала письмо, продолжали бытовать среди жителей Уймонской долины в 1970-х гг. — См.: Савоскул С. С. Н. К. Рерих и легенда о Беловодье // Советская этнография. — 1983. — № 6. — С. 91–92.

²¹ Способ обозначения колеи вехами не по прямому направлению, а извилинами.

²² Там же. С. 40.

²³ Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. — Л., 1930. — С. 37–40.

²⁴ Мурашова Н. С. Старообрядцы Алтая // Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая. — Новосибирск, 2002. — С. 56 (примечание).

²⁵ Состав экспедиции: А. Б. Островский, вед. н. с. РЭМ, д. и. н. (руководитель экспедиции); А. А. Чувьуров, с. н. с., к. и. н.; фотограф А. В. Жилин.

²⁶ Потомки переселенных в предгорья Алтая в 1760-е гг. с приграничной с Россией территории Польши (с. Ветка на р. Сож) русских старообрядцев.

в Бухтарме становится молочно-белого цвета, из-за размыва известковых пород в ее притоках — реках Берель и Белая (современное название Аксу — по-казахски «Белая вода»). Свой край бухтарминцы называют «Беловодье». В качестве иллюстрации приведем небольшой фрагмент из стихотворения, написанного В. Л. Сидоровым, жителем с. Коробиха:

Меж высоких хребтов — Беловодье
У притоков реки Бухтармы
Расселились народы свободы
Староверы российской земли...

На Бухтарме нами был записан развернутый текст о Беловодье (от В. М. Мурзинцевой, 1936 г. р., с. Коробиха):

«Беловодье — это самое наше старообрядчество. Там же монастырь теперь есть, <...> в этом Беловодье-то. Раньше, когда это все [гонение на староверов] начиналось, старообрядцы ушли в Беловодье. Их вся родня, какая там была [ушли с ними]. А отсюда им надо было уехать. Там [в Беловодье] их нашли солдаты. А они как раз молились. И их всех перебили в Беловодье. И вот даже до сих пор, когда туда [в этот монастырь] приезжают, слышно, как они там [под водой] молятся и поют [службы]. И говорят, что, дескать, те живые. Действительно, они, наверное, как живые — в Беловодье. Это в России. Еще там монастырь есть. Это не у нас. Их там всех перебили. Вот и сколько они стояли там и молились, как пели и теперь так же кажется и слышится, что они под водой живут. Люди их слышат».

В этой легенде Беловодье локализуется за пределами Бухтарминской долины. Заметно влияние книжной традиции: в тексте соединились два сюжета: предание о разорении Соловецкого монастыря и легенда о Китеж-граде.

В российской части Алтая — Уймонской долине этимологию слова «Беловодье» объясняют примерно так же: ««Беловодье» — белая вода», — имея в виду изменение цвета воды в р. Катунь в период весенних и осенних дождей. Некоторые информанты подчеркивают, ссылаясь на старожилов, что «Беловодье» — это «Семиречье», и в качестве этих семи рек перечисляют притоки Катунь — Мульта, Окчан, Кураган, Кучерла, Аккем, Уймон и Окол. Для многих Беловодье — сказочная страна, где изобилие молока и меда. Здесь также удалось записать версию беловодской легенды:

«Рассказывали, как провожали одного. Там жизнь совершенно другая. Там все цветет. Вроде и мед кругом, и ягоды. Зимы не бывает и осени. Проводили одного — не вернулся. Другого проводили — не вернулся. Третьего [когда провожали] уже веревки навязали ему. Мы на полатах ребятишками сидели, маленькие, а нам старушки все рассказывали. И вот он вернулся, его вытащили, а он дар речи потерял, потому что рассказывать нельзя было. Он вернулся, а уже рассказать ничего не смог: запрещено, запретная зона, кто попало туда не попадет, не должен туда попадать. В какую-то бездну туда спускались, с какой-то горы. Какая-то страна необыкновенная, райская. Там только праведные люди могут жить. А те, которые ругаются, воруют, скандалят, им там не место. Просто туда не могут попасть, всякие запреты» (М. В. Атаманова, 1925 г. р., д. Замульта, Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай).

Некоторые информанты отмечают, что о Беловодье в прошлом говорили только в семьях, которые временно убегали в Китай, или же в семьях их родственников. Активизация рассказов о Беловодье в Уймонской долине связана с переселением в этот район почитателей учения Н. К. Рериха. В д. Замульта сторонниками учения Рериха застроен целый квартал. По словам информантов, поселение на Алтае почитателей

учения Рериха связано с поисками легендарной Шамбалы и слухами о грядущем свтопреставлении в 2012 г.

Слово «Беловодье» в настоящее время на Алтае стало распространенным названием-брендом: это и названия нескольких центров торговли, строительной фирмы и детского оздоровительного лагеря, ежегодного фольклорного фестиваля в Усть-Каменогорске. «Беловодье» в настоящее время на Алтае сохраняется в качестве контекста регионального самосознания и знака русского присутствия на Алтае. В записанных в 2010 г. фольклорных текстах наблюдается «заземление» сюжета беловодской легенды, этимология Беловодья связывается с окружающей природной средой: белые воды рек Бухтармы и Катунь в период сезонных дождей; гора Белуха — высочайшая вершина Алтая; «белкú» — снежные вершины Алтайских гор.

СОКРАЩЕНИЯ

РГИА — Российский государственный исторический архив

РЭМ — Российский этнографический музей

ЛИТЕРАТУРА

1. Белослюдов А. К истории Беловодья // Записки Западно-сибирского отделения РГО. — Т. XXXVIII. — Омск, 1916. — С. 34–35.
2. Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. — Л., 1930.
3. Варадинов Н. Н. История Министерства внутренних дел: История распоряжений по расколу. — СПб., 1863. — Кн. 8.
4. Гуляев С. Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. — 1845. — 26 января (№ 20).
5. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. — М., 1977.
6. Мальцев А. И. Беловодье // Православная энциклопедия. — М., 2002. Т. 4. — С. 534–535.
7. Мурашова Н. С. Старообрядцы Алтая // Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая. — Новосибирск, 2002.
8. Покровский Н. Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв.: Бахрушинские чтения, 1980 г. — Новосибирск, 1980. — С. 115–133.
9. Рерих Н. К. Алтай — Гималаи. — М., 1999. Савоскул С. С. Н. К. Рерих и легенда о Беловодье // Советская этнография. — 1983. — № 6.
10. Чистов К. В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР. — Петрозаводск, 1962. — Вып. 35. — С. 116–181.
11. Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб., 2003.
12. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. — М., 1967.

Л. О. Свиридова

ОБРАЗ БАБЫ СОЛОМИИ В ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ, ПРЕДВАРЯЮЩИХ «ЧИН КРЕЩЕНИЯ»

В данной работе будет предпринята попытка осмыслить функции образа бабы Соломии¹ в текстах *очистительных молитв бабе, бывшей при родах*, предваряющих *Чин оглашения и крещения*, содержащихся в древнерусских дореформенных *Потребниках*.

Образ бабы Соломии привлекал внимание исследователей русской родильной обрядности, так как «бабушка Соломонида» упоминается в народных заговорах и духовных стихах. Данные памятники рассматриваются в контексте изучения обрядов и поверий русских, связанных с повивальной бабкой². На наш взгляд, для реконструкции комплекса представлений, связанных с повитухой, необходимо привлечение и постканонических памятников восточного христианства, имевших бытование на Руси.

Образ бабы Соломии восходит к тексту апокрифического Протоевангелия Иакова, призванного дополнить подробностями сведения, касающиеся рождения и детства Христа. Исследовательница раннехристианских апокрифов И. С. Свенцицкая датирует этот памятник примерно 150 г., ссылаясь на то, что данный текст был известен и упоминался Оригеном³.

¹ Мы используем форму имени, зафиксированную в старопечатных памятниках на церковнославянском языке начала XVII в. В рукописных Потребниках и Служебниках до XVII в. и в пореформенных редакциях это имя воспроизводится по-разному: Саламия, Саламея, Саломия и др. В народной традиции встречается произношение Саламонида, Саламида и др.

² Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт: Отв. ред. М. М. Промяко, Т. А. Листова. — М., 1989.

Энциклопедия русской культуры. Фольклор <http://veromed.in4post.ru/gogol.ru/enciklopediya-russkoi-kultury/folklor/t-a-listova-russkie-obryady-obychai-i-poveriya-svyazannnye-s-povivalnoi-babkoi-vtoraya-polovina-xix-20-e-gody-xx-veka/> (дата обращения 26.05.2011).

³ Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Перевод, статья, примечания и комментарии И. С. Свенцицкой. — М., 1989. — С. 101–129.

Апокриф вводит в рассказ о рождении Христа повествование о двух женщинах, которые оказались рядом с пещерой, в которой был рожден Христос⁴. Ни пришедшая после чудесного рождения Соломия, ни другая женщина-повитуха не принимали, согласно тексту апокрифа, непосредственного участия в родах, но пришли, когда Младенец уже родился.

Рассказ о Соломии представляет собой сюжет параллельный евангельскому эпизоду об уверении апостола Фомы. Подобно апостолу, который возжелал посредством осязания перстом увериться в воскресении распятого Спасителя, Соломия желает получить уверение в девстве Богоматери путем прикосновения⁵. Это дерзостное намерение приводит к тому, что рука женщины отнимается, что свидетельствует о необходимости покаяния. Исцеление Соломия получает после прикосновения к новорожденному Христу, согласно 20 главе Протоевангелия Иакова, она берет младенца на руки и произносит славословие Богу. Евангелист Марк упоминает женщину по имени Соломия в числе жен-мироносиц, которые предстояли Распятию и пришли к гробу Иисуса (Мк. 15.40; 16.1).

Исследователи христианского изобразительного искусства обращали внимание на образ бабы Соломии в иконографических памятниках Рождества Христова⁶. Изображение Соломии встречается в искусстве доиконоборческой эпохи. Например — на резной пластине из слоновой кости середины VI в., украшающей трон архиепископа Равенны Максимиана. Мы видим ее изображение на иконе Андрея Рублева (ГРМ).

Однако в XVII в. на Руси возникло сомнение в правомерности включения данного образа в повествование о Рождестве Христовом. В западноевропейской живописи образ Соломии исчезает после осуждения данной трактовки сюжета Тридентским собором во время контрреформации в середине XVI в.⁷. Возможно, именно этим обстоятельством обусловлено и решение справщиков опустить тексты молитв, упо-

⁴ Следует обратить внимание на это обстоятельство, так как пещера, в которой родился Христос, изображается на иконах Рождества Христова, например, на иконе кисти Андрея Рублева из собрания древнерусской живописи ГРМ или на мозаике 1291 г. в церкви Санта Мария ин Трастевере в Риме. Кроме того, ирмос девятой песни канона Рождеству Христову в дониконовской редакции содержит строки: «Вижу удивительное и невероятное таинство: пещера — воистину небо, а Дева — престол херувимский», — перевод Л. С.). Это говорит о популярности сведений из данного апокрифического источника в Древней Руси, что, вероятно, связано с большей семантической напряженностью оппозиции «небо — пещера, т. е. земные недра». Безусловно, данная редакция текста, как и иконография Рождества Христова, является результатом теологического осмысления: Рожденному от Марии предстоит быть погребенному, низойти в недра земные до ада. В пореформенной редакции слово «пещера» заменено на «вертеп». Таким образом, символическому осмыслению сошествия Христа на землю пришло на смену стремление к буквальному соответствию каноническому евангельскому тексту.

⁵ В рукописном сборнике «Служебник и Требник», исх. XVI или начало XVII в. (Главная библиотека РГБ, фонд 304. I, № 227) баба названа «Сомия». Мы не можем быть уверены, что в данном случае имеет место сближение имени повитухи с именем апостола Фомы, но следует обратить внимание на данную форму имени.

⁶ Липатова С. Н. Иконография Рождества Христова в искусстве Византии и Древней Руси // Интернет-журнал Сретенского монастыря: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/051227124942.htm> (дата обращения 26.05.2011).

⁷ Майкапар А. Е. Новый завет в искусстве: Очерки иконографии западного искусства. М., 1998. <http://www.maykapar.ru/nz/nz01.shtml> (дата обращения 26.05.2011).

минающих бабу Соломию. Во всяком случае, это соответствует общей направленности реформ — сближению русской и европейской религиозной традиций.

В дальнейшем в России утверждается тенденция рассматривать сюжет о повивальной бабе Соломии при Рождестве Христовом как народную небылицу, противоречащую Евангелию. Об этом свидетельствует комментарий известнейшего отечественного историка XIX в. Н. И. Костомарова к статье, посвященной патриарху Никону. Н. И. Костомаров замечает, что в древнерусские книги «вошли разные освященные временем нелепости, например, в молитве на рождение младенца упоминается, как достоверный факт, басня о бабе Саломеи, которая в качестве повивальной бабки принимала Иисуса Христа и свидетельствовала, не нарушено ли девство Богородицы»⁸. То есть именно образ Соломии становится для историка аргументом, подтверждающим необходимость книжной справки.

Прежде всего обратим внимание на само чинопоследование, в котором содержатся рассмотренные нами тексты. Полное название главы по изданным в XVII в. сборникам: *Изложение святых богоносных отец о рождении человечеством, мужеска полу и женска. И како бытии женам чистам по рождении младенца и о наречении имени младенцу во осьмый день святого или како прилучится*⁹. Таким образом, в старопечатных памятниках первой половины XVII в. зафиксировано наличие отдельного чинопоследования на рождение человека, отличного от чина крещения. Этот факт, на наш взгляд, требует внимания, ибо рождение — важнейшее событие жизненного цикла.

В дальнейшем в тексты русских Требников вместо отдельной главы, содержащей последование на рождение человека, вошли лишь отдельные молитвы: молитва о роженице в первый день после рождения; молитва на наречение имени младенцу; молитва роженице на сороковой день после родов и молитва о женщине, которая читалась в случае непроизвольного преждевременного прерывания беременности. Все указанные молитвы предваряют чинопоследование Крещения. Надо отметить, что четкая дифференциация и особый статус таинств — явление сравнительно позднее и в Византии, и на Руси¹⁰. Изначально все молитвенные последования в восточнохристианской традиции имели равное отношение к таинственному, мистериальному характеру культовой жизни. Кроме того, можно предполагать, что специальный чин на рождение человека имел значение в период укоренения христианства на Руси.

В среде старообрядцев-поповцев по сей день сохраняется традиция читать очистительные молитвы перед совершением чина Крещения, они входят в состав сборника «Чин Крещения», изданного в 1853 г. Первые три молитвы касаются роженицы, третья из них упоминает женщин, послуживших во время рождения. Три следующих предназначены бабе повитухе: *молитва первая бабе, бывшей при родах, аще токмо есть верна; молитва вторая, той же бабе; молитва третья, бабе приемшей отроча*¹¹.

⁸ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. — М., 2004. — С. 760.

⁹ Цит. по Служебнику, 1627 г. — Старопечатные книги. РГБ, ф. IV, № 3. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Главная библиотека.

¹⁰ Мейендорф Иоанн (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Мн., 2001. — С. 270.

¹¹ Чиноприятие приходящих от ересей и чин Святого Крещения. — С. Бородулино, 1998. (Перепечатано с издания, осуществленного в 1853 г. в Уральске.)

Издание сборника сопровождается пространным объяснением составителя — старообрядческого епископа Уральского Арсения. Он указывает, что сверял текст со многими рукописными и печатными Потребниками, изданными до патриаршества Никона, и отмечает, что очистительные молитвы — это «молитвы благопотребные», но они не входят в состав Чина Крещения и в «некоторых древлеписьменных чинопоследованиях крещения их вовсе не имеется»¹². Таким образом, мы видим, что практика чтения очистительных молитв о повитухе сохраняется, но специальный чин на рождение человека отсутствует.

Возможно, критичное отношение к образу бабы Соломии на Руси после XVII в. было обусловлено следующими двумя обстоятельствами. Присутствие повивальной бабы во время Рождества Христова подспудно утверждало естественную необходимость помощницы в родах. В то время как Рождество Христово, согласно христианской доктрине, было безболезненным, Богоматерь сама обвила дитя пеленами без посторонней помощи.

Второе обстоятельство, возможно, было связано с той популярностью образа бабы Соломии, которую он имел в народных поверьях, связанных с родильной обрядностью. Повивальные бабки на Руси считали «бабушку Соломону» своей покровительницей и помощницей, обращались к ней в заговорах, подчас не имеющих непосредственного отношения к христианству.

Родовспоможение — важнейшее направление в народной медицине, исконно связанной с магической деятельностью, чем и обусловлен особый статус повитухи и амбивалентность ее образа в христианский период. С одной стороны, от искусства повитухи во многом зависело здоровье и жизнь младенцев, повивальная бабка могла крестить мирским чином слабого ребенка сразу после рождения, обеспечив ему тем самым в случае смерти христианское погребение, имя и церковное поминание. Вместе с тем ремесло повитухи уходило своими корнями в дохристианскую древность, было авторитетно в народной среде и независимо от церкви.

Исследователи русской родильной обрядности подчеркивают, что слово «баба» — не просто содержит указание на пол или возраст, но связано с терминами «бабить», «бабиться», «бабкать», «обабливать» и др., обозначающими у русских всю совокупность манипуляций, производимых повитухой с младенцем и роженицей. Необходимо отметить, что слово «бабить» в значении «помогать при родах» зафиксировано в тексте Острожской библии. В книге Исход повествуется о повелении царя египетского бабам Сепфоре и Фуе убивать еврейских младенцев мужского пола: «Егда бабите евреянныя, и суть к рождению, аще убо мужеский пол будет, убиите и»¹³.

Баба повитуха была проводником в мир живых. Возможно, баба Яга русских сказок тоже «баба», так как, согласно интерпретации В. Я. Проппа¹⁴, является божеством инициации, проводником в иной мир. Во всяком случае, и повитухи, и баба Яга могли помещать ребенка на лопату и отправлять в печь, правда, это осуществлялось с разными намерениями. Обычай повитух «перепекать» слабого или непривлекательного ребенка фиксируется антропологами.

¹² Там же. Л. 46.

¹³ Острожская библия. Исход, гл. 1.

¹⁴ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986. — С. 52–112.

Теперь рассмотрим молитвы о женщине-повитухе. Первая *молитва бабе детской* содержится в практически идентичной редакции в четырех рассмотренных нами рукописных сборниках, которые названы в каталоге «Служебник и Требник»¹⁵.

Приведем текст молитвы *бабе детской* по сборнику 1474 г.:

Владыко Господи Боже наш, иже неизреченным своим смотрением, изволивый родидитися в вертепе от Пречистыя Браконескусныя Матере и в яслех полежав благословив пришедшую на уверение честнаго и непорочнаго девства Саламею бабу твою благослови, рабу твою сию имярек благодати Пресвятыя Единосущны Неразделимыя Троица Отца и Сына и Святого Духа и ныне и присно и во веки веком. Аминь.¹⁶

Ты, Владыка Господи Боже наш, Который неизреченным Своим промыслом изволил родиться в вертепе от Пречистой Девы и Матери и в яслех полежав, [и] благословив пришедшую увериться в честном и непорочном девстве Саламею, бабу Твою, благослови эту рабу Твою, имярек, благодати Пресвятой Единосущной Неразделимой Троицы, Отца и Сына и Святого Духа и ныне и присно и во веки веком. Аминь.

Первое, на что следует обратить внимание, это тот факт, что Соломия названа в данном тексте бабой Христа. Хотя в этой молитве не говорится о том, что баба Соломия принимала в родах младенца Христа, но само именование ее бабой рождало в народном сознании образ повитухи. Кроме того, в народной традиции повивальная бабка занимала видное место среди родственников ребенка. Соломея, таким образом, воспринималась как приближенная, родственница Самого Христа.

В привлеченных нами рукописях: XV в.¹⁷, середины XVI в.¹⁸, исх. XVI или нач. XVII вв.¹⁹ содержится только одна молитва, а в рукописном сборнике наиболее полном по составу, но не датированном²⁰, содержится две молитвы о бабе. В старопечатные издания Сборника 1627²¹ и 1633 гг.²² наряду с молитвами о младенце, роженице и обо всех *прилучившихся в доме*, где состоялись роды, также вошли две молитвы о *бабе, младенца приимшей*. Во второй, более пространной молитве о бабе, уже прямо говорится, что она принимала Христа: «И благословивый Соломию бабу свою приимшую Тя во исходе Твоем». Благословивший бабу Твою Соломию, которая принимала Тебя во время рождения Твоего.

Молитва содержит прошение о приобщении повитухи Святых Христовых Таин: «Тако благослови и сию рабу свою, имярек, приимшую младенца сего во имя Твое.

¹⁵ И для данных памятников, и для аналогичных по содержанию старопечатных книг, чаще обозначаемых в каталоге *Служебниками*, было бы справедливо название *Сборник с избранными службами и требами*, четкая дифференциация книг *Служебник* и *Требник* по составу произошла, вероятно, после реформ XVII в.

¹⁶ *Служебник и Требник*, 1474 г. — Главная библиотека РГБ, ф. 304. I, рукопись 224. Библиотека Троице-Сергиевой Лавры.

¹⁷ *Служебник и Требник*, 1474 г.

¹⁸ *Служебник и Требник*, середина XVI в. — Главная библиотека РГБ, ф. 304. I, № 26.

¹⁹ *Служебник и Требник*, исх. XVI или начало XVII в. — Главная библиотека РГБ, ф. 304. I, № 227.

²⁰ *Служебник и Требник*, без даты. — Собрание рукописных книг Московской духовной академии (фундаментальное) — РГБ, ф. 173. I, № 183.

²¹ *Служебник*, 1627 г. — Старопечатные книги. РГБ, ф. IV, № 3. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Главная библиотека.

²² *Служебник*, 1633 г. — Старопечатные книги. РГБ, ф. IV, № 5. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Главная библиотека.

И очисти ю от всякия скверны, плотския и душевныя. И сподоби ю причащения святых твоих таин, да улучит часть царствия Твоего».

Так благослови и эту рабу Твою, имярек, принявшую сего младенца во имя Твое. И очисти ее от всякой скверны плотской и душевной. И сподобь ее причащения Святых Твоих Таин, да удостоится царства Твоего²³. Следует подчеркнуть, что очистительные молитвы, предваряющие крещение, ни в коем случае не содержат порицания, напротив, подчеркивают высокий статус повитухи.

В молитве упоминается не только Соломия, но и египетские бабы-повитухи: *«Якоже благословил еси бабы египетския, приемлюция и соблюдающа младенцы израилены тебе ради»*. Так же, как благословил Ты египетских повитух, принимающих и хранящих Ради Тебя младенцев израильтян²⁴. В этой связи следует отметить, что фундаментальной чертой мышления создателей христианской традиции было ретроспективное истолкование текстов Ветхого завета, которые в свою очередь определяли повествовательную канву ряда гимнографических и агиографических произведений. Например, Моисей часто вспоминается в памятниках гимнографии как прообраз Христа. Моисей выводит народ из Египта. Египет — образ мира сего, фараон — образ князя мира сего.

Мы уже обращались к первой главе книги Исход, где говорится о бабах египетских, в связи со значением слова «бабить». Данный отрывок предваряет повествование о рождении пророка Моисея. Бабы повитухи объясняют фараону, что им не удастся умертвить младенцев, так как еврейки успевают родить до того, как бабы приходят к ним. Возможно, именно это ветхозаветное повествование определяло для составителя текста Протоевангелия Иакова необходимость подчеркнуть тот факт, что баба Соломия пришла к пещере уже после рождения Христа. Однако повитухи необходимы автору Протоевангелия для полноты данной параллели.

Каждый обряд жизненного цикла в ходе христианизации соотносился с каким-либо Евангельским или Библейским событием. Образ бабы Соломии способствовал христианизации важнейшего направления народной медицины, связанного с первым обрядом жизненного цикла — рождением. Рассмотренные тексты наглядно показывают, что рождение младенца имеет Прообразом Рождество Христово, на которое прообразовательно указывали события Ветхозаветной истории. Роженица в текстах очистительных молитв, предваряющих крещение, отчетливо ассоциируется с Богоматерью, а повитуха, повивальная бабка с Соломией, бабой Христа. Таким образом, образ бабы Христа Соломии позволял соотнести с евангельским событием Рождества Христова рождение младенца, во время которого, как правило, присутствовала женщина-повитуха, помогающая роженице, чем подчеркивалось фундаментальное доктринальное положение христианства — родившийся от Пречистой Девы Спаситель во всем уподобился человеческому роду.

СОКРАЩЕНИЯ

РГБ — Российская государственная библиотека

²³ Цит. по Служебнику, 1627 г. — Старопечатные книги. РГБ, ф. IV, № 3. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Главная библиотека.

²⁴ Там же.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Перевод, статья, примечания и комментарии И. С. Свенцицкой. — М., 1989. — С. 101–129.
2. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. — М., 2004.
3. Майкапар А. Е. Новый завет в искусстве: Очерки иконографии западного искусства. — М., 1998.
4. Мейендорф Иоанн (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Мн., 2001.
5. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986.
6. Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е. А. Белоусова. — М., 2001.
7. Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. — М., 1989.
8. Чиноприятие приходящих от ересей и чин Святого Крещения. — С. Бородулино, 1998. (Репринт: Чиноприятие приходящих от ересей и чин Святого Крещения. — Уральск, 1853).

Е. П. Островская

ИЗ ИСТОРИИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ: ИНСТИТУТ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ (1928–1930)¹

Эпохальные события 1910-х гг. — Первая мировая война и Октябрьская социалистическая революция, крушение кайзеровской Германии и царской России — внесли существенные изменения в культурную и научную жизнь Европы. Непременный секретарь Академии наук С. Ф. Ольденбург, побывавший в 1923 г. в командировке на Западе с целью восстановления связей между отечественными и зарубежными учеными, отразил свои тягостные наблюдения о происшедших там переменах в небольшой по объему книге «Европа в сумерках и пожарах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г.»². В ней отмечены явные признаки духовного кризиса в кругах немецкой интеллигенции, искавшей, по словам российского академика, опору в «Библии, вегетарианстве, гимнастике, Ведах, загробной жизни, эвритмии, юдофобии, ненависти к французам»³ и набравшем обороты шовинизме. В Англии Ольденбурга неприятно поразили такие явления послевоенной действительности, как «неразумная экономия средств, выделяемых Британскому музею, узость управленческой мысли и чрезмерный техницизм», а во Франции — «ненависть к Германии и немцам»⁴. Вместе с тем российский академик не терял надежды на возрождение европейского духа. «Я глубоко убежден, — писал Ольденбург, — что это предрассветные сумерки, а не сумерки перед новой ночью»⁵. Но одновременно он убедился и в том, что довоенная парадигма международной организации востоковедных исследований осталась в прошлом. Прежде, в период 1900–1910-х гг., когда по следам

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН», проект № 10-01-00252а. Материал статьи был представлен в виде доклада на II Культурологических чтениях памяти Л. И. Мечникова).

² Ольденбург С. Ф. Европа в сумерках и пожарах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г. — Пг., 1924.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же. С. 101–102.

⁵ Там же.

русских путешественников-первопроходцев осуществлялся археологический штурм Центральной Азии, ученые разных стран объединяли свои усилия в международных исследовательских проектах, чтобы вскрыть сложнейший пласт вновь обнаруженного буддийского письменного и художественного наследия I тыс. н. э., расшифровать неведомые европейской науке типы письменности и языки, атрибутировать находки. Но в обстановке разобщенности, характерной для начала 1920-х гг., эта коллективная форма деятельности международного востоковедного сообщества ушла в прошлое. И хотя работа над международным проектом изучения «Энциклопедии буддийской канонической философии» («Абхидхармакоши») Васубандху еще теплилась, говорить о каких-либо общих организационных, финансовых, издательских перспективах для завершения уже не было оснований.

Как непреременный секретарь Академии наук С. Ф. Ольденбург в сложившихся условиях вдумчиво вел поиск новых форм организации востоковедных и, в частности, буддологических исследований. В 1926 г. во время второй своей командировки в Германию, Англию и Францию, он целенаправленно изучал вновь созданные в Западной Европе научно-исследовательские организации. Его особенно заинтересовал Венгерский институт, образованный при Берлинском университете. В этом учреждении осуществлялось комплексное исследование языков, истории и культуры финно-угорских народов, причем ствольным объектом изучения в Венгерском институте выступала именно культура. Свои наблюдения и аналитические размышления С. Ф. Ольденбург изложил в статье «Новые научные учреждения Берлина», где указал на практическую целесообразность заимствования германского опыта в аспекте создания специализированных научно-исследовательских учреждений⁶. Программе создания в СССР научно-исследовательских организаций нового типа вкпе с обоснованием проекта специализированного буддологического учреждения — Института буддийской культуры (далее — ИНБУК) была посвящена другая его статья — «Всесоюзная Академия наук». В ней Ольденбург подчеркнул целесообразность перехода в области буддологии от индивидуально планируемых исследований к коллективной работе и указал на академика Ф. И. Щербатского (1866–1942) как на авторитетного научного лидера, способного спланировать такую работу деятельности ИНБУКа. По мысли С. Ф. Ольденбурга, научно-исследовательское учреждение, предназначенное для изучения буддийской культуры во всем ее полиэтническом многообразии, должно было иметь структурные подразделения, соответствующие историко-географическим векторам распространения буддизма, — Индия, Дальний Восток (Китай и Япония), Тибет, Монголия. Такая структура позволяла соединить характерный для классического востоковедения регионально-страноведческий принцип специализации исследовательских подразделений с модернизированным — проблемно-тематическим — способом планирования и интеграции их деятельности.

Важно отметить, что такая структура и модель организации исследований базировались на принципе исторического подхода к изучению буддийского культурного наследия. Ко времени создания ИНБУКа ученые санкт-петербургской (ленинградской) буддологической школы уже хорошо представляли себе историко-культурный процесс продвижения буддизма в различные регионы Азии. Большую роль в этом сыграли добытые центральноазиатскими экспедициями 1900–1910-х гг. манускрипты.

⁶ Ольденбург С. Ф. Новые научные учреждения Берлина / Научный работник. — 1926. — № 7–8. — С. 100.

Обнаружение фрагментов канонических текстов на санскрите, скрипториев, где выполнялись переводы и воспроизводились тексты, подтверждало принципиальную значимость именно санскритского, а не палийского оригинала Буддийского канона (Трипитаки) для изучения буддийской культурной традиции Дальнего Востока, Тибета и Монголии.

Центральноазиатские находки показали, что не с палийских, а именно с санскритских оригиналов выполнялись китайские и тибетские переводы индийских произведений, вошедшие затем в региональные канонические своды — Китайскую Трипитаку и тибетобуддийский канон наряду с переводами целого ряда постканонических трактатов. Но палийская версия канона (Типитака), первоначально функционировавшая на юге Индии и в цейлонской (сингальской) традиции, сохранилась в отличие от санскритской Трипитаки, полностью. И поэтому на передний план в аспекте изучения понятийного аппарата буддийской культуры выдвигалась задача подготовки пали-санскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря. И С. Ф. Ольденбург, и Ф. И. Щербатской как организаторы буддологических исследований понимали, что в данной перспективе наиболее репрезентативным источником является восьмитомная «Абхидхармакоша» Васубандху, которая в то время была известна в двух китайских, тибетской и неполной уйгурской версиях. Именно в ней был представлен концептуальный анализ терминологического аппарата санскритской Трипитаки. Хотя санскритский оригинал памятника считался тогда утраченным, в распоряжении исследователей имелся санскритский комментарий Яшомитры (IX в.). Работа над созданием Буддийского терминологического словаря должна была объединить деятельность всех структурных подразделений ИНБУКа.

В структуре нового научно-исследовательского учреждения предполагалось также наличие специализированной библиотеки, предназначенной для обслуживания производственных нужд его сотрудников. Текущие результаты исследований планировалось публиковать в институтском печатном издании — «Ежегоднике ИНБУК», а итоговые работы — в научно-издательской серии «*Bibliotheca Buddhica*» на русском и западноевропейских языках. Координационным и экспертным органом института должен был выступать Ученый совет, членами которого могли быть не только отечественные, но и зарубежные ученые.

В 1927 г. С. Ф. Ольденбург совместно с Ф. И. Щербатским и его учеником-индианистом широкого профиля М. И. Тубянским (1888–1937) подписал Объяснительную записку об учреждении ИНБУКа⁷ в составе Академии и направил этот документ на рассмотрение в Совет народных комиссаров. Потребовалось довольно продолжительное время, чтобы получить из этой правительственной инстанции положительный ответ, — только 13 марта 1928 г. были утверждены Устав ИНБУКа⁸ и кандидатура Ф. И. Щербатского на пост директора института. Согласно Уставу, целью деятельности нового научно-исследовательского учреждения выступало «все-стороннее изучение буддийской культуры и ее форм как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, в различных странах и среди различных народностей». Эта цель конкретизировалась в десяти задачах, определявших направления исследований. В их перечне указывалось, в частности, развертывание

⁷ Приложение к Протоколу VII заседания ОИФ АН СССР от 13 апреля 1927 г. / Известия АН СССР, серия VI, т. XXI, 1927. — Л., 1928. — С. 1701–1704.

⁸ Устав ИНБУКа хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН.

экспедиционных изысканий, направленных на составление коллекций буддийских рукописей и старопечатных изданий, и в СССР, на территориях, исторически населенных буддийскими народами, и за рубежом. Планировались также работы по изданию письменных памятников, выполнение исследований и комментированных переводов источников, репрезентативных для изучения буддийской культуры народов СССР (бурят и калмыков) и сопредельных стран.

Наряду с этим в п. 2.2. Устава формулировалась задача «изучения отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развивавшихся под ее влиянием». Этот пункт представляет особый интерес в контексте характерного для Санкт-Петербургской буддологической школы исторического подхода к изучению буддийского культурного наследия. Оформившийся в Индии культурный «геном» буддизма включал в себя «10 традиционных наук»⁹: пять основных — философию постканонической Абхидхармы, грамматику, логику, медицину и технологию и пять вспомогательных — поэтику, метрику, лексикографию, искусство драмы, астрологию. В состав философии постканонической Абхидхармы входили произведения Васубандху («Абхидхармакоша», «Тримшика», «Вимшатика»), трактаты представителей школ Мадхьямика и Виджнянавада. Под «грамматикой» имелась в виду наука о языке, предполагавшая изучение языка канонических текстов (санскрита, а на Цейлоне и в странах Юго-Восточной Азии — пали) и формирования местной письменной традиции, связанной с переводом канонических и постканонических сочинений. Наука логики (санскр. *ньяя*) была не только необходимым инструментом развития понятийно-теоретического мышления последователей буддизма, но и оружием защиты Дхармы в диспутах с идейными оппонентами. Медицина как одна из пяти основных наук имела наряду с практическим значением функцию укрепления веры в силу Дхармы, поскольку в религиозной доктрине Будда выступал также покровителем и наставником врачей. «Технология» являлась теоретической областью знаний о строительстве буддийских культовых сооружений — храмов и реликвариев (ступ) и разбивке планов воздвижения монастырских комплексов, об искусстве ваяния буддийских культовых статуй и мелкой пластики, резки по камню и дереву, применявшейся в пластическом убранстве храмов и фресковой живописи. Комплекс пяти вспомогательных наук также был тесно связан с религиозно-идеологическим ядром буддизма и практическими нуждами его последователей.

Указанные «10 традиционных наук» осваивались, а затем и развивались везде, куда исторически продвигался буддизм за пределами Индии, превращаясь тем самым в мировую религию. Становление специфических социокультурных форм буддизма в Тибете, Китае, Монголии, а затем и в этнической среде бурят и калмыков сопровождалось трансплантацией буддийского культурного «генома» — его приживлением к новой этно-лингвистической почве и зарождением местной буддийской учености. С учетом этого становится понятным, что планировавшееся п. 2.2. Устава ИНБУКа «изучение отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры», позволяло раскрыть системно-смысловое единство этой полиэтнической и многоязыкой культурной традиции.

⁹ Данная проблема рассмотрена в работе современной представительницы Санкт-Петербургской буддологической школы Е. Ю. Харьковой. См.: Харькова Е. Ю. Сочинения Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993) как источник изучения истории тибетобуддийской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — СПб., 2006.

О планах и результатах деятельности сотрудников ИНБУКа можно судить на основе документации этого учреждения, которая хранится ныне в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, а также по тем работам, которые были завершены и опубликованы уже после ликвидации Института. Кроме того, некоторые неопубликованные труды, создававшиеся в соответствии с его научно-исследовательскими программами, сохранились в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН и в личном архиве академика Ф. И. Щербатского (Архив академиков РАН). Ф. И. Щербатской передал в библиотечный фонд ИНБУКа значительное количество ценнейшей западноевропейской и отечественной научной литературы, являвшейся его личной собственностью. С. Ф. Ольденбург предложил использовать в качестве читальных залов для сотрудников две комнаты в своей служебной квартире в главном здании Академии наук.

Научно-исследовательская программа института распределилась по четырем Секциям — Индии, Тибета, Монголии, Китая и Японии, каждая из которых имела собственного ученого секретаря и планово-отчетную документацию. Позиция заведующего Секцией не предусматривалась штатным расписанием, так как руководство коллективом и вопросы научной политики были предметом ведения директора учреждения — Ф. И. Щербатского.

Временно исполняющим обязанности ученого секретаря Секции Индии выступал Б. В. Семичов. Согласно отчетам ИНБУКа, им был подготовлен к печати трехязычный индекс к словарю «Махавьютпатти»¹⁰, санскритский и тибетский индексы к тексту «Абхисама-аламкара», над исследованием которого работал Е. Е. Обермиллер, и проводился сбор материалов для составления параллельного пали-санскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря.

Ученым секретарем Секции Тибета был назначен А. И. Востриков. Он готовил к публикации текст трактата Дигнаги «Хетучакра» и занимался переводом этого произведения, а также других трактатов по науке логики. В фокусе исследовательского внимания А. И. Вострикова были письменные памятники буддийской традиции — «Праманавартика» Дхармакирти с Комментарием Девендрабуддхи и для брахманистской — «Ньяявартика-татпарья-тика» и «Татвабинду» Вачаспатимишры. Согласно разработанному Ф. И. Щербатским научному плану, он должен был выявить способы адаптации буддийской науки логики в культуре Тибета, сопоставляя санскритские оригиналы с тибетскими переводами и комментариями. Привлечение брахманистских произведений — трактатов выдающегося индийского мыслителя Вачаспатимишры (IX в.) — позволяло реконструировать ход развития науки логики и теории познания в Индии, где буддийская мысль концептуально оттачивалась в полемической конфронтации с брахманизмом.

В отчетах перечисляются подготовленные А. И. Востриковым для «Ежегодника ИНБУК» пять статей: «О тибетском диалектическом методе», «О комментариях на Праманавартику»; «Обзор содержания сочинения. Праманавартика и порядок его глав»;

¹⁰ Махавьютпатти — санскритский буддийский словарь в период раннего средневековья. Впервые текст этого лексикона был подготовлен к изданию И. П. Минаевым. Эту работу продолжил выдающийся индолог-палеограф Н. Д. Мионов (1880–1936), который в 1911 г. издал Махавьютпатти в серии «Bibliotheca Buddhica» (XIII), снабдив его указателем. Данное издание послужило основой немалого количества буддологических работ, выполненных западноевропейскими и японскими учеными XX в.

«О тибетской литературе по Абхидхармакоше»; «О грамматике Панини в Тибетском Каноне». Также была указана и новая тема — «Издание китайского текста и перевода трактата Васубандху “Тарка-шаstra” с привлечением тибетских и китайских источников». Работа над ней велась А. И. Востриковым совместно с ученым секретарем Секции Китая и Японии Б. А. Васильевым. Совместно с Ф. И. Щербатским Востриков работал над «Грамматикой и хрестоматией тибетского языка». В отчетной документации значится, что этот труд был завершен и подготовлен к печати. Однако в архивах какие-либо его следы до сих пор не обнаружены.

Секция Китая и Японии представлена в отчетах тремя статьями Б. А. Васильева для «Ежегодника ИНБУК»: «О буддийском влиянии на китайскую литературу», «О китайской и японской литературе по Абхидхармакоше», «Очерк Буддийской Академии Китая». Отмечалось, что Б. А. Васильев проводит сбор материалов для «Библиографии буддийской литературы Китая и Японии» и для Буддийского терминологического словаря.

Ученым секретарем Секции Монголии состоял Е. Е. Обермиллер, который за время работы в ИНБУКе завершил перевод на английский язык произведения выдающегося тибетского мыслителя и историографа Будона Ринчендуба (XIV в.) «История буддизма в Индии и Тибете» и опубликовал эту работу в виде двухтомника в Лейдене (1931). В серии «*Bibliotheca Buddhica*» вышла в свет его работа — «Санскритско-тибетский и тибетско-санскритский индексы к сочинениям Nyayabindu и Nyayabindutika, изданным акад. Ф. И. Щербатским» (на английском языке). Наряду с другими членами ИНБУКа Е. Е. Обермиллер занимался и сбором материалов для Буддийского терминологического словаря по индийским, тибетским и монгольским источникам.

Ф. И. Щербатской, будучи директором ИНБУКа, совмещал административную работу с исследованиями по двум направлениям: выполнение перевода первой главы «Абхидхармакоши» Васубандху с тибетского языка («Анализ по классам элементов») и завершение фундаментальной монографии «Буддийская логика» (на английском языке). Работа по обоим этим направлениям была им полностью завершена уже после ликвидации ИНБУКа. Русский перевод «Анализа по классам элементов» хранится в архиве академика. Думается, что в настоящее время, когда отечественная буддология располагает русским переводом всей «Энциклопедии буддийской канонической философии», выполненным с санскритского оригинала, издание труда Ф. И. Щербатского могло бы представлять большой интерес в науковедческом аспекте.

ИНБУК просуществовал очень недолго — с 1928 по 1930 гг. Этот двухлетний период, как справедливо отмечает Б. С. Каганович, исследователь биографии С. Ф. Ольденбурга, оказался переломным для Академии наук, вступавшей в эпоху «советизации»¹¹. Политическое руководство страны предпочло сохранить Академию наук, но с условием ее превращения в учреждение, «лишенное самостоятельности и обеспечивающее потребности государства»¹². Такая трансформация в управлении наукой протекала на фоне следственных мероприятий по факту обнаружения в Рукописном отделении Библиотеки Академии наук (в составе нешифрованных фондов) конверта с оригиналами отречений от престола Николая и Михаила Романовых, а также и других документов политического характера. Компетентные органы инициировали так называемое «Академическое дело», затронувшее не только сотрудников библиотеки,

¹¹ Каганович Б. С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. — СПб., 2006. — С. 151.

¹² Там же. С. 194.

но и персонал Пушкинского дома и Археографической комиссии. И хотя С. Ф. Ольденбург не оказался в числе подследственных, он уже не мог оставаться на посту неперменного секретаря Академии наук.

30 марта 1930 г. было решено провести реорганизацию функционировавших в составе Академии востоковедных учреждений. Общим собранием Академии 4 апреля 1930 г. был утвержден проект создания Института востоковедения АН СССР на базе Азиатского музея, Коллегии востоковедов, ИНБУКа и Тюркологического кабинета. С. Ф. Ольденбург был избран его директором. Структура ИВАН имела характер регионально-страноведческого кабинетного деления. Ольденбург надеялся развернуть буддологические исследования под руководством Ф. И. Щербатского в Индо-тибетском кабинете, которым тот заведовал. Однако политико-идеологическая атмосфера в стране не располагала к изучению письменного наследия «индийских попов». Задуманный Ольденбургом коллективный проект перевода палийских джатак (нравоучительных художественных повествований, входящих в состав второго раздела канона — Винная-питаки) так и остался нереализованным. Работа велась преимущественно в индологическом направлении: сам С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков и Б. В. Семичов выполняли комментированный перевод санскритского трактата о науке политики «Артхашастра»¹³.

Необходимо подчеркнуть, что решения по вопросам научной политики в ИВАНе принимались на заседаниях дирекции — нового для академических учреждений органа, а директор лишь визировал их¹⁴. В состав дирекции входили наряду с руководителем института заместитель директора, ученый секретарь, назначавшийся внеинститутскими инстанциями, секретарь партбюро, молодежь из числа аспирантов и руководители общественных организаций института. О том, какие неблагоприятные для развития буддологии решения принимались этим коллегиальным органом, свидетельствует протокол заседания от 1 января 1932 г.: «Все работы тт. Обермиллера и Тубянского по Библиотеке Буддике, не рекомендуемые ИВ (Институтом востоковедения. — *авт.*) для широкого распространения, не передавать в печать, а в виде оттисков хранить в ИВ для научной работы»¹⁵. Именно в такой ситуации фактической внутренней политико-идеологической цензуры Санкт-Петербургская буддологическая школа продолжала существовать вплоть до 1937 г., когда и произошел ее фактический кадровый демонтаж.

Последняя буддологическая работа самого С. Ф. Ольденбурга — статья «Буддизм и массовые культы» увидела свет лишь через многие десятилетия после его кончины¹⁶. Несмотря на незавершенность и неотделанность этой работы, она исключительно важна для понимания того направления, которое развивал Ольденбург в качестве одного из основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы. В ней

¹³ Работа над комментированным переводом «Артхашастра» возобновилась в ИВАН в 1938 г. Ф. И. Щербатским и завершена В. И. Кальяновым. См.: Артхашастра, или Наука политики / Изд. подгот. В. И. Кальянов. — М.-Л., 1959.

¹⁴ О данном аспекте деятельности ИВАН в период директорства С. Ф. Ольденбурга см.: Каганович Б. С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. С. 205–207; Васильков Я. В. Академик С. Ф. Ольденбург: Последние годы (Директор Института востоковедения АН СССР) // Наука и техника. Вопросы истории и теории. — СПб., 1999. — С. 156.

¹⁵ Протокол заседания дирекции ИВАН. — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 152. Оп. 1а, Д. 247, Л. 1.

¹⁶ Ольденбург С. Ф. Буддизм и массовые культуры // Культура Индии. — С. 251–261.

ученый еще раз подчеркнул идею, которая методологически структурировала его подход к интерпретации явлений буддийской культуры: буддизм следует рассматривать в первую очередь как религию, и было бы в равной степени ошибочным сводить все его содержание только к философии или же квалифицировать буддизм в качестве какой-то особой «атеистической» религии. Эта идея Ольденбурга отнюдь не банальна и до сих пор не утратила своей теоретической новизны ввиду типологического отличия буддизма от двух других мировых религий — христианства и ислама, возникших в ином культурно-цивилизационном очаге. Буддизм, будучи мировоззренческой системой без бога и души, вплоть до настоящего времени преподносится в массовой западной и отечественной культуре и трудах ряда представителей естественных наук (например физика Ф. Капры) в качестве опережающего время интеллектуального прорыва к проблематике теории относительности, холистического мышления и постнеклассической парадигмы рациональности. Наряду с этим внеисторичным истолкованием все еще функционирует и другая тенденция, направленная на редукцию всего содержания буддизма к трансперсональному опыту.

В статье «Буддизм и массовые культы» проводится и тезис о зависимости форм буддизма от той социальной и этнокультурной среды, в которой эта религия укореняется, ассимилируя местные архаические культы. Ольденбург, внимательно следивший за развитием социогуманитарных наук в Западной Европе и лично знавший французских социальных антропологов М. Мосса и А. Мейе, последователей одного из классиков социологии религии Э. Дюркгейма, глубоко понимал важность изучения явлений буддийской культуры именно в контексте исторического превращения буддизма в мировую религию. В своей последней статье он попытался обобщить те концептуальные принципы, которыми руководствовался при анализе памятников буддийской художественной культуры¹⁷. К концу 1932 г. буддологическая тематика начала целенаправленно отодвигаться руководством ИВАН на периферию исследовательских планов. С. Ф. Ольденбург часто и подолгу болел, и было очевидно, что с его окончательным уходом от дел изучение буддийских письменных памятников как одно из направлений деятельности института может заглухнуть. Особое усердие в этом аспекте проявляли члены институтской Ячейки содействия Обществу марксистов-востоковедов. Вульгарно толкуя задачу атеистической пропаганды, они требовали прекратить буддологические исследования и уничижительно именовали санскрит «поповским» языком.

Борьба с религией нарастала и в Бурятии, все более явно принимала уродливые репрессивные формы. А между тем именно Бурятия, ее буддийские монастыри и созданный А. Доржиевым при Ацагатской школе тибетской медицины народный курорт — Ацагатский аршан — выступали для учеников Ф. И. Щербатского А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллера, Б. В. Семичова базой изучения буддийской культуры Центральной Азии. В 1932 г. в Верхнеудинске (совр. Улан-Уде) вышла в свет брошюра одного из местных борцов с религией Б. Т. Тогмитова «Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним»¹⁸, в которой Е. Е. Обермиллер был представлен

¹⁷ Последняя работа С. Ф. Ольденбурга, посвященная данной проблематике, была подготовлена им совместно с супругой. См.: Ольденбург С. Ф. и Е. Г. Гандхарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки Коллегии востоковедов. — 1930. — Т. V. — С. 145–186.

¹⁸ Тогмитов Б. Т. Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним. Верхнеудинск, 1932.

как пособник местных реакционных религиозных деятелей, рекламирующий их имена в научной печати в знак благодарности за целительские услуги. Е. Е. Обермиллер тяжело переживал по поводу этого публичного доноса. К тому времени он уже был выведен за штат ИВАН ввиду прогрессирующего хронического заболевания, но продолжал сотрудничать с институтом на договорной основе и хорошо понимал возможные последствия компрометирующей публикации для Ф. И. Щербатского, поощрявшего контакты учеников с буддийским духовенством. О том, что Е. Е. Обермиллер добывал в общении с образованными ламами информацию по вопросам буддийской терминологии не только для собственных исследований, но и по тематике работы Ф. И. Щербатского, было хорошо известно. Знали в институте и о том, что молодой ученый, страдавший смертельным недугом — наследственной синингомиелией, получал в Ацагатском аршане медицинскую помощь. Но в брошюре Тогмитова Е. Е. Обермиллер выставился безнравственным циником, лишенным научной совести. А на деле именно наука, буддологические исследования являлись смыслом жизни этого гениального молодого ученого.

Из биографической справки о Е. Е. Обермиллере, хранящейся в Рукописном фонде Музея истории Бурятии (в составе материалов Ацагатского монастыря), известно, что его путь в востоковедение складывался трудно. Сначала Обермиллер выбрал для себя совершенно иную область занятий, поступив в 1918 г. на естественное отделение физико-математического факультета Петроградского университета. Но студенческую скамью пришлось оставить из-за безденежья. Три последующие года он посвятил скучной работе счетовода, и как раз в этот период у него проявились симптомы неизлечимого наследственного заболевания. Работу пришлось оставить, и Обермиллер восстановился в 1922 г. в университете, но перешел на факультет общественных наук. Там, обучаясь по Дальневосточной секции, он и заинтересовался буддийскими письменными памятниками. Е. Е. Обермиллер обладал исключительно благоприятными задатками для изучения восточных языков — феноменальной памятью прирожденного полиглота, абсолютным музыкальным слухом и любовью к систематическому упорному труду. В этом отношении он вполне отвечал тем высоким требованиям, которые предъявлял к своим ближайшим ученикам Ф. И. Щербатской. С 1925 г., после окончания университета, Е. Е. Обермиллер внештатно сотрудничал с Издательством Академии наук. Побывать в Забайкальском ареале буддийской культуры он решился впервые на свой страх и риск: в 1926 г. за собственный счет он совершил исключительно удачное по научным результатам путешествие в Бурятию. И это было тем более удивительно, что его заболевание неумолимо прогрессировало — правая сторона тела уже плохо повиновалась ему, он волочил ногу при ходьбе, а вести экспедиционные записи был вынужден левой рукой.

С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской исключительно высоко оценили эффективность экспедиции Обермиллера, и в следующем году он снова отправился обследовать забайкальские буддийские обитатели, но теперь уже по заданию Академии наук. С 1928 г. как сотрудник ИНБУКа Е. Е. Обермиллер посещал Бурятию регулярно, и за время своей работы в этом учреждении, а затем в ИВАНе предпринял в общей сложности пять экспедиций, путешествуя по Забайкалью в летние и осенние месяцы. Еще в 1928 г. Е. Е. Обермиллер заметил нарастание конфликтности в среде ламства. В Ацагате стороннику обновления буддийских традиций бурят А. Доржиеву противостояла группа духовенства, пытавшаяся во что бы то ни стало сохранить прежний хозяйственно-экономический уклад, при котором миряне были обязаны поддерживать монастырь

материально. Но при советской власти любые формы налогообложения в пользу священства были запрещены, и ламам оставалось довольствоваться тем, что миряне давали в форме добровольных пожертвований. А. Доржиев прекрасно понимал сложившуюся ситуацию и возлагал надежду на Ацагатский аршан, который оказывал медицинскую помощь населению. По традиции пациенты приносили врачевателям дары, поддерживающие существование не только медицинской школы, но и монастыря. Говоря современным языком, обитель и монашество могли выжить в новых условиях только благодаря «хозрасчетной» деятельности врачевателей. Обермиллер надеялся помочь Ацагатскому аршану, предложив С. Ф. Ольденбургу ввести эту традиционную школу тибетской медицины в состав ИНБУКа в качестве исследовательской базы, и советовался об этом с Ф. И. Щербатским в письме от 10.08.1928. Но Академия наук уже не имела ни прежнего престижа и статуса, ни свободных средств для содержания исследовательской базы в Забайкалье.

В 1930 г. А. Доржиев был выслан из Бурятии как нежелательный элемент, поскольку пытался найти новые пути сохранения буддийской культуры. Он, будучи членом Ученого совета ИНБУКа, перебрался в Ленинград, где создал при буддийском храме в Старой деревне Тибето-монгольскую миссию. Общежитие миссии вскоре сделалось своеобразным буддийским культурным центром, где ученые-буддологи и духовенство свободно общались с бурятской молодежью, обучавшейся в вузах Северной столицы. И эти плодотворные контакты, способствовавшие познанию культурного наследия буддизма, продолжались вплоть до 1937 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артхашастра, или Наука политики / Изд. подгот. В. И. Кальянов. — М.-Л., 1959.
2. Васильков Я. В. Академик С. Ф. Ольденбург: Последние годы (Директор Института востоковедения АН СССР) // Наука и техника. Вопросы истории и теории. — СПб., 1999.
3. Каганович Б. С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. — СПб., 2006.
4. Ольденбург С. Ф. Буддизм и массовые культуры // Культура Индии.
5. Ольденбург С. Ф. Европа в сумерках и пожарницах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г. — Пг., 1924.
6. Ольденбург С. Ф. и Е. Г. Гандхарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки Коллегии востоковедов. — 1930. — Т. V.
7. Ольденбург С. Ф. Новые научные учреждения Берлина / Научный работник. — 1926. — № 7–8.
8. Приложение к Протоколу VII заседания ОИФ АН СССР от 13 апреля 1927 г. / Известия АН СССР, серия VI, т. XXI, 1927. — Л., 1928.
9. Тогмитов Б. Т. Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним. — Верхнеудинск, 1932.
10. Харькова Е. Ю. Сочинения Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993) как источник изучения истории тибетобуддийской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — СПб., 2006.

С. С. Фильчиков

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТАНЦА СОЛНЦА У ИНДЕЙЦЕВ ВЕЛИКИХ РАВНИН В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ (XIX–XX ВВ.)

Воспринимая любую религию с европейской и христианской точки зрения, мы часто — вольно или невольно — видоизменяем религию, не имеющую институтов, доктрин и священных текстов, представляя ее основанной на всем нам понятной западноевропейской концепции религиозности. Это связано с тем, что христианское (европейское) мировоззрение традиционно ставит на первое место веру, и вопрос о религиозной принадлежности звучит так: во что человек верит? Однако в большинстве религий мира гораздо большее внимание уделяется поведению, а не вере, так как только поведение можно четко отследить.

Кроме того, в современном мире мы видим, как происходит столкновение мировых религий и множества местных верований, существующих у народов, которые до сих пор в чем-то находятся на первобытном уровне социального развития. Что же происходит с этими местными верованиями после их контакта с мировыми религиями?

Поэтому рассмотрим трансформацию (изменение) одного из религиозных верований индейцев прерий в Северной Америке, а именно Танца Солнца, на протяжении XVIII, XIX и XX вв. под влиянием христианства как одной из мировых религий, наиболее сильно распространенной в США.

Культ Солнца среди индейцев Великих Равнин нашел свое наивысшее выражение в церемонии под названием Танец Солнца. Танец Солнца — самый знаменитый и зрелищный из ритуалов индейцев прерий. «*Wiwanyang Wachipi* (танец глядящего на солнце) — один из величайших наших обрядов...», — пишет Джозеф Браун со слов Черного Лося¹. Однако этот ритуал еще довольно молод и берет свое начало не ранее 1713 г., когда есть первые сведения о проведении этого ритуала у Сиу². Его проведение требует большого собрания народа, что было невозможно, когда небольшие группы охотников медленно передвигались и не могли в достаточном количестве добыть мяса бизонов. Ситуация изменилась с появлением лошадей, и к началу XIX в. большое количество племен сменило оседлый образ жизни

¹ Черный Лось. Священная трубка. — М., 1994. — С. 150–155.

² Steinmetz P. B. Pipe, Bible and Peyote Among the Oglala Lakota. — Stockholm, 1980. — P. 17.

на кочевой. Танец Солнца был единственным религиозным ритуалом, на который собиралось все племя³.

Танец Солнца являлся синкретическим — здесь происходило смешение двух культов: солнца и бизона. Ю. П. Аверкиева пишет, что в Танце Солнца «сливались почитание солнца и бизона. Яркий пример этого дают Тетоны, по представлениям которых бизоны — это “люди солнца”, хозяин бизонов — это и друг солнца и нечто общее с солнцем...»⁴.

Проведение Танца Солнца попадало на июнь или июль месяц, приурочиваясь чаще всего ко дню летнего солнцестояния, но он всегда проводился в дни полнолуния⁵. Им завершался сезон летней охоты на бизонов. Поэтому в известной мере это был праздник благодарения. Продолжался танец 3–4 дня в зависимости от возможностей устроителей, но к этому еще добавлялось столько же дней на подготовку. Общее время, затрачиваемое на церемонию, составляло 7–8 дней⁶.

На период проведения Танца Солнца запрещались все военные действия. Общее мнение о том, что Танец Солнца был только способом, которым воин мог себя прославить среди соплеменников, ошибочно. Для индейцев Танец Солнца был высшим проявлением таинства религиозной жизни. Он был нужен для того, чтобы обеспечить здоровье и благосостояние всех людей (а не только участников ритуала), а также, как пишет Дж. Мур, получить благословение Вакан Танки⁷. Опять же отметим, что в некоторой степени это был праздник благодарения.

Мысль о том, что самоистязание в ходе Танца Солнца существует для принесения себя в жертву, — это сильно христианизированная оценка ритуала (как процесса самобичевания). Дж. Хайуотер пишет: «Более вероятно, как учат Кроу, что принесение своего тела в жертву было нацелено на смягчение сердца божеств и оказание сочувствующей помощи человечеству, или, как учат Черноногие, суровые испытания в ходе церемонии имели целью доказать не храбрость человека и его способность переносить боль, а скорее его большую духовность через его способность не чувствовать и переносить боль. Это отличие кардинальное. Следует помнить, что у христиан и евреев стремятся не показывать чрезмерные эмоции, в то время как индейцы пытаются не чувствовать, оставляя в стороне демонстрацию, сильные эмоции»⁸.

Общими элементами в Танце Солнца для всех племен индейцев на Великих Равнинах, как пишет Ю. П. Аверкиева, было «возведение храмового сооружения, установление в нем священного столба — “столба солнца”, сооружение в нем алтаря, наличие узла со священными предметами почитания, самоистязания и пляски “смотрения на солнце”»⁹. Для проведения ритуала в центре стойбища возводилось круглое легкое сооружение из тонких жердей, соединявшихся в верхней части ремнями из бизоньей кожи и ветками. В центре этого сооружения устанавливалось «дерево солнца», или «дерево жизни», на вершине которого укреплялся пучок веток, символизировавший

³ Ewers J. C. Teton-Dakota. Ethnology and History. — Berkeley, 1938. — P. 78.

⁴ Аверкиева Ю. П. Индейское кочевое общество XVIII–XIX вв. — М., 1970. — С. 150.

⁵ Хилл Дж. Танец солнца Сиу [Электр. текст. дан.].

⁶ Dorsey G. A. The Arapaho Sun Dance. The ceremony of the offerings lodge. — Chicago, 1903. — P. 33–35.

⁷ Moore J. H. The Cheyenne. — Oxford, 1987. — P. 221.

⁸ Хайуотер Дж. Ритуал ветра [Электр. текст. дан.].

⁹ Аверкиева Ю. П. Индейское кочевое общество XVIII–XIX вв. — М., 1970. — С. 151.

гнездо Гром-птицы. Вершина этого столба была раздвоена, что символизировало «двойственность человеческого бытия»¹⁰. Недалеко от столба устраивался алтарь с черепом бизона и священным узлом. При проведении Танца Солнца индейцы наряжались в свои лучшие одежды и украшения, богато украшали коней. Воины ехали с оружием в руках. Это был настоящий парад. По ночам горели сотни костров. Повсюду раздавались песни, смех и бой барабанов.

Объяснить назначение Танца Солнца пытались разные ученые. Дж. Мур пишет, что целью церемонии было обновление земли на следующий год¹¹. Ю. П. Аверкиева ссылается на Лоуи и Ховарда: «Р. Лоуи, например, интерпретировал пляску солнца кроу как молитву о мести за погибшего в бою сородича. Однако более близко к пониманию сущности этого празднества подошел, на наш взгляд, Дж. Ховард, писавший, что цель праздника — молитва о дожде, необходимом для роста посевов и травы для бизонов и коней. Устройство символического гнезда Гром-птицы выражало, по его мнению, стремление удержать ее как дающее дождь божество на территории племени...»¹². Но, в то же время, развитие войны не могло не сказаться на проведении этого главного ритуала в жизни индейцев Великих Равнин (гнездо Гром-птицы может на это указывать). Далее Аверкиева пишет, что «...наряду с общими целями праздника, такими, как моления о дожде, об удачной охоте на бизонов, как праздника благодарения, люди обращались к солнцу с личными просьбами...»¹³. Для большинства племен Танец Солнца служил поводом для обмена подарками, для проявления щедрости богатых людей к беднякам.

Если в середине XIX в. европейцы лишь заключали договоры с индейцами Великих Равнин и делали попытки обращения их в христианство, направляя к ним баптистских и пресвитерианских миссионеров (можно просмотреть описание Исааком МакКоем попытки миссионерской деятельности среди Пауни)¹⁴, то уже к концу XIX в. политика европейцев сменилась. Армии США и Канадской федеральной и провинциальной полиции было разрешено проводить желания миссионеров в жизнь посредством силы¹⁵. Правительство США запрещало проведение религиозных церемоний под предлогом того, что они приводят к материальному обнищанию самих индейцев и распространению среди них лени, безделья и распущенности¹⁶.

Сама мысль о том, что Танец Солнца являлся обычной практикой для самоистязаний, послужила основой для гонения и запрещения на проведение этого ритуала среди индейцев со стороны правительства США. Эта практика самоистязаний была запрещена у индейцев правительством США в 1904 г. (но уже с 1883 г. участие в нем считалось преступлением), и запрет на проведение Танца Солнца продолжался

¹⁰ Овузу Х. Символы индейцев Северной Америки. — СПб., 2006. — С. 159.

¹¹ Moore J. H. The Cheyenne. — Oxford, 1987. — P. 228.

¹² Аверкиева Ю. П. Индейское кочевое общество XVIII–XIX вв. — М., 1970. — С. 154.

¹³ Там же.

¹⁴ McCoy I. History of Baptist Indian missions: embracing remarks on the former and present condition of the aboriginal tribes; their settlement within the Indian territory, and their future prospects. — New York, 1840. — P. 562.

¹⁵ Пайпер Дж. Подношение дыма: священная трубка и религия коренных американцев [Электр. текст. дан.].

¹⁶ Embry C. B. America's concentration camps: The Facts about Our Indian reservations Today. — New York, 1956. — P. 38.

до 1935 г.¹⁷ Но важно понимать, что для самих индейцев испытание во время Танца Солнца не было ни самоистязанием, ни тем более пыткой.

В ритуальном отношении Танец Солнца был сложен, и племена индейцев не могли проводить его стабильно год за годом. С приходом белых людей и установления власти США (Канады), а также с уменьшением численности индейцев и размещения их по резервациям, Танец Солнца стал проводиться реже¹⁸, раз в 5–7 лет, о чем и замечает Н. Кириллов¹⁹. Был период, когда ритуал вообще не исполнялся.

Из-за опасений, что Танец Солнца правительство США может никогда не разрешить в будущем, индейцы постарались сделать все, чтобы превратить его в более приемлемую форму для европейцев. Сейчас многие символы несут в себе христианские принципы. Центральный шест, стоявший в святилище Танца Солнца посередине ранее был символом Гром-птицы, теперь же — символом Великого Бога и Христа Иисуса. Двенадцать жердей по окружности ранее были символом хвостовых перьев Гром-птицы, теперь же обозначают Апостолов. Раздвоенность центрального шеста указывает теперь на две дороги (хорошую и плохую), одну из которых человек должен выбрать²⁰. Голова бизона теперь является напоминанием Ветхого Завета, а гнездо Гром-птицы на центральном шесте — Нового Завета.

Среди Шошонов, как пишет А. Гулкрantz, Танец Солнца сейчас исполняется практически ежегодно, правда, «...его прежняя военная направленность сменилась акцентом на исцеление людей, ритуал превратился в церемонию излечения...»²¹. Исполняется Танец Солнца сейчас обычно в июле, а иногда в августе. Для публики Танец Солнца был открыт после 1936 г., но уже с 1929 г. Танец Солнца был разрешен правительством США для самих индейцев (правда, неофициально и не для прессы и публики).

Сейчас это строго религиозная церемония: нет платы за вход, запрещена фото- и видеосъемка, а также употребление спиртных напитков. Танец Солнца перестал быть племенным обрядом, он стал паниндейским, и участие в нем могут принимать не только индейцы из разных племен, но даже люди других рас, которых туда допустили²².

Рассмотрев Танец Солнца индейцев Великих Равнин Северной Америки до и после контактов с европейцами, мы можем сделать несколько выводов:

1. Традиционные верования индейцев Великих Равнин либо исчезают совсем, либо приобретают христианскую символику.
2. Под давлением европейской культуры и христианства среди индейцев Великих Равнин ритуалы их религиозной жизни изменяются и становятся религиозно-культурными мероприятиями.
3. Но все эти изменения с Танцем Солнца приводят к возникновению паниндейской культуры и паниндейской религиозности — верований и культов, которые существуют среди всех индейских племен (а не только индейцев Великих Равнин).

¹⁷ Thomas R. M. Manitou and God: North-American Indian religions and Christian culture. — Westport, 2007. — P. 205.

¹⁸ Логинов А. В. Коренные американцы и капиталистическая экспансия США в XIX веке: история Индейской территории. — М., 1994. — С. 135.

¹⁹ Кирилов Н. Танец Солнца у северо-американских инородцев. — Иркутск, 1908. — С. 2.

²⁰ Тренхолм В., Карли М. Шошоны. Сторожевые Скалистых гор. — М., 1997. — С. 342.

²¹ Гулкрantz А. Танец солнца Шошонов [Электр. текст. дан.].

²² Steinmetz P. B. Pipe, Bible and Peyote Among the Oglala Lakota. — Stockholm, 1980. — P. 35.

Исходя из всего вышесказанного можно подвести итог: *христианская религия, как более крупная, а особенно, как располагающая чрезвычайно развитой традицией в вопросах богословия, очень сильно влияет на развитие местных традиционных культов и верований народов (в данном случае это Танец Солнца у индейцев североамериканских прерий), в чем-то стоящих еще на архаической ступени развития, приводя к их трансформации.* В первую очередь это касается именно индейцев Великих Равнин, как тех этносов, которые в современных условиях пытаются как-то сохранить свои традиционные верования, по возможности минимизировав их конфликт с современным западным (цивилизованным) сознанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверкиева Ю. П. Индейское кочевое общество XVIII–XIX вв. / Ю. П. Аверкиева. — М.: Наука, 1970.
2. Гулкрantz Акке. Танец солнца Шошонов [Электронный ресурс] / А. Гулкрantz — Электрон. текстовые дан. — Режим доступа: URL: <http://crow-indians.narod.ru/sundance/shoshoni.html>; 18 января 2008 г.
3. Кирилов Н. Танец Солнца у северо-американских инородцев / Н. Кирилов. — Иркутск, 1908.
4. Логинов А. В. Коренные американцы и капиталистическая экспансия США в XIX веке: история Индейской территории / А. В. Логинов. — М.: изд. Московского университета, 1994.
5. Овузу Х. Символы индейцев Северной Америки / Х. Овузу. — СПб.: Диля, 2006.
6. Пайпер, Джордан. Подношение дыма: священная трубка и религия коренных американцев [Электронный ресурс] / Дж. Пайпер — Электрон. текстовые дан. — Режим доступа: URL: <http://lakota-indians.narod.ru/Library/Library.html>; 17 марта 2009 г.
7. Тренхолм В., Карли М. Шошоны. Сторожевые Скалистых гор / В. Тренхолм, М. Карли. — М.: Зеленоградский обыватель, 1997. (Индейцы Северной Америки.)
8. Хайуотер, Джемейк. Ритуал ветра: церемонии, музыка и танцы североамериканских индейцев [Электронный ресурс] / Дж. Хайуотер — Электрон. текстовые дан. — Режим доступа: <http://www.lakota-oyate.narod.ru/religion.html>; 12 декабря 2006 г.
9. Хилл, Джордж Уильям. Танец солнца Сиу [Электронный ресурс] / Дж. У. Хилл — Электрон. текстовые дан. — Режим доступа: URL: http://www.lakota-indians.narod.ru/Sun_Dance_Hill.html; 19 февраля 2009 г.
10. Черный Лось. Священная трубка / Черный Лось. — М.: Кинокомпания SRS, 1994.
11. Dorsey G. A. The Arapaho Sun Dance. The ceremony of the offerings lodge / G. A. Dorsey // Vol. IV. — Chicago, Field Columbian Museum, 1903.
12. Embry C. B. America's concentration camps: The Facts about Our Indian reservations Today / C. B. Embry. — New York, David McKay Comp., 1956.
13. Ewers J. C. Teton-Dakota. Ethnology and History / J. C. Ewers. — Berkeley, Western museum laboratories, 1938.
14. McCoy I. History of Baptist Indian missions: embracing remarks on the former and present condition of the aboriginal tribes; their settlement within the Indian territory, and their future prospects / I. McCoy. — New York, 1840.
15. Moore J. H. The Cheyenne / J. H. Moore. — Oxford, Blackwell Publ., 1987.
16. Steinmetz P. B. Pipe, Bible and Peyote Among the Oglala Lakota / P. B. Steinmetz // Vol. XIX. — Stockholm, Acta universitatis stockholmiensis, 1980.
17. Thomas R. M. Manitou and God: North-American Indian religions and Christian culture / R. M. Thomas. — Westport, Praeger Publ., 2007.

Т. Ф. Фадеева

ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ЗНАНИЯ В РЕЛИГИЯХ МИРА: ПОИСК УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЧЕРТ

На всем протяжении истории существует преемственность поколений и преемственность знаний. Данное положение наглядно демонстрирует в своей работе В. Шмаков, отмечая, что «на пути веков, среди хаоса племен и народов, культов и верований, внешних форм и окрасок, сохранялась преемственная связь, начиная с древнейших иерофантов Египта, переходя последовательно через неоплатоников, гностиков и философию арабов, тамплиеров, розенкрейцеров... Филалета... Николая Фламме... и заканчивая современными новейшими мистическими течениями йогизма и теософии»¹. Это высказывание показывает невозможность сохранения подлинной истории цивилизации без многовекового накопления и дальнейшей передачи знаний, как в устных, так и в письменных сакральных источниках. Однако необходимо отметить, что в зависимости от степени дальнейшей профанации знания, происходившей в повседневной жизни людей, в сакральные традиции постоянно привносился разнообразный спектр обыденности. Изучая историю с философско-культурологических позиций, можно наблюдать за тем, как различные культурные традиции несут в себе нечто объединяющее их в единое целое. Несмотря на различия, сформировавшиеся за многие века культурного развития человечества, существуют знания, сохранившиеся в качестве неотъемлемой части мировой культуры.

Одним из важных показателей мыслительного процесса является заложенный в природу человеческого ума особый интерес ко всему загадочному и таинственному. Можно сказать, что данный интерес с древних времен служил людям стимулом к поиску всеобщего синтетического языка, способного продемонстрировать многообразие и глубину Мира. В целом подобного рода устремления привели к открытию образов и символов, выражающих все сложные аспекты реальности. Принято различать три рода символизма: во-первых, цвет; во-вторых, геометрические фигуры и картины; в-третьих, числа². Эти три аспекта в понимании символического или тайного языка

¹ Шмаков В. Священная книга Тота. Великие арканы Таро. — Киев, 1993 (репринт издания М., 1916).

² Энциклопедия оккультизма. — Т. 1. — М.: AVTRS, 1992. — С. 17.

в совокупности являются ключом, позволяющим постигать скрывающуюся за символами мудрость и многогранные тайны мироустройства. В связи с этим можно отметить, что «все Эзотерические общества пользовались эмблемами и символами, например — Общество Пифагора, Элевзинское, Герметическое Братство в Египте... Многие из этих эмблем не должны быть раскрываемы всем и каждому, и совсем ничтожная разница в эмблеме или символе может очень изменить их значение...»³. В целом, рассматривая символизм как таковой, можно увидеть, что сами символы являются некой структурой, вскрывающей многовековую глубину бессознательной связи людей (микрокосмоса) со вселенной (макрокосмосом). Помимо этого символы могут раскрывать не только подлинный смысл того или иного объекта, но и указывать на полноту его силы действия в тех или иных обстоятельствах. Символический язык, обычно употреблялся для духовного посвящения или гадания, но использовался также в качестве шифра и для разрешения людьми своих повседневных проблем.

В качестве одной из иллюстраций трехчастной символической структуры можно рассмотреть деление социального общества в древней и античной культуре⁴. Разбирая в качестве частного примера историю Древней Греции, можно отметить, что в литературных памятниках отражено существование трехчастного деления сословий. Так, например, у Плутарха встречается замечание, что «царей египтяне выбирали из жрецов или воинов, причем военное сословие имело влияние и почести благодаря мужеству, а жрецы — благодаря мудрости»⁵. В своем историческом развитии египтяне гордились тем, что имели предания, уходящие в самую отдаленную глубь веков. Необходимо отметить такое немаловажное замечание, что, как считали в древнем мире, египтяне были не только самым древним народом, но также являлись сосредоточением цивилизации и умственной деятельности. Другим примером является фрагмент платоновского диалога «Тимей». В частности в нем приводится разговор Солона со жрецом о социальном делении общества: «Законы твоих предков ты можешь представить себе по здешним: ты найдешь ныне в Египте множество установлений, принятых в те времена у вас, и, прежде всего, сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что более не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев...»⁶. Можно безусловно проследить, что в этом источнике наглядно раскрывается существовавший комплекс традиционного структурного деления общества и социального положения человека.

По замечаниям историков, такие видные деятели своего времени, как законодатели Ликург, Солон; философы Фалес, Платон, Демокрит; математик Архимед, учились у жрецов Египта. В настоящий момент можно отметить данные античных источников: «...Платон посетил Вавилон, изучая астрономию, и Ассирию, где приобщился великой мудрости магов»⁷, в частности «...после кончины Сократа... вместе с некоторыми другими сократиками перебрался в Мегары к Евклиду; потом поехал в Кирену к математику Феодору; оттуда — в Италию, к пифагорейцам Филолаю

³ Блаватская Е. П. Тайная доктрина. — М., 1993. — Т. 1. — Кн. 2 — С. 337.

⁴ Можно добавить, что в Средневековой Европе к первому сословию относилось духовенство, ко второму — дворянство, к третьему — весь народ.

⁵ Плутарх. Об Исиде и Осирисе. — Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. — С. 11.

⁶ Платон. Тимей. 24 с-б.

⁷ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М.: Молодая гвардия, 1993. — С. 35.

и Евриту; оттуда — в Египет к вещателям...»⁸. Основываясь на этом, можно сказать, что древние посвященные, такие как Платон, Пифагор и др., были участниками мистерий и получили доступ к тайному учению, преподававшемуся в храмах и полученного из единого сакрального источника. Особое значение имеет тот момент, что в своих практиках египетские жрецы использовали знания о многотысячелетнем существовании Земли, но начало истории египетской цивилизации они скрывали под покровом таинственного мрака. Одним из знаменательных памятников целостности системы накопленного знания является приведенный Платоном непосредственный диалог Солона с жрецом: «И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет: “Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!” “Почему ты так говоришь?” — спросил Солон. “Все вы юны умом, — ответил тот, — ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени”»⁹.

По сообщениям историков Геродота и Диодора, жрецы являлись хранителями обширных летописей о народах Египта. Так около 250 г. до н. э. на основании этих документов храмовый летописец Манифон из Гелиополиса составил историю Египта на греческом языке. Сохранившиеся отрывки этого труда были собраны иудейским историком Иосифом Флавием. В этом труде отмечалось, что Египтом в самом начале управляли боги (бог Тот считался «владыкой чужих стран»), а затем второстепенные небесные силы и полубоги, и завершили данную цепочку власти и престолонаследия — фараоны. В социально-политическом устройстве Египетской цивилизации жрецы были сосредоточием (центром) всей общественной жизни. Наблюдая звездное небо и имея летописные записи, жрецы имели возможность заниматься астрологией. Серьезность их астрономических знаний подтверждается тем, что ими была установлена продолжительность года в 360 дней, а затем в 365. Более того, необходимо отметить глубокие химические и анатомические познания жрецов древнего Египта, лежавшие в основании такого традиционного искусства, доведенного до совершенства, как бальзамирование. Здесь же необходимо отметить почти аналогичную традицию бальзамирования высокопоставленных монахов и в тибетской культуре. Бальзамирование в Тибете напоминает некоторые из манипуляций, совершавшихся при мумификации в Египте¹⁰. Вышеприведенный факт имеет большое значение при решении вопроса о существовании единого источника сакрального знания. Среди достижений в традиции бальзамирования важную роль играет передача жреческим сословием знаний. Эту сакральную практику надо рассматривать не саму по себе, а с точки зрения перехода человека от жизни к смерти и от смерти к новой одухотворенной жизни в преображенном образе. Познание традиционно понималось как процесс перехода от незнания к знанию, от менее полного знания к более полному, как движение через относительные истины и заблуждения к истине абсолютной, объективной.

В настоящий момент необходимо обратить внимание на четыре первоэлемента: огонь, воздух, воду, землю, отождествляющиеся не просто со стихиями, а представляющие состояния единой космической субстанции (Макрокосмос). Человека (Микрокосмос) в этой системе можно рассмотреть как комбинацию четырех уровней:

⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1979. — С. 151.

⁹ Платон. Тимей. 22 b.

¹⁰ Рак И. В. Египетская мифология. — СПб., 2000. — С. 349–351.

растительно-минерального, животного, человеческого и духовного. Эти уровни точно соответствуют четырем природным элементам — земле, воде, воздуху и огню. Исходя из этого, можно сказать, что человеческая природа двояка: она может рассматриваться как с физической, так и с духовной точки зрения. Платон показывает: «Должно признать, что из всего сущего стяжать ум подобает лишь душе, но душа невидима, в то время как огонь, вода, земля и воздух — это видимые тела»¹¹. Приведенное положение особенно интересно, если сопоставить его с другим, согласно которому «Боги в “Тимии” Платона созданы из огня. В античности существовала традиция, объединяющая их с эфиром, т. е. тончайшей огненной материей»¹².

Любой миф необходимо истолковывать, сообразуясь с различными уровнями понимания текста, поскольку именно в многоплановости истолкования он черпает свою целостность.

В свете заявленной темы представляет интерес замечание Платона об антропологической структуре человека, сформированной богами. В частности, в «Тимее» говорится: «Затем они же прорубили в самом нашем теле протоки, как прорубают в саду водосточные каналы, дабы оно орошалось притоком влаги. Прежде всего, они провели два скрытых потока между кожей и сросшейся с нею плотью — две спинные жилы, соответствующие делению тела на правую и левую стороны: эти жилы они направили вниз по обе стороны от позвоночного столба...»¹³ Данное строение, описанное Платоном, напоминает по своей структуре Кадуций. Более того, необходимо отметить, что «позвоночник в Индии¹⁴ называют Брахманданда, или жезл Брахмы... он послужил образцом для создания жезла Меркурия, две змеи которого символизируют Кадуций, или Змеиный огонь, готовый подняться по трем каналам, а крылья означают данную этим Огнем силу сознания...»¹⁵. Ярким примером проникновения одной культуры в другую, а также принятия ее символизма, может служить Кадуций — символ Великого Делания. Золотой жезл является атрибутом и эмблемой древнегреческого бога Гермеса, а позднее также стал принадлежностью римского бога Меркурия. В средневековой Европе Кадуций стал неотъемлемым символом «герметического искусства».

Древние виртуозно умели заключать в одно и то же слово много смыслов. Символ Змия можем встретить в двух противоположных значениях: и как символ добра, и как зла. Бинарное понимание смысла Змия было свойственно ряду мистических школ. Изображение двух переплетенных Змиев можно рассматривать как взаимное проникновение миров: материального и духовного. Центральное вертикальное древко Кадуция в таком случае можно попытаться соотнести с душой алхимика, производящего трансмутацию и являющимся скрепляющим элементом в создании новых форм. Подобность и симметричное расположение Змиев позволяет предполагать в этом символе выражение в свернутом виде закона аналогии. «То, что находится внизу, со-

¹¹ Платон. Тимей. 46 d.

¹² Платон. Т. 3. — С. 615.

¹³ Платон. Тимей. 77 c, d. С. 484.

¹⁴ Тибетская медицина говорит о эфирном теле человека «...его тонких центрах (чакрах) и тонких каналах (надях)». (Энциклопедия мистических терминов. — М.: Локид-Миф, 1998. — С. 344.) Также необходимо отметить, что в йоге и тантре к основным надям относят Сушумну, Иду и Пингалу. Данная система безусловно перекликается с диалогом Платона, т. к. «Ида... проходит слева вдоль позвоночника... Пингала... проходит справа вдоль позвоночника...» (Энциклопедия мистических терминов. — М.: Локид-Миф, 1998. — С. 344.)

¹⁵ Ледбитер Чарльз. Чакры / Пер. с англ. — Киев: Бронт, М.: Алетейф, 1997. — С. 151.

ответствует тому, что пребывает вверху, и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи»¹⁶. Кадуций служит существенным дополнением в атрибутике Гермеса или Меркурия, но они так же, в свою очередь, являются воплощением обмена, передачи и перехода из одного состояния в другое. Эти боги олицетворяют собой производительную силу природы, являясь посредниками между природой и человеком. В алхимической теории средневековой Европы Меркурий в Великом Делании представлен как мистическое вещество, обладающее текучей природой и выступающее одним из элементов необходимых для синтеза ребиса и Философского камня. При обращении к древнеримской мифологии видно, что из всех богов Олимпа Меркурий является самым неутомимым деятелем. Лингвистически истолкование имени Гермеса является производным от греческого «герма» — груды камней или каменный столб, которым отмечались в древности места погребений. Также гермы были путеводными знаками.

В сакрально-мифологической традиции считается, что Кадуций обладает способностью усыплять и пробуждать. Аналогичное действие происходит и при процессе трансмутации, когда не благородное вещество «усыпляется» в своем настоящем существовании и «пробуждается» к новому более совершенному существованию, становясь качественно совершенно другой материей¹⁷. Обращает на себя внимание в этом процессе тот факт, что Жизнь и Смерть — это две стороны одного явления, два проявления единой Жизни и получившие фиксацию в письменном виде. Существование двух миров органически вплеталось в контекст повседневной жизни древних. Эти два мира в их представлениях сосуществовали рядом, органично переходя один в другой. Понятие бессмертия души и ее возрождения — это краеугольный камень мировоззрения древних египтян, как и многих других древних культур. Одним из важных факторов в формировании сознания в древнем Египте было изучение человеком при жизни сакральных методов перехода в «иноебытие» по «Книге мертвых». Ее изучение давало значительное облегчение прохождения этапов посмертного странствия души. Такое осознание Знания происходило в результате изучения имен стражей, охранявших врата, разделяющие миры, и всех магических заклинаний, способствующих преодолению возникающих трудностей. Надо полагать, что подобные знания, полученные от египетских жрецов, легли в основу платоновского «Пира» о странствиях души Эра в загробном мире.

Принято считать, что наряду с философскими откровениями Пифагор узнал космогоническую теорию чисел от египетских иерофантов. В частности, он учил, что вся Вселенная представляет обширную систему математически правильных комбинаций. В последующее время данные идеи были восприняты Платоном. Следуя за Пифагором, в диалоге «Тимей», он говорил о том, что божество можно представить геометрически, а при рассмотрении тела космоса опирался на пифагорейскую числовую символику (35b-c; 36b): «Священные числа вселенной в своих эзотерических комбинациях разрешают... великую проблему и объясняют теорию излучений и циклы эманаций»¹⁸. В свою очередь, Аристотель, разбирая вопрос о познании сути вещей в «Метафизике»,

¹⁶ Гермес Трисмигист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. с древнегреч., лат., фр., нем., англ. К Богущкого. — М.: Алетея, Киев: Ирис, 1998. — С. 314.

¹⁷ Также необходимо отметить, что Кадуций служил символом медицины, впоследствии уступившим место современной эмблеме.

¹⁸ Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. — М., 1992. — Т. 1. — С. 6.

отмечал: «...пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего сущего»¹⁹.

В целом вся теоретическая сторона верований, обрядов, а также передача сакральных знаний была возложена на самое закрытое из всех сословий — жреческое. Так, в различные периоды истории в различных культурах они занимали одну из главенствующих ступеней на иерархической лестнице и являлись хранителями знания предков. В свою очередь, они играли роль посредников между богами и людьми, небом и землей и несли ответственность не только за сохранение и передачу знания, но и за религиозное благополучие общества, за правильное отправление ритуальной практики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. — М., 1975. — Т. 1.
2. Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. — Т. 1. — М., 1992.
3. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. — М., 1993. — Т. 1. — Кн. 2.
4. Гермес Трисмигист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. с древнегреч., лат., фр., нем., англ. К. Богуцкого. — М.; К., 1998.
5. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. — М., 1979.
6. Ледбитер Чарльз. Чакры / Пер. с англ. — К.; М., 1997.
7. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М., 1993.
8. Платон. В 4-х т. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М., 1994.
9. Плутарх. Об Исиде и Осирисе / Пер. с древнегреческого. — К., 1996.
10. Рак И. В. Египетская мифология. — СПб., 2000.
11. Шмаков В. Священная книга Тота. Великие арканы Таро. — Киев, 1993 (репринт издания М., 1916).
12. Энциклопедия мистических терминов. — М., 1998.
13. Энциклопедия оккультизма. — Т. 1. — М., 1992.

¹⁹ Аристотель. — М., 1975. — Т. 1. — С. 75 [985в25].

М. Б. Чиж

КАЛЕНДАРНАЯ И АСТРОНОМО-АСТРОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИИ КАК ФОРМЫ ОСМЫСЛЕНИЯ СУДЬБЫ

Судьба в древности представлялась людям как нечто неумолимое, властное и трудно познаваемое. Ее знали под разными именами — Норны, Мойры, Девы судьбы, Гбаду и др., а также в разных образах — богинь, дев или неких сил и т. д. Власть судьбы является всеобъемлющей и абсолютной, так как, согласно архаическим представлениям, судьба стоит и над людьми и, за некоторыми исключениями, над богами. Одним из главных аспектов реализации этой власти является власть над временем, что находит отражение в самих образах судьбы. Так, античная модель понимания времени как цикличного¹, связанного с циклами планет, соотносится с женскими образами богини или богинь судьбы, вынужденных что-то вертеть (веретено, шар или колесо). Обычно греки выделяли трех богинь судьбы, символизирующих, соответственно, прошлое, настоящее и будущее. Наблюдая всеобщую ритмизацию изображений растений и животных уже в неолите, многие исследователи² полагают, что сакрализация природных, в частности космических, ритмов и осознание необходимости согласовываться с ними послужила истоком для формирования идеи судьбы, выраженной через календарную и вышедшую из нее астрономо-астрологическую традиции. Кроме того, можно констатировать ту или иную измеримость судьбы — доли как чего-то материального, а значит, и ее символично-числовую познаваемость. Реализация власти богинь судьбы в мифопоэтической традиции происходит через прядение (веретено богинь-Прях), взвешивание (символика весов), пересчитывание (счет Шай), движения звезд (космические ритмы планет), письмо (таблички судьбы, книга мертвых)³. Согласно исследованиям А. Н. Афанасьева, представления древних славян о судьбе связаны с образами облачных дев, отождествляемых с планетами

¹ «Космизм согласуется с космическим восприятием времени, выраженным в идее “вечного возврата”, повторения всего, что уже однажды имело место и с другой стороны, Вселенная периодически освобождается от накопившейся “порчи”-времени, и оказывается только на пороге времени» // Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. — М.: Мысль, 1987. — С. 21.

² А. Дорнер, В. Дитрих, В. В. Емельянов, В. П. Горан Б. Ван-дер-Варден и др.

³ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск, 1990. — С. 16–70.

и являющихся дочерьми бога грома и молнии, что соотнобразует с видимыми связями неба и земли в природных явлениях дождя, грозы и молнии⁴. Таким образом, богини судьбы «знают» меру (число) в космических масштабах, наделяя «историческое время космическим смыслом»⁵.

Как происходило взаимное настраивание общества на природу, космос и формирование календарей, можно только предполагать. Наиболее вероятны два сценария подобной синхронизации: или через перенесение общественного порядка на мироздание и затем обратно, так что «натурфилософия во многих случаях оперировала понятиями, по происхождению социоморфными»⁶, или через считывание природных ритмов и создание народного календаря, закрепленного в механизме примет⁷. Ясно только, что в итоге «концепт космоса выполнял свою эвристическую функцию не только применительно к миру природы, но и при попытке осмыслить мир исторический. Атрибуты космоса, такие, как неизменность, регулярность, предсказуемость, выступили в качестве отправных измерений при рассмотрении прошлого и настоящего в судьбах человеческих общностей»⁸. Календари⁹ представляли собой многоуровневые циклические системы, свидетельствующие об элементах «общего восприятия психикой древних людей некоторых объективных, происходящих в пределах видимости космических событий»¹⁰. Например, каждый сезон соотносился как с определенной сферой мира, так и с определенным реальным топосом, с человеческим возрастом и т. д. Для создания таких систем было необходимо «согласование наблюдений за сменой фаз Луны с наблюдениями за годовым ходом Солнца относительно созвездий небесного экватора... что возможно только в эпоху земледельческого общества, раннего государства, в условиях, где налажены повседневный учет и контроль за природными и социальными явлениями и где осознано влияние Солнца на рост злаковых культур и ритмику сельхозработ»¹¹. Причем в силу своей объективной ценности, календари не только постоянно механически переписывались, а в процессе становления «отшлифовывались» и встраивались в ту или иную парадигму: Ниппурский календарь, будучи сначала одним из местных календарей, в начале II тыс. до н. э. был принят в качестве единого календаря всей Вавилонии, в дальнейшем повлияв на становление календарных систем древнего Ближнего Востока (вавилоно-ассирийского, еврейского, арамейского, сирийско-арабского)¹².

Естественным развитием календарной традиции стала астрономия-астрология. Ниппурская система, через предполагаемое «перенесение отдельных характеристик месяцев ниппурского календаря на отрезки солнечной эклиптики — знаки Зодиака»¹³, стала системой солнечного Зодиака и на тысячелетия определила основной аппарат

⁴ Афанасьев А. Н. Славянская мифология. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. — С. 1097.

⁵ Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. — М.: Мысль, 1987. — С. 51.

⁶ Там же. С. 31–32.

⁷ Емельянов В. В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. — С. 45.

⁸ Там же. С. 45.

⁹ На основе Ниппурского календаря из Шумер.

¹⁰ Емельянов В. В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. — С. 242.

¹¹ Там же. С. 242.

¹² Там же. С. 170.

¹³ Там же. С. 192.

ближневосточной и европейской астрологии, символизируя основные ступени человеческого отношения к миру — от противоборства и попытки покорить его до полного смирения и утраты своего «я»¹⁴.

Становление и систематизация известного нам западно-европейского типа астрологии (разделение зодиака на двенадцать знаков, точное определение периодов Солнца, Луны и планет и их соединений)¹⁵, так же как и зарождение философии, происходит в «осевое время» (VI–IV вв. до н. э.). Степень социальной признанности в то время астрономо-астрологической традиции, доходящей до тривиальности, видна из того факта, что в дошедших до нас астрономо-астрологических сочинениях как исламского мира, так и египетского и индийского преобладали таблицы с числовыми данными и правила их использования¹⁶. Предполагают, что интерпретация символики небесных светил была настолько хорошо всем известна, что не требовалось ее специальное описание, тем более что, как и календарь, эти таблицы постоянно переписывались, исправлялись, уточнялись в связи с их большой ценностью для общества. Таким образом, это была «информация поистине непреходящего экзистенциального значения»¹⁷, достойная памяти. Важно отметить, что, в отличие от календарей, астрология является оккультным мировоззрением¹⁸, основывающимся на предположении, что астрономические тела только некоторым образом определяют или отражают изменения в подлунном мире¹⁹. Другими словами, астрология «связывает макрокосмические процессы с миром людей, пытаясь определить влияние на них или зависимость их судеб и характеров от движения небесных светил и связанного с ними календаря»²⁰. Иначе говоря, «небесные предзнаменования стали рассматриваться не как фатальные, а скорее как указывающие — как вид символического языка, на котором боги общались с людьми... Считалось, что их неприятные предсказания могли бы быть смягчены или устранены ритуальными средствами или противоположными предзнаменованиями. Официальный предсказатель, который наблюдал и интерпретировал астрономическое предзнаменование, тем самым имел возможность давать советы своему нанимателю-королю относительно средств избежать неудач; то есть предзнаменования обеспечили базу скорее для интеллектуального действия, чем для постулирования неотвратимости судьбы»²¹. Этому же принципу выявления степеней свободы в определенных заданных рамках следует и современная астрология.

Соединение идеи судьбы с идеей природной закономерности через календари и астрономию-астрологию ведет к представлению о закономерности самой судьбы. В то же время, эта закономерность, поскольку она прилагается к жизни человека, обладающего свободой воли, отличается от природной, в ней остается «зазор» для

¹⁴ Там же. С. 245.

¹⁵ Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. — М.: Наука, 1991. — С. 140–141.

¹⁶ Там же. С. 13.

¹⁷ Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. — М.: Мысль, 1987. — С. 5.

¹⁸ Можно встретить разные определения в зависимости от эпохи, культуры, позиции и степени компетентности: учение, искусство, лженаука, наука, религия, метод предсказания.

¹⁹ Occultism // The New Encyclopædia Britannica. — Vol. 25. — 15th edition. — Chicago, 1993. — P. 82.

²⁰ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. — М.: Республика, 1996. — С. 20.

²¹ Occultism // The New Encyclopaedia Britannica. — Vol. 1 (Macropaedia). — 15-th ed. — The University of Chicago, 1993. — P. 82.

реализации свободы человека. Именно поэтому астрологические предсказания всегда предполагают вариативность. Однако в любом случае создание календарей и астрономии-астрологии было не просто формальным способом организации, систематизации времени — они формировали представление о закономерности личной и социальной жизни, подобной природной закономерности, и являлись разной степени сложности формами работы с судьбой. Преодолеть неотвратимость можно через готовность к ней, а именно, через соотношение со всеобщими космическими ритмами. Так, человек берет на себя часть функций судьбы, сотворчествуя с космическими циклами, с природой: «...человек танцует с помощью дождя, призывая стихии сыграть свою роль, поскольку о них думают как о присутствующих поблизости»²². В дальнейшем к подобному сотворчеству уже с Богом будут призывать многие: от Иоахима Флорского до Н. Бердяева.

Помимо огромной социальной значимости, древние календарные и астрономо-астрологические формы «укрощения» судьбы посеяли определенное зерно рациональной истины, так что можно даже говорить о научных попытках их исследования и обоснования. Здесь уместно вспомнить концепцию гелиотараксии А. Л. Чижевского, многочисленные открытия солнечных и др. циклов²³. Высказано предположение о влиянии планет на земные процессы косвенным образом: через аккумуляцию планетных энергий в солнечный генератор (синхронизатор) и последующее концентрированное влияние (ответ) в виде солнечного ветра²⁴. И хотя сегодня наблюдается неоднозначное, зачастую скептическое отношение к астрологии — одними она оправдывается, другими критикуется, сравнивается с религией, философией, мифологией, — в контексте концептуализации проблемы судьбы астрологическую традицию нельзя не учитывать и необходимо изучать. Это было осознано западными исследователями (Э. Панофский, А. Варбург (институт А. Варбурга в Лондоне), Ф. фон Бецольд, Г. Хеллман и др.), и постепенно входит в отечественную историческую и философскую мысль (Р. А. Симонов, И. С. Дмитриев и др.).

Одним из античных мыслителей, которые так или иначе обосновывали необходимость синхронизации с космическими ритмами, является Платон. В текстах его диалогов мы постоянно встречаем темы доли, долга богам, случайности, судьбы. Например, «Тимей» начинается с замечания Сократа в беседе «восполнить долю»²⁵ четвертого гостя, с которым «приключилась какая-то хворь». Причем дальнейшее подробное рассуждение Тимея о происхождении Вселенной не только сполна отдает долг гостеприимства, но и демонстрирует потрясающую осведомленность о причинах болезней как неумения «сообразно природе поддерживать равновесие... соразмерность между душой и телом», «заботиться об отдельных частях тела, подражая примеру Вселенной»²⁶, т. е. как нарушение следованию своей доли. Так же в «Федре» Сократ

²² Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. — М.: Республика, 2000. — С. 143.

²³ «Многие современные сведения о проявлении солнечных ритмов в биологии, медицине и общественной жизни изложены в монографиях И. П. Дружинина, Б. М. Владимирского, В. И. Хаснулина, С. Э. Шноля и др.». См. Чистяков В. Ф. Современные представления о солнечных циклах // Вестник ДВО РАН. — 1997. — № 6 (76). — С. 14–22.

²⁴ Владимирский Б. М., Темурьянц Н. А. Влияние солнечной активности на биосферу — ноосферу (Гелиобиология от А. Л. Чижевского до наших дней). — М.: Изд-во МНЭПУ, 2000. — С. 334.

²⁵ Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — С. 421 (17b).

²⁶ Там же. С. 494, 498 (87d, 90c).

спешит воздать долг Эроту произнесением второй речи об угождении влюбленному. Забота о гармонии и равновесии должь проявлена Платоном в почти астрологически обоснованном поиске и выборе места и времени²⁷. Например, в «Федре» выход Сократа с Лисием за пределы города, выбор места беседы у платана и произнесение второй искупительной речи ровно после полудня²⁸. Кстати, аналогичный эпизод встречается в «Илиаде» Гомера (которого Гераклит считал, возможно, причастным к астрологии), когда Зевс взвешивает жребии троян и ахейцев на золотых весах судьбы «лишь приблизилось солнце к середине широкого неба»²⁹, в момент «космического равновесия»³⁰ (что в астрологии соответствует X дому (Medium Coeli) в большинстве систем деления домов, обозначающему проблему выбора жизненных целей³¹). Далее, например, в «Тимее» мы находим эпизод о том, что богиня Афина отыскала для рождения эллинов такое место и время, где под действием мягкого климата они рождались бы разумнейшими на Земле людьми. Также там был установлен государственный строй сходный с обсуждаемым строем идеального государства, а в умственных занятиях преобладало «исследование космоса и из наук божественных выведение наук человеческих, вплоть до искусства гадания и врачевания». И все это позволило эллинам совершить великое историческое деяние: «положить предел дерзости несметных воинских сил» (Атлантиды) и, таким образом, спасти многие страны от рабства³². В «Государстве» говорится про «урожай не только на то, что произрастает из земли, но и на души и тела. Если не в пору сведут невест с женихами, то не родятся дети со счастливой участью — возникнут отклонения, порождающие вражду и раздор»³³.

Вне контекста широкой распространенности астрономо-астрологических представлений (12 знаков Зодиака) в античности могут быть не понятны некоторые суждения Платона, например о том, что истинная земля «похожа на мяч сшитый из 12 кусков кожи и пестро расписанный разными цветами»³⁴ и что влюбленность есть средство обрести душе крылья и удержаться в круговороте 12 богов и видеть за небесную область³⁵, иначе душа не будет в силах следовать за богом и, «постигнутая случайностью, исполнится забвения, отяжелеет и падет на землю», где правит случай: как только «игральный черепок выпал другой стороной и влюбленный, сделав крутой поворот, обращается в бегство»³⁶. Показав губительные последствия эмпирического

²⁷ Элективная астрология — это одно из направлений астрологии, которое ставит своей задачей выбор наиболее благоприятного времени и места для начала каких-то дел.

²⁸ Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 137 (229b, 242c).

²⁹ Гомер. Илиада. — М.-Л., ГИХЛ, 1949. — Песнь VIII, 70.

³⁰ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. — С. 97.

³¹ Льюис Дж. Р. Энциклопедия астрологии. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. — С. 372.

³² Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 425–430 (21b–26e).

³³ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 330 (546).

³⁴ Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 71 (110b).

³⁵ Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 156 (247).

³⁶ Там же. С. 149 (241b).

мышления, отрицающего высшую закономерность, Платон утверждает, что «лучше руководить недугом с помощью упорядоченного образа жизни... Есть только один способ — есть движения (мыслительные круговращения вселенной), обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас. Через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, добиться, чтобы созерцающее стало подобно созерцаемому»³⁷. В случае же идеально устроенного справедливого государства, когда каждый занимает соответствующее ему место, когда упорядоченность достигнута, необходимость в контроле «судьбы» над рождением людей отпадает. Если богини судьбы заведовали рождением и смертью людей и распределением доли, то в идеальном государстве эти функции переносятся на правителей, которые должны заниматься выведением лучшей породы граждан-воинов (функция рождения), подобно выведению породы собак, птиц, создавая условия (совместное жилище, трапеза, одинаковое воспитание), способствующие включению врожденной эротической необходимости (более сильной, чем геометрическая), а со всеми, кто будет рожден вне этого обычая, распоряжаться так, чтобы «их не пришлось выращивать» (функция смерти). При этом культ богинь судьбы официально поддерживается, но реально девальвируется, становится чисто номинальным: в определенные праздничные дни между мужчинами и женщинами производится псевдожеребьевка с дополнительным подтверждением от Пифии³⁸. При этом ради сохранения единства государства, «общности удовольствия и скорби» и пользы подвластных как лекарственное средство оправдывается явный обман, на который идет правитель при жеребьевке³⁹. Таким образом, сохранение культа богинь судьбы и института мантики необходимо ради канализации негативных эмоций по поводу неудачного «жребия»: «чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей»⁴⁰.

Итак, являясь при этом сами по себе атемпоральными, богини судьбы определяли весь путь жизни (или власти) через начало чего-либо (рождение, возникновение, обретение власти) и конец (смерть, уничтожение, смена власти). Через эти два крайних предела образ богинь судьбы обретал двойственный, диалектический характер, причем в разных культурах и в разные эпохи попеременно преобладала то идея судьбы как жизни, плодородия (хеттская традиция и ориентация на семью и личность), то — как смерти (месопотамская, египетская традиция и ориентация на род). Иногда встречалось и триадичное понимание судьбы: три девы или старухи судьбы приходят в дом, где родился ребенок, и предсказывают его судьбу таким образом, что третья урезает, усредняет крайности первых двух⁴¹.

Если понимать под судьбой собственно сам предел, предопределенность — как внешнюю, так и внутреннюю, — в рамках которой возможно свободное действие

³⁷ Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 498 (90d).

³⁸ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 237 (461e).

³⁹ Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 423 (19a).

⁴⁰ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 235 (460a).

⁴¹ Афанасьев А. Н. Славянская мифология. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. — С. 1096.

(дорога, путь жизни предзадан, а качество движения по ней зависит от человека), то чем ближе человек подходит к этим пределам, тем с большей силой актуализируется и проясняется «судьбинный» аспект его жизни, который концептуализируется уже как рок, фатум. Поэтому диалектика развития «судьбы» в Греции VII–V вв. до н. э. проявилась в двух параллельных тенденциях⁴², связанных с изменением социальной структуры общества и формой собственности. Первая, безлично-фаталистическая, связана с пониманием судьбы как рока, фатума, она персонифицируется в образах неумолимой Ананки и справедливой Дике как высших космических сил и является предпосылкой для формирования философской категории необходимости, закона. Вторая же, личностно-волюнтаристическая тенденция, связана с судьбой как изменчивыми Тюхе и римской Фортуной и выводится в категорию случайности.

Учитывая при трактовке судьбы историческую перспективу, можно отметить, что по мере осмысления судьбы и ее рационализации через календари и астрономию-астрологию происходит глобальное смещение от фаталистического понимания к волюнтаристическому, к перераспределению власти в пользу свободы выбора человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев А. Н. Славянская мифология. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008.
2. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. — М.: Мысль, 1987.
3. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. — М.: Республика, 1996.
4. Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. — М.: Наука, 1991.
5. Владимирский Б. М., Темурьянц Н. А. Влияние солнечной активности на биосферу — ноосферу (Гелиобиология от А. Л. Чижевского до наших дней). — М.: Изд-во МНЭПУ, 2000.
6. Гомер. Илиада. — М.-Л., ГИХЛ, 1949.
7. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.
8. Емельянов В. В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999.
9. Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства. — М.: Республика, 2000.
10. Льюис Дж. Энциклопедия астрологии. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998.
11. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3.
12. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3.
13. Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.
14. Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.
15. Чистяков В. Ф. Современные представления о солнечных циклах // Вестник ДВО РАН. 1997. — № 6.
16. Occultism // The New Encyclopædia Britannica. — Vol. 25. — 15th edition. — Chicago, 1993.

⁴² Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. — С. 268–279.

О. Е. Иванов

ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА И АНТИЧНЫЙ ПОЛИТЕИЗМ

Здесь пришло время вновь вернуться к рассуждениям Платона из диалога «Федр» о занебесной области, открывающим нам те самые «отступные» шаги философии, о которых речь уже шла выше. По всей видимости занебесная область это и есть мифологически окрашенная область парменидовского Бытия. Тем более, что достигается она, так же как и у Парменида, во время стремительной езды на колесницах, в которой участвует на сей раз не сам мыслитель, а по его описанию только бессмертные боги. Тоже, кстати, важный момент, употреблять здесь слово «отступничество» или, пусть не столь резко, отступление Платона от Истины. В поэме Парменида истину как чистое бытие воспринимает в прямом разговоре с божеством сам мыслитель, он допущен к тайне, она ему открылась и теперь составляет содержание его собственной мысли. Платоновский Сократ не сообщает, как он достиг своего знания. Если у Парменида доказательство, рассуждение приобретает форму мифа, первенствует, облачаясь в мифологическую форму, так как он показывает, *каким образом* достиг Истины, то у Платона скорее само «доказательство» (в русском переводе употреблён именно этот термин: «Начало же доказательства следующее»)¹ тяготеет к мифу, к повествованию о чём-то, истоки которого не ясны. Просто сказитель откуда-то всё это знает. В этом повествовании боги играют первенствующую роль. Именно они останавливаются согласно платоновскому повествованию на высшей точке неба, «небесном хребте», и созерцают запредельное, то есть те «предикаты бытия», которые оказываются совершенно не выразимыми на языке «смертных». «Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несёт их и они созерцают то, что за пределами неба»².

Как мы помним, занебесную область «занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, доступная только “кормчому души — уму”». При том только божественному уму, так как попытки остальных, не божественных душ разглядеть, что же происходит в занебесной области, могут иметь лишь относительный успех.

¹ Платон. Собрание сочинений: В 3-х т. Т. 2. — М., 1970. — С. 180.

² Там же. С. 183.

«Несмотря на крайние усилия всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием»³. В то же время «Мысль бога питается умом и чистым знанием как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев подлинное [бытие], хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесёт её по кругу на то же место. При этом крутообороте она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По её возвращению возникший ставит коней к яслям, задаёт им амброзии и вдобавок поит нектаром»⁴. Заглянуть в занебесную область как-то удаётся только избранным душам «смертных». Такая душа, до своего рождения в теле так же пребывает на небе и участвует в гонке божественных колесниц. «...Голова возникшего поднимается в занебесную область и несётся в круговом движении по небесному своду, но ей не дают покоя кони и она с трудом созерцает бытие»⁵.

В этом прекрасном иносказании Платона как бы проясняется то, что на самом деле произошло с Парменидом. Несмотря на избранность своей души, он всё же не был богом, потому ему и удаётся созерцать бытие «с трудом». В наших понятиях ему оказался доступным невыразимый субъект суждения о бытии, но не его предикат, и он не знает, что именно созерцаемое им бытие *есть*, чьё оно. Да и сами-то боги допущены к занебесной области лишь временно, чтобы затем вновь оказаться в мире своих «божественных мнений», где так же есть время, пространство, изменение и т. д., иначе как бы была возможна скачка их колесниц. Однако боги всё же знают «предикаты бытия», недоступные человеческой мысли. Они тем самым оказываются посредниками между Истиной самой по себе и нашим мышлением. Они носят истину в себе, сами по себе истинами не являясь. Они знают, что есть справедливость, что есть рассудительность, что есть знание и т. д. И мы знаем, что они это знают, так как в гонке колесниц участвовали даже те, кому ни разу не удалось заглянуть в поднебесную область, но они прекрасно видели, что это удавалось сделать бессмертным богам. Тем самым скрытые от нас свидетельства Истины приобретали для нас своё видимое бытие в бытии самих богов.

Истина сама по себе оставалась скрытой, но её новые носители, приобщившиеся к ней через знание, были налицо и составляли новое бытие Истины, её новый и доступный человеку образ. Переводя разговор в область христианских понятий, можно сказать, что греческие боги стали выполнять в отношении человека роль ангелов, вестников или посредников между ним и Истинным Богом. Понятия справедливого, рассудительного, прекрасного тем самым обрели собственное бытие помимо единственного истинного бытия, сохраняя в то же время связь с ним, ведь без питания ума чистым знанием и бессмертная душа не сможет сохранить свою божественную суть. Можно сказать, что и бессмертие души боги обретают благодаря общению с занебесной областью. Что меняется теперь для мысли? Она получает большую доступность к бытию благодаря участию богов-посредников, пробиваясь к определению истины

³ Там же. С. 184.

⁴ Там же. С. 183.

⁵ Там же. С. 183.

через их, богов собственное бытие. Тем самым обретает свой законный онтологический статус и отрицаемое Парменидом бытие Многого помимо бытия Единого. Тем самым появилась возможность говорить о Многом наряду с Единым, нисколько не боясь, что тем самым будет допущена возможность «двух форм». Ведь разговор уже пойдёт в таком случае не о Бытии самом по себе, открытом единому Богу, а о том же Бытии, но «репрезентированном» в бытии богов-посредников, ещё не знающих, что они на самом деле не боги, а «только» ангелы.

Поскольку это остаётся не ясным и для самого Платона, то его учение остаётся не ангелологией, а теологией. Мир Платона совершенно иной, нежели мир Гераклита или Парменида и даже непосредственного предшественника Платона, его учителя и постоянного участника его диалогов Сократа. Гераклит и Парменид, мы говорим здесь конечно не об обстоятельствах их жизненной биографии, а о духовном состоянии, постоянно пребывают в устремлённости к единой Истине, которая обрекает их на одиночество среди людей, ведёт к особому рода философской аскезе. Они пристально вслушиваются в голос ещё неведомого Бога, заставляют замолкнуть других собеседников (ведь и Сократ не очень принимал всерьёз «точки зрения» последних) с их бессмысленными «мнениями», допускающих, что кроме бытия возможно ещё какое-то «небытие».

Эти философы смотрят только вверх, ничто другое не имеет для них реального смысла, они не верят, то есть не придают бытийного смысла тому, что другие обычно называют окружающим миром, и только принимают происходящее в нём как некую жизненную необходимость, что же делать, если «смертные так порешили». Нет, реально только Бытие, только Истина, но они так мало говорят о себе сами! Сократ, гораздо более расположенный к общению с другими людьми, в самые важные мгновения жизни так же оставался в явном одиночестве, пусть и в соседстве с этими другими, когда вслушивался в голос своего «демона», не внятный более никому.

Те, кто последовал за Сократом по пути этого философского одиночества, доходили до крайностей, до чего-то невозможного, а порой и неприличного человеку, что мы находим в сократической школе киников, прежде всего у её знаменитого представителя — Диогена из Синопа. Но в том-то и суть философии как постоянного обновления мысли, что ничего в ней, если брать этой мысли авангард, не может повториться дважды. Это не о мире, а о мысли сказал Гераклит, что нельзя два раза ступить в одну и ту же реку. В мире мы можем сколь угодно долго топтаться на месте, о чём говорит и наша отечественная «история» уже многих последних десятилетий. Но все реки не просто текут, но текут куда-то, у них есть смысл и направление, потому подлинная река есть мысль. Парадоксальная новизна сократовской мысли в той форме, в какой она состоялась, могла осуществиться только в лице того же Сократа. Только Сократ мог сказать: «Я знаю, что ничего не знаю» — как он это сказал. Всякий буквальный повтор этой «взрывной» мысли может быть только ссылкой на Сократа, то есть уже некоторым рассказом о чём-то, а не прямым «сказом», первичным суждением об Истине.

Диоген обновляет сократовскую логику тем, что большей частью стремится перевести её с языка высказанной мысли на язык поведения, разыграть как некую пьесу на сцене повседневной жизни. Вот он выходит при свете дня с зажженным фонарём и начинает бродить среди людей. Те в недоумении: «Что ты делаешь, Диоген?» — «Человека ищу» — следует знаменитый ответ. Кто-то тогда вдруг на секунду задумается о том, о чём раньше не думал, кто-то рассмеётся, как ему покажется, остроумной и одновременно высокоумной шутке, кто-то покрутит пальцем у виска или махнёт

рукой: «Ну что вы удивляетесь, это же Диоген, философ, что с него взять». Когда какой-то человек прямо назвал Диогена безумцем, тот ответил: «Я не сумасшедший, но ум у меня не такой, как у вас»⁶.

Но этот иной или переменённый ум есть как раз ум устремлённый исключительно или по своему основному вектору вверх, достигающий чего-то, но явно только *чего-то*, но останавливающийся на рубеже самого главного, что философ, таким образом, в своей мысли имеет, ибо уже вышел на его рубеж, но в то же время и не имеет, так как этот рубеж оказывается не перейденным. Остаётся навсегда верным одно: «Я знаю, что я ничего не знаю», что, однако, само должно всякий раз переосмысливаться заново. Мир Платона не содержит в себе столь явно выраженной и драматически акцентированной вертикали. Его, этого мира, несомненная устремлённость ввысь, иначе Платон не был бы великим философом, сопровождается некоторым «объёмным видением». Об этом «расширении пространства» свидетельствует само изменение жанра текста. У Платона уже не действует исключительно вертикальная триада 1. Истина — 2. философ, слушающий Логос — 3. слушатель, внимающий Логосу в логике философа. В тексте Платона вместо одного избранного появляются философы-собеседники, он становится многоголосым. Философы начинают являть некое самостоятельное сообщество слушателей Логоса, который теперь оказывается распределённым между многими человеческими голосами. Иными словами, принцип «многобытийности» как принцип политеизма оказывается перенесённым в ту сферу, где должно признаваться исключительно *Единственное бытие*.

При том это не простое возвращение к политеизму в его дофилософском существовании, но именно перенесение древнего представления о многобожии в только что возникшую философскую логику, и заранее скажем, в интересах её развития. В предшествующих учениях мысль остановилась на грани уже невозможного для неё и как бы обрывалась или срывалась с достигнутой высоты, если делала попытку сделать шаг вперёд. Перед Высшим бытием философ в конце концов застывает в молчании, но принцип «множества бытий» даёт ему шанс определённым образом в чём-то с ними уравниваться и тем самым сделать этот шаг к высшему бытию. Разговор о нём в результате «платоновских реформ» философии не является законченным по достижению критической точки, на которой остановился Парменид и другие более ранние мыслители.

Мы уже напоминали выше, что у Платона души бессмертных богов участвуют в небесном ристалище на равных правах с душами смертных, просто последним плохо удаётся справляться с управлением колесниц и они успевают мало что увидеть в «занебесной области». Но так или иначе каким-то богоподобием они обладают, что особенно касается избранных душ, т. е. душ философов. Не случайно центральным в этом отношении диалогом Платона является «Пир», в котором Сократ доказывает божественную природу философствования, говоря, что сам Эрот «философствует». Конечно, божественная природа Эрота сильно разбавлена человеческим, благодаря браку его отца, бога Пороса, со смертной женщиной, да ещё нищенкой, но причастность божественному всё равно остаётся. Тем самым и человек приобщается к божественному через подобное философствованию Эрота собственное философствование, тем самым становится и участником божественного пира, где ведут между собой беседу избранные и боги присутствуют среди них как истинные хозяева и устроители торжества. Такой случай возможен для человека как раз тогда, когда он действительно

⁶ Антология кинизма. — М., 1984. — С. 135.

избран, если ситуация его исключительна и тем самым редка на фоне того, что случается с другими. Толпы никогда на божественный Пир попасть не могут. Здесь можно вспомнить строки Ф. И Тютчева, посвящённые Цицерону:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые —
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир...

Философские собеседники чувствуют себя на пиру богов вполне уверенно и свободно. Чаша и вместе с ней право держать речь переходит от одного достойнейшего мыслителя к другому. Неоспоримый факт, что главный и всегда побеждающий других в философской дискуссии герой платоновских диалогов — Сократ. Именно ему принадлежит последнее слово и не по какому-то установившемуся обычаю, а исключительно потому, что логика Сократа глубже и убедительнее логики других. Это свидетельствует о том, что к нему более расположен сам Логос. Реплики Сократа в диалогах бывают довольно длинны и, казалось бы, вполне готовы были бы сложиться в монолог и без остальных собеседников, которые, кстати, часто только поддакивают Сократу, вполне можно было бы обойтись. Но так только кажется, никакой монополией на Истину Сократ не обладает, он имеет право лишь только высказаться, как и все другие участники пира, только испытать вместе со всеми ими согласно своей очереди из общей чаши. В самом диалоге «Пир», кстати, Сократ говорит последним. Все должны были бы оказаться в восхищении от его речи и, будучи поражёнными её глубиной, сами уже не раскрывать рта. Вот она, Истина, явилась к нам в пределах доступного человеку. Чего Вы ещё хотите. Мысль достигла своего максимума! Но нет, окажись так, мы вновь оказались бы в философском мире Гераклита-Парменида-Сократа, мире, которому долго не выстоять в чуждой для мысли среде, ибо на слишком многое и на всё многое сразу замахивается здесь философ, да ещё стремится привести его к высшей истине.

Но у Платона вместе с речью Сократа достойные внимания события отнюдь не заканчиваются, да не мог бы Сократ на этом месте «объявить пир закрытым», так как хозяин собрания вовсе не он, а поэт Агафон. Дальнейшие события, напротив, начинают разворачиваться в духе какой-то «русской вольности», которую мы, судя по этому эпизоду, видимо также заимствовали у греков. «Когда Сократ кончил, все стали его хвалить, а Аристофан пытался что-то сказать, потому, что в своём слове Сократ упомянул одно место из его речи. Вдруг в наружную дверь застучали так громко, словно явилась целая ватага гуляк, и слышались звуки флейты.

Эй, слуги, — сказал Агафон, — поглядите, кто там, и, если кто из своих, просите. А если нет, скажите, что мы уже не пьём, а прилегли отдохнуть. Вскоре со двора донёсся голос Алкивиада, который был сильно пьян и громко кричал, спрашивая, где Агафон, и требуя, чтобы его провели к Агафону. Его провели к ним вместе с флейтистской, которая поддерживала его под руку, и другими его спутниками, и он, в каком-то пышном венке из плюща и фиалок и с великим множеством лент на голове остановился в дверях...»⁷

Далее, после прихода Алкивиада, правда, внимание вновь оказывается привлечённым к Сократу, сильно подвыпивший Алкивиад произносит похвальную речь в его адрес, но потом всё вновь растворяется в общей атмосфере пира, где Сократ самый, пожалуй, почётный его участник, но не более. Он только первый среди равных, но никак

⁷ Платон. Указ соч. — Т. 2. — С. 143–144.

не единственный. Он совсем не похож здесь на того мыслителя, что встретил демонстрацию эфесцев у храма Артемиды. И вот как заканчивается один из важнейших диалогов Платона: «После этого Агафон встал, чтобы возлечь рядом с Сократом. Но вдруг к дверям подошла большая толпа весёлых гуляк и, застав их открытыми, — кто-то как раз выходил, — ввалилась прямо в дом и расположилась среди пирующих. Тут уже поднялся страшный шум и пить уже пришлось без всякого порядка, вино полилось рекой. Эриксимах, Федр и некоторые другие ушли, по словам Аристодема, домой, а сам он уснул и проспал очень долго, тем более, что ночи тогда были длинные.

Проснулся он на рассвете, когда уже пели петухи, а проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют ещё только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая её по кругу слева направо, причём Сократ ведёт с ними беседу. Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подрёмывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинять и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушёл, а он, Аристодем, по своему обыкновению за ним последовал. Придя в Ликей и умывшись, Сократ провёл остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть»⁸.

Участники пира, действительно, как будто бы и обыкновенные люди, но одновременно они и полубоги. Они предельно свободны, хотя и подчинены каким-то неписанным правилам, которые во время пира неукоснительно соблюдаются. Присутствие на пире многих таких людей — бытий создаёт едва ли не в буквальном понимании пространство мысли, которая не устремляется сразу ввысь к своему прародителю-Логосу, а обходит предварительно земной мир, насыщая этот мир его энергиями. Направление мысли при этом усложняется, она и уходит как ей положено вверх и движется одновременно в горизонтальной плоскости, поочерёдно отмечая своим присутствием пирующих. Обходит она их вместе с чашей. Обряд поочерёдного питья из одной чаши — это и есть сакральная основа возможности инобытия для того, кто, казалось, прочно привязан к здешней, земной жизни. Когда каждый, в чьих руках оказывается чаша, получает право и на слово, заявляет о себе, становится центром пира, утверждает в своём бытии. Бытие вместе с чашей как бы переходит от одного собеседника к другому. При том оно не возникает и не уничтожается, против чего решительно бы запротестовал Парменид, но как бы поочерёдно даруется всем по решению высшей воли или как проявление ещё более высокого бытия.

Но логика пира свидетельствует и о том, с чем Парменид уже никак бы не согласился. Ведь теперь из утверждения об истинном бытии следует не единственно возможный вывод, что оно единое и единственное, а допущение множества бытий, в коих оно поочерёдно сосредоточивается. Отрицать многое теперь уже никак нельзя потому, что это в том числе привело бы к отрицанию бытия собеседника на пире и тем самым бытия самого по себе, так как иной формы присутствия кроме общей беседы оно теперь не имеет. Поскольку собеседник участвует в общем собрании на тех же правах, что и ты сам, то и твоё собственное бытие оказывается под вопросом. Здесь под бытием подразумевается, конечно, не простое физическое существование, которым

⁸ Там же. С. 156.

обладают и «смертные», а бытие высшее, чистое бытие, открывающееся в истинной мысли. Тогда ты либо не признаёшь другого за «носителя бытия», либо должен допустить, что с его точки зрения твоё собственное бытие тоже может быть поставлено под вопрос, если теперь уже ты будешь сомневаться в бытии другого. Но кому тогда ты передаёшь чашу или кому тогда передаёт чашу другой, когда протягивает её тебе. Ведь теперь ты имеешь дело уже не просто со смертным, мнением которого можешь пренебречь, твой собеседник представляет из себя самостоятельное инобытие в отношении твоего бытия. Суть же в том, что всякое бытие в мире может быть только инобытием. Бытие как таковое не может быть даровано кому-то одному и закреплено за ним. Суть бытия в мире именно в этом круговом движении чаши, напоющей то одного, то другого и дающей право отверзать им уста свои и произносить слово, в коем будет содержаться отзвук Логоса.

Вещать истину от своего собственного лица кому-либо одному совершенно невозможно. Только один раз чаша оказалась в руках Сократа, не переходя к другому, и всё бытие сосредоточилось в нём, делая его своим глашатаем, но это была чаша с цикутой. За свою единственность и исключительную избранность философ должен был дорого заплатить. Он здесь, как и Парменид, подошёл к той грани сознания, за которой лежала область, где мысль уже ничего не могла уловить. По эту же сторону она как раз получила новые возможности за счёт признания бытия множества людей в качестве их инаковости в отношении друг к другу, как не противоречащего принципу единого бытия. Множество открыло путь к поиску предикатов для чистого бытия не за чертой мысли, а внутри её теперь расчлененного и разнообразного пространства. Нам кажется, что Платону было крайне важно узаконить принцип многообразия внутри философского текста и тем самым избежать неизбежного «иссякания» движения мысли, остановки её на пороге уже неподвластного ей предмета, что неизбежно следовало из элейской логики. Возможность многого обосновывалась уже самим разнообразием характеров и образов мысли участников диалогов.

Диалог для Платона по преимуществу вовсе не литературный жанр, а путь к новой, «горизонтальной» логике. Участники диалога разговаривают не с читателем, а именно между собой, и если это «между» почему-то прекратится, то читателю уже будет некого слушать, ибо собственно авторской мысли нет, она постоянно кому-то принадлежит, от имени кого-то высказывается. Показательно, что сама тема диалога вновь встанет на повестку дня, когда философия столкнётся с наиболее грандиозным за всю свою историю кризисом. Это произойдёт уже в двадцатом веке, после многих и многих столетий, в течение которых философское движение мысли, хотя и не было беспрепятственным и непрерывным, но всё же без всякого сомнения осуществлялось и брало верх над застоём и безнадёжностью. Но кризис XIX–XX вв. остаётся непреодоленным до сих пор и возобновляется он, как это не неожиданно прозвучит, именно по «парменидовской модели».

Мысль останавливается перед истинным субъектом всякого бытия, не зная как переступить черту, иначе, сделать шаг навстречу Откровению. При том ситуация выглядит как еще более безнадёжная, так как Откровение, в отличие от пятого века от Рождества Христова, уже давно дано, ответ на главный метафизический вопрос, вопрос об Истине присутствует, но метафизика почему-то перестала его присутствие ощущать. Последнее обстоятельство и заставляет современного философа идти вновь по пути Платона, чтобы вместо бытия Бога мыслить многие общающиеся между собой бытия собеседников. Тогда, в еще советской России, несчастные и гонимые или

не обязательно несчастные и гонимые, а «просто» сохранившие в себе чудодейственным образом душу, люди будут как спасение шептать имя М. М. Бахтина и восхищаться концовкой блестящего булгаковского романа «Мастер и Маргарита», где застанут Иешуа и Понтия Пилата уходящими по лунному лучу в вечность и вечно же беседующими между собой. И при том читателю удаётся захватить только кусочек этой беседы, но мыслится она именно как вечная. «Так будет всегда, такова истина мира, более ничего помыслить себе нельзя» будет думать наш, отечественный читатель пока ему еще дано сохранится как «биологическому виду». На «счастливом» же Западе будет процветать основанный на принципе диалога герменевтический метод.

Но в отличие от платоновской диалогичности этот возврат уже не даст никаких результатов на перспективу, а породит лишь уже почти безнадежную замкнутость человека на самом себе, когда разнообразные «бытия» лишённые перспективы истинного и единого Бытия начнут «слипаться» между собой, обнаруживать свою похожесть и случайность своего разнообразия. Тогда бытие приобретёт массу, тяжесть. Представление о нём из «занебесной области» начнёт перемещаться куда-то вниз, притом даже не на уровень человеческого, а дальше, уже в нечеловеческое или дочеловеческое. Тяжести свойственно опускаться. Но эту тему мы надеемся еще подробнее обсудить в связи именно с ситуацией нашего времени. Сейчас же вернёмся к Платону, в мысли которого явно ощущается «подъёмная сила». Скажем только, большее в сравнении с Парменидом благополучие платоновской философской ситуации на фоне неблагополучия нашей определяют как раз религиозные интуиции Платона, позволяющие ему удерживаться в пространстве между Сверхсущим, или Истинным, бытием, и мнениями смертных. Здесь как раз для философии открывается некое «преимущество», связанное с тем, что истинный Бог еще не открыл себя и можно «правомерно ошибаться», путешествовать в пространстве различных интуиций, «смешивать вино в чаше». Здесь живёт и процветает тот вид жизнеощущения, которого мы лишены. Как взрослые лишены права поступать так, как дети, пусть даже те будут детьми гениальными.

Благодаря только что отмеченным особенностям, мир Платона достаточно широк и, можно даже сказать, демократичен. Вспомним о компании гуляк, которая без спросу и только воспользовавшись тем, что дверь случайно оказалась открытой, вторглась на Пир, в то время как до того даже Алкивиад просил разрешения туда войти. Отчасти, как мы говорим, «разыгрывая спектакль», отчасти действительно не будучи до конца уверен, что его пьяного пустят в круг трезвых, так как до того момента беседа проходила без возлияний. Всё здесь у Платона не случайно, ведь мы помним основной сюжет «Пира», рассказ о том, что сам «главный философ» Эрот был рождён нищенкой, хотя отцом его был бог Порос, которая пришла опять-так на пир, но теперь уже только «настоящих» богов за милостыней. «Когда родилась Афродита, боги собрались на пир и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали — а еды у них было вдоволь, — как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда еще не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности зачать ребёнка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота»⁹.

Таким образом, Эрот оказывается в общем-то незаконнорождённым ребёнком, ибо зачат он был обманным или по крайней мере авантюристическим путём, вряд ли Порос добровольно согласился бы сойтись с нищенкой. Пеня действовала незаконно,

⁹ Там же. С. 133.

не честно. Тень этого поступка должна была лечь и на философствование её незаконнорождённого сына. Это философствование наверняка должно было бы отличаться от безупречного рассуждения Парменида, которое безусловно правильно и законно. Ведь встретившая Парменида на пути к Истине богиня возвестила ему, что:

Радуйся! Ибо не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти — не хожено здесь человеком —
Но Закон вместе с Правдой. Теперь всё должен узнать ты...

Характер и действия Эрота действительно отличаются от благородных и безупречных устремлений философского героя Парменида. Вспомним, как описывает его жизнь собеседница Сократа (кстати тоже со-беседница, заочная участница пира) Диотима: «Поскольку же он сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и, вопреки распространённому мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но, с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности. И достигает её, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живёт и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Всё, что он ни приобретает, идёт прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден»¹⁰.

Явно, что на этот характер Эрота явно наложили отпечаток не только смешение в нём божественной и человеческой природ, но и незаконность его происхождения вообще. Эрот демонстрирует в своём поведении не только постоянное стремление к высокому, но и допускает падение вниз. В первом своём порыве он удержаться не может. Но вот тут, как говорится, не было бы счастья, да несчастье помогло. Ведь поднимаясь только вверх, Эрот рано или поздно упёрся бы в парменидовское сплошное Бытие, с которым не знал что делать, а то, что осталось внизу, уже не могло представлять для него никакого интереса, ибо состояло бы из не заключающих никакой истины мнений смертных. Но вольный характер демона или гения позволял ему не стучаться слишком упорно в двери Истины, но, оказавшись отмеченным её присутствием (результат пути вверх), без особых проблем какое-то время пребывать и внизу, на той самой «голой земле», по которой бродят «смертные». Отсюда, в этом новом «эротическом» мышлении и появляется возможность отступления от жёстких требований философской логики, предполагающей, что кроме Бытия говорить совершенно не о чем. Но если приписывать исток такой возможности исключительно этой самой низшей природе самой по себе, то цена новой логики будет намного ниже, чем прежней. Она станет простым выражением компромисса между Истинным и неистинным, их непозволительного смешения, что лишит нашу мысль философского достоинства или по крайней мере значительно его ослабит.

Неразрешимая трудность как будто налицо. И вот тут-то Платон оказывается, если нам будет позволено оценивать его шаги, на высоте. Его Диотима подчёркивает в той части рассказа о характере Эрота, который мы не цитировали, что зачат был Эрот на празднике, посвящённом рождению богини любви — Афродиты. И это произошло

¹⁰ Там же. С. 133.

именно когда богиня только родилась, с моментом зачатия Эрота совпадает рождение любви. «Но если любовь, говорит Диотима, подводя итоги предшествующему разговору, — есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь — это стремление и к бессмертию»¹¹. Теперь многое для нас разрешается. Поступок Пеннии мотивирован не каким-нибудь там материальным расчётом, а высшими причинами — стремлением к благу и бессмертию.

И здесь противозаконность поведения Пеннии уже не становится столь вопиющей. Философского героя Парменида ведут божества Закон (Фемида) и Правда (Дике), но ведь Эрот это не просто ведомый божеством человек, а вечный спутник Афродиты, способной в своей божественности с успехом посоревноваться и с Фемидой и с Дике. Нарушение закона может быть санкционировано другим божеством, логика Закона уступить логике Любви. Так и философствование самого Платона, обоснованное драматургией диалога и, более того, прямыми ссылками на сакральное, получает в «Пире» высшую санкцию. В мысль смело вторгаются реальности, которые не служат сами по себе носителями бытия, но всякий раз всё же с необходимостью указывают на нечто иное, «сопутствующее бытию» нечто, которое согласно «строгой» логике Истины не подлежит рассмотрению и должно адресоваться исключительно «мнениям смертных».

Любовь оказывается тем самым совершенно особенным путеводителем к Истине, преодолевающим жёсткие границы и соединяющим прежде несоединимое. Здесь открывается и перспектива встречи философии Платона с христианским вероучением, несмотря на все препятствия к такой встрече, о которых речь пойдёт ниже. Много говорится о различии между языческой античностью и христианством в понимании самого слова «любовь». Но, наверное, приходит время сказать и о сходстве. Любовь всегда руководится волею Божией и представляет из себя дар Божий. Античный «эрос» так же несёт в себе это начало. Жертва Христа преображает любовь в мире, но не порождает её впервые. В отношении догмата о единобожии, если соотносить его с философией Платона, всё становится теперь сложнее. Если позиция элейцем является непосредственной интеллектуальной основой этого догмата и укрепляет представление о самотождестве истины и самое главное — о её субъектной природе, открывает дорогу к Божественному Я через абсолютное для мысли «есть», то теперь в хоре разных голосов возникает опасность потери монотеистической «жёсткости». Опасность, которая вовсе не обязательно должна реализоваться, но мы всё же обязаны проследить, насколько она реальна в перспективе философского усвоения догматической истины. В равной же мере мы должны отметить и продуктивные моменты для понимания того же догмата, которые, возможно, что уже отмечалось выше, парадоксальным образом способны сопровождать действие той же самой опасности и быть обусловлены ею.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антология кинизма. — М., 1984.
2. Платон. Собрание сочинений: В 3-х т. Т. 2. — М., 1970. 143–144.

¹¹ Там же. С. 138.

П. А. Сапронов

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ТЕМЫ ВЛАСТИ У Н. МАКИАВЕЛЛИ И Т. ГОББСА

По существу о первой действительно состоявшейся попытке десакрализации власти можно говорить применительно к XVI в., то есть концу итальянского Возрождения. Эту попытку предпринял Н. Макиавелли в своем знаменитом трактате «Государь» (Il Principe).

Хотя его название принадлежит не самому автору, оно очень характерно и знаменательно. В центре внимания макиавеллиевского трактата — властитель, которого вряд ли можно было точно обозначить одним из известных в те времена титулов. За любым из них стояли образы властителей, имевших мало общего с тем, к которому обратился итальянский мыслитель. Слово «Il Principe» в данном случае хорошо тем, что оно означает и конкретный титул итальянского государя, и вместе с тем может пониматься как государь или властитель вообще. Понятно, что у Макиавелли работает именно второе значение слова. Ведь он рассуждает не столько о каком-то из существующих и устоявшихся образов властителей, сколько о том, каким властитель быть должен, чтобы максимально соответствовать своему назначению. В этой своей устремленности к должному Макиавелли, между тем, создает образ, которому в большей или меньшей степени соответствовали итальянские властители XIV–XVI вв. Именно их опыт власти аккумулирует Макиавелли в своем трактате и предъявляет его европейскому читателю.

Самым первым и наиболее общим основанием рассмотрения власти Макиавелли в его трактате является признание ее чисто человеческого характера. Это для Макиавелли нечто само собой разумеющееся, не только не требующее доказательств, но и не заслуживающее упоминания. Властвуют люди, над людьми и исключительно в своем человеческом качестве. Стоит однако принять подобную предпосылку, и власть становится насквозь проблематичной. Она не просто лишается своего метафизического основания, но и превращается в условную и относительную реальность. Как-то обоснована она теперь может быть двояко: в качестве легитимной или незаконной и произвольной реальности. Легитимность власти, по сути, может придать лишь та или иная разновидность общественного договора. Так или иначе общественный договор в любой его разновидности предполагает наличие по своей природе свободных

и суверенных индивидов. Каждый из них исходно обладает всей полнотой власти над самим собой. Но точно так же он в состоянии уступить большую или меньшую часть этой власти другому, и в частности, тому, кого он признает своим государем. В соответствии с доктриной общественного договора власть государя тем самым производна от власти над собой его подданных. Иной легитимизации и освящения у этой власти быть не может, поскольку она остается чисто человеческой реальностью. Утверждать, например, что государь обладает властью над подданными изначально, что она предшествует их власти над собой, можно только в предположении особой природы государя. А какой еще она может быть в этом случае, если не сверхчеловеческой, то есть божественной?

Нужно отметить, что новоевропейская мысль в ее основной струе крепко держалась за доктрину общественного договора. В нем видели освящение власти государя, пока она освящалась. В нем же находили аргументы в пользу республиканизма. Макиавелли потому и не вписывается в общую картину осмысления власти как чисто человеческого установления, что он не увидел в ней никаких легитимных оснований. Для него власть — это в своей основе произвол и только. Она достается тому, кто в силу собственных преимуществ или внешних обстоятельств в состоянии ее захватить и удерживать. Повторимся, такова была реальность власти кондотьера, и Макиавелли здесь опирался на современный ему опыт властвования итальянских государей. Парадокс его ситуации состоял в том, что, резко отрицательно относясь к кондотьерам в качестве предводителей наемников, полагая, что их длительное время «безрассудно почитала вся Италия», Макиавелли вместе с тем целиком принимает кондотьера в качестве властителя. Для него он властитель как таковой, в более или менее явном или скрытом виде кондотьер сидит в каждом властителе, поскольку он властвует успешно. Причем даже тогда, когда государь обладает наследственной властью и ему вроде бы ни к чему бороться за нее со своими соперниками. В кондотте как командовании оплачиваемом кондотьером войском Макиавелли видит самое существо власти государя. «Итак, — отмечает он в своем *"Il Principe"*, — князь не должен иметь другой цели, другой мысли, никакого дела, которое стало бы его ремеслом, кроме войны, ее учреждений и правил, ибо это — единственное ремесло, подобающее повелителю»¹. В оправдание такой узости взгляда Макиавелли на государя можно сослаться на современную ему реальность итальянской жизни, когда характер правления кондотьеров усваивался властителями, таковыми исходно не бывшими. Между тем одно дело — неприглядная эмпирическая реальность существования итальянских государств XIV–XVI вв. и несколько другое дело — ее осмысление и оценка. Позиция Макиавелли отличается тем, что для него сущее и должное власти не разведены в том отношении, что наиболее успешное властвование он готов признать должным. В результате же власть государя становится у Макиавелли по своей природе полным произволом и беззаконием.

В самом деле, если понимаемый как кондотьер государь захватывает власть и властвует в своем государстве, то никаких особых прав на нее у него нет. Точнее же будет сказать, они заключены в самом государе. Он берет власть потому, что способен ее захватить, и теряет, так как не в состоянии удержать захваченное. Когда-то Античность знала такое безусловно авторитетное для нее право копья. Оно было именно

¹ Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. — М., 1996. — С. 76.

правом ввиду того, что победитель в войне неизменно признавался не просто более доблестным, искусным и могущественным, чем его противник. Все эти и другие, близкие к ним атрибуты в свою очередь указывали на божественность или большую близость к богам победителя. Победитель властвовал над побежденными как бы от имени богов, в их лице сакральное определялось должным образом по отношению к профанному. Ничего подобного для Макиавелли не существовало. У него государь господствовал над людьми в качестве человека, ни к каким сакральным инстанциям не причастного. Поэтому его право на власть ограничивалось им самим, оно оставалось правом, именно в таком качестве признаваемым одним только государем. Для его подданных же он являлся человеком, способным заставить их делать то, что он считает нужным. Подданные государя — это ведь тоже государи, только неудавшиеся и неспособные ими быть. С государем их связывало что угодно, только не право. Последнее может быть признано таковым лишь при условии, что оно укоренено в природе вещей, соответствует ей. У Макиавелли же природа вещей такова, что влечет человека к власти над собой и другим. Никогда это специально не проговаривая, он стойко придерживался формулы, ассоциирующейся у нас с другим мыслителем, — «*Homo homini lupus est*». Только у Макиавелли эта формула была реальностью человеческой жизни в общественном состоянии. Никаким общественным договорам, как у Т. Гоббса, война всех против всех по Макиавелли не прерывалась и не ограничивалась. Поэтому о праве у итальянского мыслителя можно говорить как о реальности индивидуальной и, соответственно, дискретной. У каждого индивида свои права, никак не согласующиеся с правами другого, противоречащие им и по возможности превращающие их в бесправие. Если о правовой реальности в «*Il Principe*» и можно говорить, то лишь как о непрестанной борьбе прав, периодически завершающейся победой одних и поражением других. Государь в качестве кондотьера, пока он остается государем, и есть победитель, настоявший на своем праве властвовать и утвердивший его.

Как завоевателю, непрерывно ведущему войну со своими подданными, у государя просто нет внутреннего права и основания для передышки. Вся жизнь его должна представлять собой непрерывную цепь расчетов и вытекающих из них действий по завоеванию, сохранению, расширению, укреплению и т. п. своей власти. Он находится в ситуации борьбы, побед и поражений, каждое из которых грозит обернуться необратимой катастрофой. Победы же, даже самые блестящие, для государя-кондотьера никогда не окончательны и бесповоротны. Поэтому он вынужден превращать в средство борьбы за свою власть все, из чего складывается его жизнь. Государю-кондотьеру лучше избегать действий, нейтральных по отношению к собственному властвованию. В нем альфа и омега всей жизни государя-кондотьера. Именно власть становится для него самоценной и самоцельной. Только при этом условии он получает хорошие шансы сохранять и укреплять ее. Удивительным образом Макиавелли не чувствует разницы в характере власти своего государя-кондотьера и других государей, не кондотьеров. Так или иначе для него все государи являются кондотьерами. В частности, не только современные ему правители итальянских государств, но и короли Испании и Франции. Почему-то, однако, Макиавелли не обращает должного внимания на совершенно грандиозную устойчивость и стабильность королевской власти в упомянутых государствах.

В той же современной ему Франции династия Валуа к тому времени царствовала уже два столетия. К тому же ее основатель вовсе не свергал предшествующую династию Капетингов, а стал ее продолжателем в качестве представителя младшей ветви

капетингского дома. К сказанному добавим, что уже за пределами жизни Макиавелли Валуа на французском королевском престоле сменят Бурбоны и тоже как младшая ветвь предшествующей династии. Неужели такая немыслимая для итальянских государств стабильность правления династий может быть объяснена совершенно необыкновенными способностями и доблестями французских государей-кондотьеров, так же как и редкой благоприятностью сопутствовавших им обстоятельств? Вряд ли кто-нибудь возьмется утверждать что-либо подобное. Гораздо проще, яснее и убедительней устойчивость династической власти во Франции, где предостаточно было очень заурядных и даже не вполне вменяемых королей, объясняется тем, что они не были государями-кондотьерами и, следовательно, им не было никакой необходимости непрерывно вести войну за свою власть, которая к тому же не сводилась для них к власти в качестве войны. Французские короли правили в силу своей избранности и действовавшей в них через помазание на царство благодати. Как бы ни была недовольна французская знать тем или иным королем, даже восстав против него, ее представители помнили, с кем имеют дело. Занять место помазанника Божия никому из них не приходило в голову не только потому, что этого не поняли и не приняли бы ни клир, ни рыцари, ни буржуа, ни крестьяне. Не понял и не принял бы себя и сам претендент в государи-кондотьеры, если бы таковой вдруг появился во Франции, современной Макиавелли. С другой стороны, и законному королю французов совсем не нужно и даже пагубно было бы вести себя на манер кондотьера. Представим себе, что он действовал бы в соответствии с кондотьерско-макиавеллиевскими заповедями «людей следует или ласкать, или истреблять»², «если есть хорошее оружие, всегда будут и хорошие друзья»³ и т. п. Может быть, первоначально король Франции и укрепил бы свое положение, но оно никогда не было бы прочным и надежным. В самом главном он все равно проиграл бы, так как обязательно потускнел бы его образ помазанника Божия и, что тоже не последнее дело, первого рыцаря королевства.

Когда Макиавелли повествовал об образцовом и безупречном государе-кондотьере и, по существу, приходил к тому, что он представлял собой беззаветного мученика власти, к тому же человека, которому такую желанную власть возможно удержать не только при условии полной самоотдачи, но и благоприятного стечения обстоятельств, создаваемая им картина вряд ли целиком соответствовала исторической реальности. И это несмотря на то, что в своем «Il Principe» Макиавелли указывает на реального властителя, которого он считал безупречным и образцовым. Все-таки задача макиавеллиевского трактата состояла в том, чтобы продемонстрировать, каким должен быть государь-кондотьер, которого ни в чем нельзя упрекнуть, не к чему придраться в его деяниях. Сконструировав образцового государя-кондотьера, Макиавелли прикладывает свою конструкцию к хорошо известному ему Чезаре Борджиа и уверяет нас в совпадении его конструкции со своим знакомцем.

И что же, идеальный, по Макиавелли, государь-кондотьер несмотря на это смог завоевать власть на непродолжительное время. Ее потеря, если взглянуть на конкретные исторические обстоятельства, выглядит неизбежной. В частности и потому, что власть Чезаре Борджиа не была чем-либо освящена, не имела сакральной санкции. Этот провал, между тем, вовсе не стал провалом доктрины власти как чисто человеческой реальности. Скорее говорить здесь уместно о крушении одной из таких доктрин.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 86.

Как уже отмечалось, широкое распространение, правда, уже не в XVI, а в XVII в. получила теория общественного договора, точнее же будет сказать, его мифологема, теоретически обставленная и обоснованная. Эта теория впервые развернуто заявленная Т. Гоббсом, далее варьировалась и другими крупными философами и мыслителями, в том числе Б. Спинозой, Д. Локком, Ж.-Ж. Руссо. Различия между ними были очень существенными. Нас, однако, касается не столько трактовка общественного договора, сколько сам его принцип. Поэтому ввиду целей настоящего исследования достаточным будет обращение к построениям одного только Т. Гоббса. В них достаточно четко просматривается установка на трактовку власти в чисто секулярном и десакрализованном измерении и последовательная реализация этой установки.

Концепция общественного договора, как она представлена у Гоббса, в своем смысловом стержне хорошо известна. Она предполагает, что возникновению государства предшествовало естественное состояние человеческого рода. Оно таково, что предполагает войну всех против всех. В конечном счете каждого человека касается он сам и его собственное благополучие. Поскольку же исходно в своих стремлениях к благополучию человек не знает никаких ограничений, то и возникает война всех против всех. Она принимается Гоббсом как данность человеческой природы. Ничего нет естественней этой войны. Но точно так же как естественно для человека стремиться к миру, так война всех против всех ведет к полной негарантированности существования под угрозой в любой момент могущей свершиться гибели. Стремление же к миру с необходимостью предполагает некоторое самоограничение каждого из людей. Оно ведет к заключению общественного договора, который состоит в том, что Гоббс называет «взаимным перенесением права». Оно, в свою очередь, ведет к возникновению государства, которому люди передают власть над собой. «Иначе говоря, — утверждает Гоббс, — для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями... чтобы каждый подчинил свою волю к суждению воли и суждению одного лица»⁴.

Логика возникновения государства и власти, таким образом, по Гоббсу, имманентно человеческая. Государство и власть создаются самими людьми, исходно никакой власти над собой они не знают, и исключительно в своих интересах и для собственного блага. Они же вовсе не предполагают обращенности к сакральной инстанции. Конечно же, в «Левиафане» мы встречаем чисто секулярную концепцию власти. Власть учреждается самими людьми и есть их соотнесенность друг с другом. Она такова, что Гоббс наделяет властителя и суверена практически ничем не ограниченными властными прерогативами. Он может требовать от каждого подданного практически все, что считает нужным, и будет вправе это делать. В этом отношении суверен бесконечно вознесен над своими подданными. Он как бы некоторое подобие божества. И все-таки самого главного от божественности в нем нет. Своей властью суверен обязан своим подданным. Это они уступили ему в собственных видах свою суверенную власть над собой. Они, правда, вознесли его так, что уже не вправе вернуть себе отданный ими суверенитет. В этом смысле люди как бы обожили, сакрализировали своего суверена. И все-таки это есть квазиобожение и квазисакрализация. Сказанному по существу не противоречат те главы «Левиафана», на которые обыкновенно исследователи не обращают должного внимания, и где, в частности, можно прочесть: «Обязанности

⁴ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс. Соч.: В 2-х т. — М., 1991. — Т. 2. — С. 132–133.

суверена (будь то монарх или собрание) определяются той целью, ради которой он был облечен верховной властью, а именно, целью обеспечения безопасности народа, к чему он обязывается естественным законом и за что он отвечает перед Богом, творцом этого закона и ни перед кем другим»⁵. Да, Гоббс утверждает, что естественный закон, который действует среди людей, вовсе не естественно-природен, его источник в Боге, и суверен, осуществляя свою практически безграничную власть, в то же время зависим от подлинного суверена — Бога. Все это действительно так. И тем не менее странно как-то все у Гоббса получается.

Ведь он, признавая существование Творца и Промыслителя, в то же время отводит ему роль устроителя человеческой жизни и по чисто человеческим меркам. От человека Он по существу ничего не требует кроме того, чтобы он стремился к безопасности, самосохранению и благополучию. Ни о каком спасении или обожении человека под водительством Бога у Гоббса речи не идет. Пусть человек остается просто и только человеком, Богу этого вполне достаточно. Как хотите, но Гоббс тем самым низводит Бога до человеческой роли и функции, а тогда что это за Бог, таков он разве что по названию.

Сказанное можно было бы подкрепить достаточно многочисленными и многообразными примерами и демонстрациями из гоббсовского «Левиафана». Ограничусь только двумя. Вот, скажем, Гоббс заявляет, что «мы не должны отречься от наших чувств и опыта, а также нашего естественного разума (который является несомненным Словом Божиим)»⁶. Далее Гоббс уточнил, что в «Слове Божиим многое сверх разума, то есть не может быть ни доказано, ни отвергнуто естественным разумом, но в нем нет ничего, что противоречило бы разуму»⁷. Не спасительно это уточнение. Оно если только ослабляет, но не дезавуирует предшествующее утверждение. Которое, отождествляя естественный разум со Словом Божиим, низводит последний до первого, очеловечивает, то есть десакрализует божественное. Пускай с недоговоренностью и попятным движением мысли.

И еще один пример. Разбирая понятие Царства Божия, Гоббс мог сказать, что «под Царством Божиим подразумевается собственно государство, установленное с согласия тех, кто должен стать его подданными, в целях гражданского управления ими и для регулирования их поведения не только по отношению к их царю — Богу, но и по отношению друг к другу, согласно правилам справедливости...»⁸. А далее автор «Левиафана» лишний раз подчеркивает: «...Бог был царем евреев и гражданским правителем их государства»⁹.

Самое поразительное в приведенном фрагменте — это даже не просто заключение все того же «общественного договора» между Богом и евреями. В таком «вертикальном» варианте *social contract* еще можно было бы как-то принять с позиций христианского вероучения, не исказив его до неузнаваемости. Но Гоббс-то ведь речь ведет если не исключительно, то в первую очередь о «горизонтали», то есть об установлении согласия между людьми в чисто человеческих целях создания наиболее приемлемых условий человеческого общежития. Не случайно английский мыслитель заговорил о граждан-

⁵ Там же. С. 260.

⁶ Там же. С. 288.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 317.

⁹ Там же. С. 318.

ском управлении и государстве. В настоящем случае они отличаются от всех других исключительно тем, что «перенесение прав» происходит в пользу суверена, которым является не один из людей или их группа, а Бог. Ничего это, однако, по сути не меняет. Точно так же они преследуют свои интересы, стремясь к собственной безопасности и благополучию. То же, что сувереном для евреев стал Бог, разумеется, имеет свои преимущества. Но они не выводят людей в сферу сакрального, не спасают и не обоживают, а всего лишь позволяют людям лучше устроиться на своих человеческих основаниях.

Позиция Гоббса в отношении власти может показаться сходной с позициями античных мыслителей, и в частности Платона и Аристотеля. Ведь и в одном, и в другом случае власть вполне выстраивается с точки зрения человеческой и только потом человеческое сопрягается с божественным, выстраивается еще и сакральное измерение власти. Однако для Платона и Аристотеля в сакральном измерении существо власти допроясняется, по ее поводу ставятся точки над *i*. Гоббс же, соотнося власть с Богом, всего лишь очеловечивает божественную власть. У него оказывается, что ее человеческое измерение совпадает с божественным. Людям же нужно всего лишь выстроить власть на основаниях человеческих реалий естественного состояния, естественного разума, естественного права и естественных законов и тогда власть предстает во всей своей полноте, к которой Богу нечего прибавить и от которой нечего убавить.

То, как Маккиавелли и вслед ему Гоббс выстраивают свои концепции власти, в строгом смысле если и теоретизирование, то такого рода, когда теорема или философия покрывается мифом. Теоретизирование оказывается не более, чем формой мифологизирования. Правда, мифы, создающиеся Маккиавелли или Гоббсом, насквозь противоречивы ввиду того, что в отличие от первичного мифа они прямо и откровенно или слегка прикрито десакрализованы. Миф же по определению представляет собой сакральную реальность. Ну что же, наш случай остается обозначить как случай вторичного мифа и мифологизирования или, если хотите, как пример квазимифологемы. Квази — потому что по-настоящему и по существу тысячелетняя традиция сближения и тем более отождествления власти с сакральной властью теперь прерывается, власть начинает мыслиться как человеческое, слишком человеческое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс. Соч.: В 2-х т. — М., 1991. — Т. 2.
2. Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. — М., 1996.

О. Б. Давыдов

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СВЯЗИ С ЭВОЛЮЦИЕЙ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Современная мыслительная ситуация постмодерна радикально трансформирует понимание онтологических вопросов антропологии. Одна из основных причин пересмотра фундаментальных антропологических констант состоит в том, что человек, разочаровавшись в потерпевших крах проектах усовершенствования социального, отбросив правила общественной жизни, все более замыкается в поиске своей идентичности. Концепция «смерти субъекта», ознаменовавшая собой радикальное разочарование в нововременной субстанциальной антропологии, являясь негативистской программой, диалектически открывает новые перспективы для современного прочтения несубстанциальных подходов. Одно из таких направлений исследования, на наш взгляд, представляет собой актуализация патристической персоналистской антропологии, творчески преобразовавшей и включившей в себя античное понимание человеческой идентичности и онтологии. Если сегодня очевидно, что путь привел в тупик, не есть ли, вопреки прометеевой гордыне, поставление мысли в исток безосновной (аонтологичной) антропологии — главное условие творчества?

В эпоху зарождения и оформления христианской антропологии святоотеческая мысль двигалась в развитом и специфическом поле влияния древнегреческой философии. Необходимость адаптации к культурному контексту новой религии вызывала к жизни деятельность по выражению Откровения в категориях эллинской философии. Главной же задачей этого процесса была необходимость отстаивания правильной веры в эпоху тринитарных споров.

В античной и эллинистической литературе понятие «лицо» (просопон) относилось к внешнему, феноменальному плану бытия. Во то же время, термин «ипостась» представлял собой менее распространенный синоним одного из основных философских терминов сущность (усия). В христианском Откровении Бог являет себя не только как единая сущность и природа, но и как Лицо или Личность, вступающее в личные отношения с человеком, любящее человека, призывающее его к Себе, слышащая его молитвы и отвечающая на них. Термин ипостась указывает у них на то, что существует самостоятельно, само по себе, и не детерминировано природой. Такое понимание ипостаси предполагает ее первичность к природе как в икономическом аспекте, так

и внутритроичном бытии. Через ипостась выражается способ бытия природы, даже указывается на Божественные Ипостаси как на различные образы бытия.

Люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и трех Лиц в Боге. Прежде всего следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. То, что в сегодняшнем научном дискурсе и обыденной речи обычно понимается под термином «личность», обозначает скорее индивида, индивидуальное. Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично.

Иоанн Зизиулас в работе «Личность и бытие» полно и наглядно демонстрирует первичный чрезвычайно ограниченный и неличностный смысл античного термина «*prosopon*»: «Место человека в античном едином мире гармонии и разума является темой древнегреческой трагедии. И именно здесь, в этом контексте, появляется и входит в языковое употребление термин «личность»¹. В театре, как образе космоса, в драматической форме разворачивается конфликт между человеческой свободой и рациональной необходимостью единого, гармонического мира, каким его понимали древние греки. Именно в театральном представлении человек стремится стать «личностью», восстать против этого гармонического единства, которое подавляет его своей рациональной и моральной необходимостью. «Судьба сурово нависла над ним; его ответ — сидеть и приукрашивать ее, пока она медлит»². Здесь он вступает в борьбу с богами и с собственной судьбой, здесь он совершает преступления и грехи, но здесь же он постоянно убеждается — в соответствии с неизменным принципом античной трагедии, — что ему не удастся ни избежать своей конечной судьбы, ни безнаказанно «дерзить» богам, ни грешить без последствий. Так он трагическим образом подтверждает представление, типическое выражение которого у Платона, согласно которому не мир существует ради человека, но человек существует ради него. Существует внутренняя связь между принципом, согласно которому в онтологии решающее значение имеет целостность и тотальность — частное существует ради целого, а поэтому и человек существует ради космоса, и необходимостью, которая встроена греческой мыслью в онтологию посредством идеи «логоса» и идеи природы. «Никакая частная вещь, даже наималейшая, не может существовать иначе, как только в соответствии с общей природой и разумом»³. Следовательно, его личность — не что иное, как маска, нечто, не имеющее никакого отношения к его истинной «ипостаси», нечто, лишенное онтологического содержания.

И. Зизиулас подчеркивает и другой смысл термина «*prosopon*» и значения «маски»: «Это один из аспектов, одно из значений термина «*prosopon*». Но наряду с ним существ-

¹ Зизиулас Дж. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова. — М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. — С. 275.

² Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции // История философии и вопросы культуры. — М., 1975. — С. 7–61, 40.

³ Там же. С. 21.

вует и иное значение, связанное с тем фактом, что благодаря этой маске человек — актер, но также и зритель — обретает некоторое ощущение свободы, некую особую ипостась, некую идентичность, в которой ему отказывает рациональная и моральная гармония мира»⁴. В развитии осмысления человеческой идентичности в античной философии прослеживается основательная, почти всесторонняя развитость этой антропологии, наличие в ней ответов на все принципиальные вопросы о человеке, и в то же время, несуществование в качестве философской антропологии, полноценного раздела в составе *Philosophia prima*, и существование лишь в ряду практических приложений метафизики. Закладывая фундамент концептуального мышления с помощью новооткрытых орудий сущности, категории и силлогизма, Стагирит действовал этими орудиями там прежде всего, где они оказывались действенны⁵. Таково понимание личной идентичности, которое сложилось в древнем греко-римском мире. Слава и величие этого мира состоит в том, что он указал человеку на то измерение его существования, которое можно назвать личностным. Слабость же его заключается в том, что в рамках своих космологических представлений он не мог дать этому измерению онтологического обоснования. Как отмечает П. Адо: «*Prosopon* и *persona* лишь наметили путь к личности. Но они осознанно воспринимались — а именно этого требовало представление о самодостовой космической и государственной гармонии — как напоминание о том, что это личностное измерение неотожждествимо и никогда не должно быть отождествляемо с сущностью вещей, с подлинным бытием человека. Другие, не имеющие отношения к личности силы притяжали на то, чтобы быть онтологическим содержанием человеческого существования»⁶. Основным вопросом экспликации соотношения философской мысли и богословия в средневековье является адекватность воспроизведения ментального контекста рассматриваемой эпохи. Экстраполяция современных, иногда неосознанно применяемых, к анализу прошлого схем ведет к их неадекватному прочтению. Богословием, становившимся основным полем дискурса в исследуемую эпоху, является знание, которое принимается, выражается и опосредуется в сообществе верующих. «Этот дискурс имел принципиальные отличия от философского дискурса и даже не был, по крайней мере явно, антропологическим дискурсом: его антропологическое содержание было имплицитным, закодированным в форме высказываний о Боге»⁷. Средневековая интенция направленная на то, что в своем значении и концептуальной структуре субстанциальность и идентичность близки к категории основы, имеет явный онтологический характер. Она раскрывает, что основа как таковая должна быть по своей природе без-основной, или, условием и предпосылкой ее существования является бесосновное начало, которое притом имеет иной онтологический статус нежели наличное бытие, где всему сущему необходимо присуща своя основа. В той похожей логике, согласно Аристотелю, необходимая предпосылка движения — неподвижный перводвижитель. Аналогично субстанциальность, родственная основе, должна иметь свой источник, свою укорененность в ином онтоогическом горизонте. В рамках христианской онто-

⁴ Зизиулас Дж. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова. — М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. — С. 277.

⁵ Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000.

⁶ Адо П. Плотин или простота взгляда. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.

⁷ Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000.

логии это влечет весьма существенный тезис: источник субстанциальности, а с нею и субстанциальной идентичности человека, есть Бог.

Концепция личности с ее абсолютным и онтологическим содержанием исторически возникла из попыток христианских мыслителей дать онтологическое выражение новой веры. Постоянные и глубокие контакты между христианством и греческой философией обострили проблему интерпретации новой веры таким образом, который удовлетворил бы греческую мысль. Важным является то, что эта история включает в себя важную веху, революцию в греческой философии. Эта революция исторически выражается через идентификацию: идентификацию, отождествление «ипостаси» и «лица».

У Аристотеля понятие «ипостась» и его производные не употреблялись в строгом терминологическом значении, но служили для обозначения чего-либо, обладающего существованием. Иначе дело обстояло в философии неоплатонизма, где ипостасями назывались разные ступени эманации Единого. Плотин определяет «первичную ипостась» как высшее благо разум и мировую душу, связывая Бога с миром в единое единство, которое угрожает библейскому пониманию отношений между Богом и миром⁸. Это было далеко от тех значений термина «ипостась», которое стала придавать ему христианская теология. В ней, термин «ипостась» стал той самой точкой, через которую сквозь оболочку греческой философии стало зиять далеко не «греческое» содержание — содержание христианское. Понятия «ипостась» и «сущность» употреблялись в античной философии как синонимы, обозначая нечто, имеющее самостоятельное бытие, то есть существующее не в чем-то другом, а в самом себе. Кроме того, сущность — это первая из десяти категорий Аристотеля: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например “человек” и “живое существо”»⁹. Каппадокиец Василий Великий, оформляя персоналистическое содержание веры понятийно, закрепляет в христианской теологии термин «сущность» лишь за такими, которые Аристотель называл вторыми, то есть за родовыми понятиями. Таким образом, понятие «сущность» в христианской теологии остается Аристотелевским. Но это мнение кажется спорным многим исследователям, обнаружившим при близком изучении греческих отцов полное отсутствие аристотелевского различия между первичной и вторичной сущностями в их мышлении. Из-за двойного смысла, который, по-видимому, Аристотель приписывал этому термину, есть материя и конкретное и независимое бытие. В период после Аристотеля термин «ипостась» заменил термин «ипокименон» из-за материалистического смысла последнего, и сам он принимает значение конкретного и независимого бытия. Таким образом, в первые столетия христианской веры термин «ипостась» постепенно приобретает значение реального, конкретного бытия в противовес тому бытию, которое является просто видимым, предполагаемым. Такая эволюция, по-видимому, была

⁸ Лега В. П. История западной философии: В 2-х ч. — М.: ПСТГУ, 2009.

⁹ Аристотель. Собр. соч.: В 4-х т. — М., 1984. — С. 312. — Т. 4.

осуществлена главным образом стоиками¹⁰. Так как влияние стоиков на философию патристического периода было очень сильным, то вероятно, что употребление термина «ипостась» для выражения конкретного бытия должно было иметь основание, подготовленное для этого таким путем. Однако остается фактом то, что богословская мысль каппадокийцев осуществила радикальное изменение в философском употреблении этих терминов.

Необходимо для дальнейшего исследования установить, каковы были в патристической среде мнения относительно реального бытия сущностей, то есть родовых понятий, универсалий. С одной стороны, не возникало сомнения, что византийской теологии был присущ умеренный реализм: общие понятия имеют реальное бытие, однако они существуют лишь в конкретных индивидуумах, но не в коем случае не в качестве платоновских идей, которые предполагаются существующими прежде бытия отдельных вещей. С другой стороны, были философы более или менее уклонявшиеся от «генеральной линии», и у них нередко усматривается номинализм. Несмотря на присутствие номиналистических взглядов, большинство философов придерживались умеренного реализма аристотелевского толка, что было закреплено в авторитетной Александрийской неоплатонической философской традиции. Этим понятием «ипостась» каппадокийцы заменяют аристотелевское понятие «первая сущность», делая это так, что значение этого термина в христианской теологии простирается далеко за рамки аристотелевского определения. Это было сделано по той причине, что традиционный термин «просопон» — лицо применительно к Троице уже дал повод для еретического толкования у Савелия, для которого три лица были сродни «личинам», античным театральным маскам. Определением же лиц, как «ипостасей» отнимается всякий повод считать эти лица каким-то подобием масок на одной и той же реальности: термин «ипостась» однозначно указывает, что реальностей три.

Если учесть, что в ипостасях не предполагается никакой особой реальности, кроме сущности, то станет понятно, какое внутреннее противоречие содержит в себе это определение. Но речь должна идти не только и не столько о противоречии, сколько о принципиально другом способе описания реальности, чем у Аристотеля. «Каплю воды можно описать — причем не только словами, но и через термодинамические уравнения. Тем не менее заранее известно, что в капле воды ничего кроме воды нет»¹¹. Радикальная переоценка онтологии греческой мысли предполагала два важных «воздействия», которые должны были иметь место в сфере философского осмысления идентичности. Первое касается того, что Д. Зизиулас назвал «онтологической абсолютностью космологической необходимости»¹². Хотя древние греки были едины в вопросе об онтологии мира, считая, что он сам по себе является необходимым, библейское учение о творении *ex nihilo* обязывало Отцов ввести в онтологию радикальное различие, чтобы проследить происхождение мира к онтологии вне мира. Таким образом, они прорвали круг закрытой онтологии греков и одновременно сделали нечто гораздо более важное, что представляет прямой интерес в свете проблематики личностной природы: они сделали бытие — существование — мира продуктом свободы. С учением

¹⁰ Армстронг А. Х. Введение в античную философию / Пер. с англ. А. В. Самойлова. — 2-е изд. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2006. — С. 122.

¹¹ Зизиулас Дж. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова. — М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. — С. 204.

¹² Там же. С. 133.

о сотворении ex nihilo, принцип греческой онтологии, «архе» мира, был переведен в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя; бытие мира стало свободным от необходимости.

Но имело место также и второе фундаментальное изменение, которое привело к дальнейшей переоценке аристотелевской онтологии. Не только бытие мира было возведено к личностной свободе, но и бытие Абсолюта отождествлялось с личностью, а значит, онтология ставилась в подчиненное положение к ипостасной свободе. Это «воздействие» было вызвано тринитарными спорами, главным образом благодаря византийскому философскому синтезу, прежде всего благодаря Василию Великому. Как известно, окончательная формула о Троице говорит об одной сущности и трех лицах. Поэтому возможно утверждение, что единство Бога состоит в Его сущности. Это возвращает нас к древнегреческой онтологии. Бог есть, прежде всего, Бог (Его субстанция или природа), а затем Он существует как Троица, то есть как лица. Эта интерпретация фактически преобладала на Западе и позже проникла в современную восточную догматику. Значение этой интерпретации заключается в предпосылке, что онтологический «принцип» Бога находится не в лице, а в субстанции, то есть в бытии Бога. Эта идея оформилась в западном богословии и заключалась она в том, что то, что составляет единство Бога, есть одна божественная сущность, одно божество.

Основным поворотным пунктом на пути к формированию субстанциалистской нововременной парадигмы понимания личностной идентичности в схоластической традиции был Северин Боэций. Его философия родилась в той фазе развития мысли на Западе, когда богословие еще не совсем отделилось в ней как от метафизики, так и от философской антропологии. Категории личного бытия, которые усиленно разрабатывались патристикой и схоластикой и выступали в них как специфически богословские понятия, у Боэция еще свободно рассматриваются и как понятия антропологические — что приносит для антропологии заметную пользу. Руководясь патристической разработкой личностных понятий, Боэций приходит к существенному развитию и видоизменению аристотелианских концептов. Модифицируется уже верховное понятие, сущность, «Боэций понимает сущность достаточно узко и вполне в духе нашего времени — как то, что определяет специфику предмета и составляет его природу»¹³. Позднее, в высокой схоластике, человеку полагалось взять на себя новые виды персональной моральной ответственности. Августин Аврелий объединил иудео-христианское обращение к индивидуальному спасению с греческими формами интеллектуального анализа с целью создания нового вида нравственной интроспекции. Такого же рода моральные источники побуждали, в основном на основе христианских мотиваций, переосмысливать характер и значение субъективности в период от Реформации до Просвещения.

Наиболее полного синтеза аристотелевской философии и богословия достиг в своей системе Фома Аквинат. Он окончательно утверждает основной принцип средневековой философии: «Dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum res — Благо и бытие в действительности идентичны»¹⁴. Таким образом понятия *idem* и производный от него *identitas* начинают активно использоваться в схоластическом лексиконе. Аквинат

¹³ Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.

¹⁴ Аквинский Ф. Сумма против язычников / Ф. Аквинский; пер. Т. Ю. Бородай. — М.: Изд-во ЗАО «Вестком», 2000.

писал: «Там, где есть единство субстанции, там не может быть и речи о сходстве или равенстве, но только о тождественности»¹⁵. Философская трактовка лица, личности представляется как проблема спецификации, т. е. исчерпывающей характеристики частного, отдельного, но в то же время и автономного, самодовлеющего. Именно на последнем аспекте настаивала патристика, всячески выдвигая и акцентируя его; именно в силу него удовлетворительным решением не могло быть прежнее понятие Аристотеля, определявшее индивидуальное сущее по неповторимости полного списка его свойств. Вещи «называются индивидами, потому что каждая из них состоит из такого набора собственных свойств, который не может быть тем же ни в одной другой вещи»¹⁶. Наиболее полно смысловому содержанию патристической «ипостаси» соответствует, согласно Боэцию, в латинском языке оборот «индивидуальная субстанция». Итак, семантическое гнездо понятия личности образуют субстанция — центральный термин, сдвинутый далеко от своего аристотелианского значения, индивид, лицо (*persona*); итоговой же сводной формулой становится знаменитая дефиниция: «Определение личности найдено: она есть индивидуальная субстанция разумной природы, *naturae rationabilis individua substantia*»¹⁷. В философии Боэция семантическое гнездо личности выражает основоустройство индивидуального человеческого бытия; оно принадлежит дискурсу метафизики и существенно развивает его антропологию. Сравнительно с антропологией Аристотеля, антропология Боэция — значительное продвижение процесса философской индивидуации, то есть формирования метафизического концепта индивидуального человека как автономного, самодостаточного агента мышления и действия. «Ее логическое развитие — полное завершение процесса индивидуации, достигнутое у Декарта, в концепте метафизического субъекта. Кратко резюмируя, с Боэцием мы на полпути к субъекту»¹⁸. Как тенденция к индивидуации идентичности прослеживается от самых истоков западного мышления, пробиваясь сквозь стихийно-коллективную природу архаического и мифологического сознания, воплощаясь в социальных практиках Рима задолго до полного метафизического выражения и наконец достигая с Декартом философского господства, — так, параллельно с этой тенденцией и обычно в тесном единстве, союзе с ней, прослеживается другая: тенденция к эссенциальному и субстанциальному представлению содержаний мысли. Подводя итог, отметим, что расхождение между западным и восточным христианством окончилось расколом главным образом из-за разного понимания личности. По мысли современного греческого философа Х. Яннараса, общее для христианства понимание апофатичности Бога как Личности, и через христологию, апофатизм в отношении человеческой личности, получило две взаимоисключающих трактовки: Западное решение — Бог непостижим в своей сущности и Восточное — Бог непостижим как Личность»¹⁹.

¹⁵ Там же. С. 182.

¹⁶ Боэций. Боэций Дакийский. Сочинения. — М.: УРСС, 2001.

¹⁷ Там же С. 205.

¹⁸ Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

¹⁹ Яннарас Х. Вера церкви. Введение в православное богословие. — М.: Центр по изучению религий, 1992.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Плотин или простота взгляда. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
2. Аквинский Ф. Сумма против язычников / Ф. Аквинский; пер. Т. Ю. Бородай. — М.: Изд-во ЗАО «Вестком», 2000.
3. Аристотель. Собр. соч.: В 4-х т. — М., 1984. — Т. 4.
4. Армстронг А. Х. Введение в античную философию / Пер. с англ. А. В. Самойлова. — 2-е изд. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2006.
5. Боэций Дакийский. Сочинения. — М.: УРСС, 2001.
6. Зизиулас Дж. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова. — М.: Изд-во ПСТБИ, 2002.
7. Лега В. П. История западной философии: В 2-х ч. — М.: ПСТГУ, 2009.
8. Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции // История философии и вопросы культуры. — М., 1975. — С. 7–61.
9. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.
10. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
11. Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000.
12. Яннарас Х. Вера церкви. Введение в православное богословие. — М.: Центр по изучению религий, 1992.

Пути философско-богословской мысли

Иеромонах Кирилл (Зинковский)

ТЕРМИН «φύσις» В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ, СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ И В ТВОРЕНИЯХ ДОНИКЕЙСКИХ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

В зарубежной и отечественной исследовательской литературе значительное внимание уделено истории употребления греческого термина «φύσις» в древнегреческой философии, истории осознания и внутреннего различения самой идеи «природы», последовательности развития философского и естественнонаучного содержания термина¹. Однако до сих пор не было произведено подробного исследования употребления этого термина в творениях раннехристианских церковных писателей и сравнительного анализа его использования в языческой и христианской письменности.

Греческое существительное ἡ φύσις является производным от глагола φυν, имеющего следующие основные значения: 1 — (по)рождать, производить на свет, создавать; 2 — вырастать, расти, рождаться, возникать (в формах среднего залога). В свою очередь глагол φυν возводится лингвистами к общеиндоевропейскому корню «bheu» — «быть» и обнаруживается в большинстве современных европейских языков, а также и в финно-угорской и алтайской языковых группах, в разных формах глагола «быть»². Нам представляется очень важным это филологическое замечание для дальнейшего сравнительного анализа, но прежде чем перейти к анализу библейских и святоотеческих текстов, необходимо сделать некоторые замечания о главных этапах развития греческой науки «о природе».

Сам факт того, что почти все ведущие философы ранней греческой классики писали трактаты, которые имели наименование «Περὶ φύσεως» («О природе»), несомненно свидетельствует о существенности термина «природа» в философии древних. Мы не будем повторять подробные анализы уже проведенных исследований, но только

¹ Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. — М.: «Наука», 1979; Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности в новое время. — М.: «Наука», 1988; Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. III. — Кн. I, II. — М.: «Искусство», 1992, 1994, КН 1, Часть 8 «Субстанциально-интегральная терминология», Глава V ПРИРОДА; Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. Гайденоко П., Петров В. Прогресс-Традиция. — М., 2000; E. Schrodinger. Nature and the Greeks. — Cambridge, 1954; K. Heinemann. Nomos und Physis. — Basel, 1945 (более подробный список литературы см. в приведенных исследованиях).

² Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 65–66, 107.

сделаем некоторые акценты на мотивации и целенаправленности философских трудов на главных этапах развития древнегреческой мысли.

До сих пор спорным в науке является вопрос о степени влияния на древнегреческую культуру более древних цивилизаций Востока. Не углубляясь в детали научно-исторических споров, отметим, по крайней мере, что несомненной является особая заслуга греческой культуры и философии как фундамента для последующего развития европейской науки. Немецкими филологами XIX в. подчеркивалось принципиальное различие между греческой и любой восточной культурой. Особо отмечался рационализм, теоретичность и независимость от религиозных верований ранней греческой науки³. Однако уже в XX в. появились новые исследования, в которых на хорошем научном уровне подтверждаются религиозные истоки древнего научного мышления⁴. Так например, если для ученых XIX в. тезис Фалеса о том, что все произошло из воды, казался радикальным разрывом с мифологией, то в наше время именно это учение ставит Фалеса в зависимость от «водных» космогоний Египта, Индии и Месопотамии, а также вызывает ассоциацию с библейскими сказаниями о сотворении мира и всемирном потопе.

Связь древнегреческой религии и философии на ее самом начальном этапе отмечалась также В. Виндельбаном в его классическом труде⁵, где ученый особенно отмечал, что «ведущие к науке стремления произошли, все-таки, из круга религиозных представлений», причем начинающая наука рассматривала те же вопросы, что и мифология, а «различие между ними лежит не в предмете занятий, а в форме постановки вопросов и в способе их разрешения»⁶. Сама уверенность в органическом единстве и целостности окружающего и воспринимаемого мира-космоса и возможности путем научного анализа найти некоторое вечное его первоначало — уже есть наследие религиозного мировоззрения.

Именно исходя из религиозного наследия почти каждый из философов досократиков наделял выбранное им первоначало, первомерию (ἡ ἀρχή) предикатами божественности. Упорядоченность и целесообразность видимого мира приводила к логическому выводу о необходимости существования некоторой целесообразной образующей силы, которую, например, Анаксагор называл «νοῦς», то есть «разум», который, однако, не является нематериальным принципом. Более точно термин «νοῦς» Анаксагора может быть переведен как «вещество мысли» — телесное вещество «вполне превосходящее другие», как «легчайшее, наиболее подвижное и движимое самим собою»⁷. Оставаясь в рамках языческого мировоззрения, древние мыслители чаще всего оказывались неспособными преодолеть отождествление вещественного и духовного. Неслучайно знаменитый философ XX в. и знаток классической древности А. Ф. Лосев определяет язычество как «принцип субстанционального единства божественного и мирового»⁸.

Под термином «природа» в этот период философы понимали объективную сторону чувственно-материального космоса, состоящего из физических элементов

³ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 47.

⁴ Например: West M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. — Oxford, 1971.

⁵ Виндельбанд В. *История древней философии*. — Киев: Тандем, 1995. — С. 33–43.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Там же. С. 80.

⁸ Лосев А. Ф. *Диалектика мифа*. — М.: Мысль, 2001. — С. 237.

и соответствующим образом оформленного и благоустроенного. Анализ древних текстов, проведенный А. Ф. Лосевым, обнаруживает, что постепенно «сущностное понимание физических элементов и тел, вполне оставаясь на общей объективной основе чувственно-материального космоса, приобретает уже и самостоятельное значение»⁹. Уже такой термин, как «беспредельное», явно указывает на поиски именно сущности физических элементов. Неслучайно поэтому Анаксимандр свое «беспредельное» прямо называл природой, так что его учение было учением «о природе беспредельного» и «безграничного»¹⁰. Характерной для всех древнегреческих философов стала открытая или скрытая, более или менее значительная, но постоянная тенденция борьбы с антропоморфизмом народных понятий о богах. При этом живой и целостный космос зачастую переставал заключать в себе что-либо иррациональное или мистическое, а задача исследователя состояла просто в том, чтобы путем умозаключений познать его естественную природу (φύσις)¹¹. Ввиду слабости научно-методологического и исследовательского аппарата, а также элемента случайности в выборе первоначально тем или иным философом, мысли древних исследователей постепенно стали все более склоняться к научному скептицизму. Среди трех кардинальных направлений древнегреческой науки «о природе» — изучение «природы» космоса в целом, «природы» живых организмов (и прежде всего человека), «природы» (как внутренней структуры) вещей окружающего мира¹² — стали преобладать второе и третье как зачатки будущих медицинских и физико-химических наук, а первое, инстинктивно уклоняясь от неразрешимых вопросов онтологии и метафизики, вылилось в изучение астрономии.

По оценке американского ученого Вильяма Хайдела история досократиков — это история «болезненного и даже горького», но «неизбежного конфликта» между «словом о природе» (λόγος περὶ φύσεως) и «мифами о богах» (μῦθος περὶ θεῶν)¹³. Напряжение этого конфликта дало толчок к поиску нового синтеза, над которым потрудились Платон и Аристотель. Усилие над усовершенствованием этого синтеза — главная характерная черта всей философии послеаристотелевского периода начиная от стоиков и кончая Плотинином¹⁴. И. Д. Рожанский оценивает схему составленной Хайделом сводной таблицы смысловых нагрузок термина «φύσις» как важную и полезную, но не лишенную недостатков попытку систематизации. По мнению Рожанского, в схеме не учтено наличие двух линий семантического развития «φύσις», а именно: 1 — φύσις как рождение, рост и как то, что рождается, растет; 2 — φύσις как внутренняя структура, или конституция,

⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М.: «Искусство», 1994. — Кн. 2. — Ч. 8. — Гл. V Природа. — С. 239.

¹⁰ Там же. С. 240.

¹¹ По комментарию Лосева А. Ф.: Космическая цельность, однако «продолжает именоваться божеством; но, конечно, божеством уже не в смысле прежней дорефлективной мифологии, но в смысле обобщенной характеристики *единораздельного строения космоса*. По Критию, совершенно устроенная вселенная имеет божественную природу; и, по Еврипиду, зевс есть либо «необходимость природы», либо «ум смертных». Гера, афина и зевс — это «ипостаси природы и оформители элементов». Так или иначе, но древние боги трактовались именно как принципы синтетически цельной природы». Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Кн. 2. — С. 241.

¹² Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 98.

¹³ Heidel W. A. Περί Φύσεως. A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 1910. — Vol. 45. — N 4. — P. 89.

¹⁴ Там же. С. 89.

предмета¹⁵. Польза же этой схемы очевидна, так как она устанавливает связь между многообразными аспектами сложного греческого понятия природы.

Нам представляется, что замечание Рожанского можно было бы учесть, расширив первоначальное значение термина «φύσις» в схеме Хайдела до понимаемого не только как «процесс роста», но и как «то, что возникает и растет», то, что существует и подвергается наблюдению. Это значение лучше всего предается понятием «естество». Не случайно самое древнее употребление «φύσις» мы находим в «Одиссее» Гомера, где термин употреблен единожды как природа-естество (φύσις) некоего чудодейственного растения «моли». Гермес вырвал из земли это растение и «показал (разъяснил)» Одиссею «его природу (φύσις)», о которой отмечено, что «корень же он имел черный, а цветок был подобен молоку»¹⁶.

Платон, которого св. мученик Иустин назвал в свое время «христианином до Христа», в центр своих философских исследований ставил уже не проблемы естествознания и космологии, а человека, и особенно человека-гражданина. Платона заботила проблема сохранения религиозно-нравственных норм и устоев, которые подверглись угрозе со стороны грубых материалистов. Ведь среди предшествовавших Платону софистов отношение к природе и к религии постепенно изменилось от утверждений о бессилии природы изменить человека к лучшему в сторону полного пренебрежения и даже презрения к религии и призыва жить «согласно природе». О последних «не будет преувеличением сказать», что они намеренно совершенно обезличенную Природу «воцарили... на место Бога»¹⁷. В своем противостоянии этому раннему атеизму Платон впервые приходит к фундаментальному расщеплению природы как единого бытия на дух и материю. Однако в оценке этого «расщепления» нам представляется верным отдать предпочтение мнению Лосева по сравнению с утверждением Рожанского. Последний считал, что на закате своей деятельности Платон «предпринимает попытку окончательно избавиться от φύσις как источника и принципа движения, развития, заменив его понятием души»¹⁸. Согласно же Лосеву употребление термина «природа» у Платона свидетельствует о некотором «тождестве идеи и материи, создаваемом материальными средствами». Это материально данное тождество идеи (духа) и материи «мыслится Платоном в иерархическом порядке, начиная от неодушевленных, одушевленных и разумных созданий, восходя к Мировой душе и к Мировому уму и кончая опорой на всеединую идею блага, то есть опорой на абсолютное первоединство»¹⁹. Тогда получается, что Платон не исключает, а расширяет понятие, ибо душа у Платона — тоже природа. Космический и всеоформляющий ум — тоже природа.

Мы найдем в творениях этого философа почти все ранее упомянутые значения «φύσις», но чаще у него «φύσις» встречается именно как природа человека, его тела, души, ума²⁰. В то же время, платоновский термин «φύσις», который во всех словарях переводится как «природа», по мнению Лосева А. Ф. «меньше всего связан у Платона

¹⁵ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 87, 95–96.

¹⁶ Одиссея, X, 302–304.

¹⁷ Heidegger W. A. Περὶ Φύσεως. Р. 94.

¹⁸ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 101.

¹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М.: «Искусство», 1994. Итоги тысячелетнего развития, книга 2, часть 8.5, § 4. С. 245.

²⁰ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 100, 101, 103.

с явлениями реальной природы. Даже там, где Платон имеет в виду реальную природу, он понимает под φύσις нечто цельное, компактное, закономерное, идейное»²¹.

В целом необходимо отметить, что понятие природы у Платона приобретает гораздо более широкое и уже чисто философское значение, в отличие от досократовского, более узкого и более вещественно-материального. Природа, по Платону, есть внутренняя сущность вещей. Приходит он к такому философскому обобщению не сразу, а постепенно.

По нашему наблюдению в раннем сочинении «Протагор» «природа» употребляется философом почти только в смысле носительницы и подательницы разных естественных дарований (крепости, мужества, мудрости и других «природных задатков»), но уже в поздних сочинениях появляется акцент на более обобщенные свойства «природы души» (Федр), на «гармонию души» (Федон), говорится о чисто умственной «природе чисел» (там же). Наибольшее число употреблений природы как обобщенной и отвлеченной сущности вещей и явлений мы находим в «Государстве» (ср. с данными сноски 21).

В свою очередь, даже внутри платоновской школы философская мысль и научные построения об одной и той же природе, взаимно переплетаясь и пересекаясь, оставались несводимыми друг к другу, развивались параллельными курсами. Это есть результат разной целенаправленности, так как философия ориентировалась на познание первоматерии, или иного исходного принципа существования всего разнообразия материальных объектов, а научная мысль была нацелена на анализ этого многообразия и установление закономерностей развития и функционирования материальных объектов²². Древнегреческая философия на всех этапах ее развития сохраняла элементы религиозного мировоззрения. Философу, как писал Платон, «свойственно испытывать изумление. Оно есть начало философии» (Теэтет, 155 c-d).

Для Аристотеля-естествоиспытателя понятие «φύσις» стало центральным в его научных построениях. Продолжая традиции физиков досократовского периода Аристотель использовал идею природы для объяснения различных механических форм движения, а также как принцип и источник всякого движения²³. Однако с Платоном этого классика древнегреческой мысли объединяет отношение к природе как сущности (οὐσία), а именно сущности вещей²⁴. Продолжая мысли Платона, Аристотель относит термин «природа» не только к телам и космосу, но и к душе, и к ноуменальной сфере,

²¹ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Том II. — М., «Искусство», 1969, часть 2, Высокая классика (Платон), или эстетика объективно-идеалистическая § 9. Предметно-смысловые модификации. «Под „природой“ Платон понимает вообще целое вещей, приблизительно то, что созерцали древние натурфилософы (Phaedr. 270c, Phaed. 96a, Soph. 265c, Phileb. 59a, Tim. 46d, Legg. X 892c), и даже совокупность божественных законов, резко противопоставляя такую „природу“ — „искусству“ (Legg. X 888e, 890a, Epin. 975b), „закону“ или „установлению“ (Menex. 245d, Prot. 337c, Gorg. 483e, Crat. 384d, Legg. III 690b, IV 714e; X 889e, 890a; Epin. 975b) и „случаю“ или „судьбе“ (Prot. 323d, Legg. X 888e). Весьма характерно, что Платон употребляет термин „природа“ в смысле „сущность“, „существенный признак“, „существенная сторона“, „существенная основа“, „истинная основа“ (Crat. 390de, 423a, Phaed. 103b, Phaedr. 245e, 270e, Parm. 132d, 158c, Soph. 256e; R. P. II 359b, V 476b, VI 501b, X 597b, 611b, 612a; Tim. 37a, Legg. X 892b)».

²² Кузнецов А. В. Эволюция понятия материи в философском и естественно-научном знании / Дисс. к. ф. н. — СПб., 2005. — С. 14–15.

²³ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 104.

²⁴ Там же. С. 106.

и к бытию в целом. Природа у Аристотеля, с одной стороны, отлична от материи, а с другой, вполне имманентна ей как некий обобщающий принцип. Подробный разбор оригинальных текстов и анализ того, как природа, будучи всегда органическим слиянием материи и эйдоса, обязательно есть благо или стремится к благу, можно найти у Лосева²⁵. Ученый отмечает особенный акцент Аристотеля на «телеологическую ответственность» природы, а также «приближение более субъективной оценки природы как эстетического принципа в эллинизме»²⁶.

Оставляя сам период эллинизма и обсуждение понимания понятия природы у стоиков, эпикурейцев и Плотина за рамками нашего обзора, перейдем к исследованию текстов Священного писания и раннехристианских церковных авторов.

Тематика первой главы библейской книги «Бытие» безусловно подразумевает использование терминов смежных с греческим понятием «природа». В Септуагинте мы, однако, не находим здесь термина «φύσις», а только аналог древнееврейского понятия «земля». Современный библеист и знаток симитских языков профессор Тантлевский И. Р. связывает происхождение слов «небо и земля» из первого стиха Библии с «шумеро-аккадским понятием «ан-ки» (буквально «небо-земля»), служившего для обозначения всей Вселенной»²⁷. Теоцентричность и антропоцентричность Библии дает иное направление человеческой мысли, о котором не знали естествоиспытатели и только смутно догадывались самые проникательные философы Древней Греции.

Открывшись Моисею как «Сущий» (Исх. 3:14) Бог Библии ориентирует человека на понятие и память о Его непреложной изначальности, абсолютности и личностности. Бог Библии, конечно же, — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается не только от естествознания, но и от философского мышления. «Богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность ... Бог богословия — это “Ты”, это живой Бог Библии... Абсолют личностный, которому мы говорим “Ты” в молитве»²⁸. Но в Ветхом Завете при сравнении с полнотой христианского откровения мы видим некоторые ограничения. Здесь Бог скрывает глубины Своей природы: Он проявляет Себя только Своей властью, промыслом, обетованиями, но даже само имя Его непроизносимо. С другой стороны, в Ветхом Завете область откровения Бога тоже ограничена — пределами избранного народа. Таковы главные причины того факта, что ни в одной из канонических книг Библии ни разу не встречается исследуемый нами термин.

Для нас, однако, особенно важно, что в своих толкованиях на первые стихи Библии святые отцы Церкви использовали наряду с термином «ὕλη», определяющим материю, термин «φύσις». При этом святоотеческие толкования были направлены в основном на утверждение всемогущества Божия и факта сотворения материи «из ничего» в противовес построениям древнегреческих философов и гностиков. Так, Святитель Василий Великий в беседах на Шестоднев (в толковании первого библейского стиха) предписывает касательно земли «не любопытствовать об ее сущности, что она такое,

²⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М.: «Искусство», 1994. — Итоги тысячелетнего развития. — Кн. 2. — Ч. 5. — § 4. — С. 248.

²⁶ Там же. С. 246.

²⁷ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М.: РГГУ, 2000. — С. 84.

²⁸ Лосский В. Н., Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 200.

не тратить времени на умствования»²⁹, призывая нашу мысль не исследовать то, что сокрыто и от чувственного взора, и от мысленного. Святитель называет «землю» из Бытия 1:1 и естеством (природой), и материей. Далее он говорит, что Бог сотворил «самую сущность (οὐσίαν)»³⁰ земли, потому что Он есть «Зиждитель самого естества существ (φύσεως τῶν ὄντων)»³¹. Под сущностью и естеством здесь святитель подразумевает вещественную составляющую земли, вещественную природу материи (φύσις τῆς ὕλης)³².

Впервые в самих ветхозаветных текстах «φύσις» появляется в книгах, которые были написаны в александрийской еврейской диаспоре — Премудрости Соломона, 3-ей и 4-ой Маккавейских. Значения, в которых здесь употребляется термин, довольно разнообразны и свидетельствуют о значительной языковой и культурной интеграции иудеев в эллинскую культуру ко времени написания этих книг. Так, в книге Премудрости говорится о природе животных «φύσεις ζῴων» (Прем. 7:20), природе манны как особом роде небесной пищи «σβεστικῆς φύσεως» (Прем. 19:20), о суетности природы людей, не познающих Бога (Прем. 13:1). В маккавейских книгах встречаем понятия природы «всякого живого существа» «πᾶσι θνητῇ φύσει» (3 Мак. 3:29), добрых даров природы «φύσεως χάριτας» (4 Мак. 5:9), законов природы (4 Мак. 5:25), природы человеческих эмоций «παθῶνδὲ φύσεις» (4 Мак. 1:20), природы братского союза (4 Мак. 13:27) и даже некоторую персонализацию материнской любви к детям — «ὦ φύσις ἱερὰ» (4 Мак. 15:13, 15:25, 16:3).

В Новом Завете термин «φύσις» ни разу не употреблен в Евангелиях и 23 раза сам термин и его различные производные использованы в 14 стихах апостольских посланий. Значения, в которых встречается этот древнегреческий термин у святых апостолов, варьируются от самых приземленных до самых возвышенных.

Во-первых, это группа значений отражающих естественные действия и законы, вложенные в тварную природу животных и человека. Так в послании к Римлянам св. апостол Павел обличает иудеев примером язычников, которые, не имея закона, «по природе законное делают» (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) и тем «показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:14–15). Здесь под природой подразумевается естественная высшая часть человеческого естества — нравственная и умственная — ибо объясняя ее действие, Апостол указывает на «совесть ... и мысли ... то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» в уме и сердце язычников (Рим. 2:15). В тоже время, в соборных посланиях святых апостолов Петра и Иуды в тех стихах, где обличаются еретики (Иуд. 1:10; 2 Пет. 2:12), они сравниваются с «водимыми природою» бессловесными животными, растлевающими себя и своих последователей действиями «вслед скверных похотей плоти» (2 Пет. 2:10). Здесь уже термин «φύσις» употреблен для описания низших потребностей человеческого естества, доминирование которых приводит к растлению тела и души, а лжеучителя определяются как «душевные, не имеющие духа» (Иуд. 1:19), «нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству» (Иуд. 1:4).

²⁹ «Иже во святых отца нашего Василия Архиепископа Кесарии Каппадокийской Беседы на Шестоднев». — Афины, 2004. Беседа 1.8.

³⁰ Там же, 2.3.

³¹ Там же, 2.3.

³² Там же, 2.3.

В таком же низшем физиологическом смысле употреблено апостолом Павлом и производное от «φύσις» прилагательное «φυσικὴν», которое в синодальном русском тексте переведено как «естественное» (Рим. 1:26). Описывая тяжкие содомские грехи (ср. 2 Пет. 2:6) Апостол указывает на оставление «естественного употребления» и введение «противоестественного» (παρὰ φύσιν) (Рим. 1:27).

Наконец, как бы олицетворяя природу, апостол Павел пишет к Коринфянам о покрытии женщинами головы на молитве: «Не сама ли природа учит вас...»³³ (οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς) (1 Кор. 11:14). Здесь также разумеется естественный закон природы, вложенный Господом Богом в человеческое естество (находящий отражение в сравнительной длине женских волос)³⁴. Другая группа примеров употребления «φύσις» связана со значением близким к предыдущему, но с акцентом на генетическое наследие в растительном мире и человеческом социуме. В таком значении термин употребляется только апостолом Павлом и в основном в качестве сравнения иудейского народа и язычников с ветвями маслины хорошей и дикой, родными и привитыми (Рим. 2:27; 11:21; 11:24). «Необрезанные по природе» язычники это «дикая по природе маслина», которая «против природы» (παρὰ φύσιν) (Рим. 11:24) прививается к избранному Богом народу иудейскому. А те, кто «по природе иудеи, а не из язычников грешники» (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῳν ἁμαρτωλοί) (Гал. 2:15), суть изначально «природные ветви» хорошей, Божией маслины. Важно отметить, что главный акцент в этих рассуждениях Апостола сделан не на генетику в биологическом смысле, а на наследие Божиих благословений и передачу праведности из поколения в поколение³⁵. Последнее подтверждается как общим контекстом рассуждений об оправдании «верою во Христа, а не делами закона» (Гал. 2:16), так и отдельным выражением из послания к Ефессянам, где Апостол утверждает, что они «были по природе чадами гнева (τέκνα φύσει ὀργῆς), как и прочие» (Еф. 2:3), говорит он о язычниках, отчужденных «от общества Израильского», чуждых «заветов обетования» (Еф. 2:12).

И наконец, третья группа значений связана со значением термина «φύσις» как интегральной характеристики естества, сущности того или иного предмета. Именно так (сущность или естество) этот термин и переводится в русском варианте соответствующих новозаветных текстов. Так, когда апостол Иаков говорит о «естестве зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных», которые укрощаются «естеством человеческим» (Иак. 3:7), то в греческом оригинале употребляется именно «φύσις». Также и апостол Павел использует этот термин для характеристики языческих богов, «которые в существе не боги» (τοῖς μὴ φύσει οὐσι (v) θεοῖς) (Гал. 4:8).

Единственный раз в самом возвышенном смысле «φύσις» употреблен в Новом Завете (и во всем Священном Писании) апостолом Петром в описании природы-естества единого истинного Бога. По мысли апостола, христиане являются наследниками «великих и драгоценных обетований», и через них они призваны и даже уже стали «причастниками Божеского естества» (θείας κοινωνοὶ φύσεως) (2 Пет. 1:4).

Как в силу своего догматического значения, так и в связи с однократным употреблением термина в данном контексте этот стих из послания Апостола вызывал

³³ В славянском тексте — «естество».

³⁴ «Под именем природы я разумею Бога, потому что Он есть Создатель природы» — свт. И. Златоуст, беседа 26 на 1-е послание к Коринфянам.

³⁵ «По природе, то есть не прозелиты, а родившиеся от отцов-иудеев и воспитанные в законе» — блаж. Феофилакт Болгарский на Гал. 2:15.

множество толкований и споров. Протестантские ученые привыкли видеть во всем послании и в данном стихе влияние эллинизма, относили его к неподлинным (Гарнак, Юлихер и другие). Однако православные богословы видят в данном стихе продолжение целостного новозаветного учения о новой твари, о возрождении человечества в союзе с живым Богом (ср. 1 Пт. 1:23) и защищают аутентичность послания. И действительно, «по духу и силе, по жизненности и богатству мыслей послание не уступает 1-му посланию апостола Петра и никакое произведение II века», к которому традиционно относят протестанты второе послание, «не может быть поставлено с ним наравне»³⁶.

Более того, это место Нового Завета является существенно важным дополнением ветхозаветных ограничений. Христианство открывает Бога одновременно во всей полноте не только как Личность, но и Его природу. «Тем самым оно завершает лучшее Израиля и лучшее других религий или метафизических систем, и не в каком-то синкретизме, но во Христе и через Христа»³⁷.

Если в Ветхом Завете Бог оставался во многом трансцендентным, а в древнегреческих понятиях отождествлялся с космосом, то в Новом Завете Бог, не теряя Своей качественной «инаковости», максимально приближается к миру и человеку в лице Богочеловека Христа.

У греческих мыслителей неоднократно встречается понятие «божественная природа» (Платон. Критий 120 D, Государство 366 C, Законы Г, 691, Федр 230 A, 246D, 253A, 500C, Протагор 322A), но приобщение ей достигается в их мировоззрении человеком или своим героическим усилием, своей собственной праведностью, или, что чаще, по закону природы, по генетическому наследству³⁸. В отличие от Платона и стоиков, акцент в послании апостола Петра делается на даре благодати, подаваемого через Господа Иисуса Христа. Не случайно и в предыдущем и в самом 4-м стихе первой главы говорится о дарованиях «всего потребного для жизни и благочестия» (ст. 3), «великих и драгоценных обетований» (ст. 4).

Истории святоотеческих толкований того, что означает стать «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4), посвящено исследование Нормана Рассела «Причастники божественного естества в византийской традиции»³⁹. Первым к рассматриваемому стиху трижды обращался в своих толкованиях Ориген, затем 6 раз его цитирует святитель Афанасий, а свт. Кирилл Александрийский обращается к нему уже 40 раз⁴⁰. Далее его только несколько раз цитирует преп. Симеон новый Богослов, а позднее стих становится предметом особого обсуждения в паламитских спорах.

Что касается истории употребления термина «φύσις» у доникейских церковных писателей, то некоторые самые ранние памятники (Дидахэ, послание свт. Климента римского к коринфянам, Пастырь) совсем не используют его, другие используют

³⁶ Богдашевский Д. И. Второе соборное послание св. ап. Петра. ТКДА, 1908, июль. — Кн. VII. — С. 380.

³⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 202.

³⁸ Χρηστος Σπ. Βουλγαρη, Υπομνημα εις την Δευτεραν Καθολικην Επιστολην του Αποστολου Πητρου. — ΑΘΗΝΑΙ, 1984. — 116–117. В качестве характерного примера можно привести текст из Платона (Критий 120 D), где он повествует о правителях Антлантиса, что: «В продолжение многих поколений, покуда не истощилась унаследованная от бога природа» они благоденствовали, но «утратили благопристойность» когда «унаследованная от бога доля ослабела» (121 B).

³⁹ Norman Russell. Partakers of the divine nature in the byzantine tradition. — Camberly, UK, 1998.

⁴⁰ http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Russell_partakers.html

крайне редко (соборное послание ап. Варнавы — 1 раз — о природе животного⁴¹, послание к Диогнету (глава 9) — 1 раз о немощи человеческого естества), а отдельные древние писатели многократно прибегают к нему, причем с довольно разнообразными смысловыми нагрузками.

В качестве примера обратим внимание на послания свщмч. Игнатия Богоносца. В этих древнейших текстах мужа апостольского мы находим как бы зародыш или фундамент будущей богословской христианской системы. Термин «φύσις» использован здесь, во-первых, в указании на внутреннее «непорочное» устройство христианской души⁴². В расширенных редакциях посланий к Магнезийцам и Филадельфийцам автор уточняет, что «природа человечества одна»⁴³, а принадлежность отдельного человека Богу или диаволу определяется «не природой»⁴⁴, а его свободным выбором. В послании к Поликарпу⁴⁵ святой Игнатий говорит о невидимой и вечной природе Христа как Сына Божиего, а в посланиях к Магнезийцам и Смирнянам называет Его истинным и первым епископом, единственным архиереем от Бога Отца «по природе»⁴⁶. И, наконец, в посланиях к Траллийцам и Смирнянам священномученик дает описание ангельских небесных сил как безтелесных и простых «по природе»⁴⁷. В итоге мы находим в посланиях свт. Игнатия употребление термина «природа» по отношению к Богу, человеку и ангелам. Характеристики, данные мужем апостольским при описании природы Господа, человека и ангелов весьма краткие, но задают основные векторы развития или скорее раскрытия христианского богословия.

Как и следовало ожидать, в творениях церковных апологетов наблюдается некоторое увеличение частотности использования термина «природа», что объясняется уже самой адресацией апологий. У святого мученика Иустина Философа и свт. Феофила Антиохийского этот рост еще не очень значителен, но зато мы найдем у этих авторов новые важные пояснения к содержанию термина. Так в «Диалоге с Трифоном» мы находим определения Бога как «неизменного» и «Причины всех вещей» (гл. 3), «Единого безначального и нетленного»⁴⁸ в отличие от всех других тварных вещей, которые уже характеризуются природой тленной (φύσιν φθαρτήν). Человеческой природе, по мысли св. Иустина, мысль и понятие о Боге присуща изначально⁴⁹, так же как и «естественные понятия» (φυσικὰς ἐννοίας) и «естественные правила справедливости и святости»⁵⁰. Неоднократно повторяя мысли свщмч. Игнатия о свободной воле человека в выборе между добром и злом, св. Иустин дополняет учение о природе человека указанием на наследственность греха в роде человеческом — тление стало преемственным в природе человека⁵¹. Этот факт стал по объяснению св. мученика

⁴¹ PM SG t. 2. col. 753.

⁴² Послание к траллийцам, п. 1, «κατὰ φύσιν» — PM SG, t. 5, col. 676.

⁴³ «Μία γάρ φύσις, καὶ ἐν το γένος τῆς ἀνθρωπότητος» — Филад., гл. 4, PM SG, t. 5, col. 825.

⁴⁴ «οὐκ ἀπο τῆς φύσεως» — Магн., гл. 5, PM SG, t. 5, col. 764.

⁴⁵ Расширен. редакция, глава 3. PM SG, t. 5, col. 865.

⁴⁶ «ἀληθινὸς καὶ πρῶτος ἐπίσκοπος, καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεὺς» — к Магн., гл. 4., PM SG, t. 5, col. 761; «τὸν πρῶτόκοον, καὶ μόνον τῇ φύσει τοῦ Πατρὸς ἀρχιερεῖα» — к Смирн., гл. 9. Там же, col. 853.

⁴⁷ К смирнянам, гл. 3 и к траллийцам, гл. 9 (расширен. редакция): col. 825, col. 789.

⁴⁸ «Μόνος γάρ ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ θεός» — гл. 5, PM SG, t. 6, col. 488.

⁴⁹ «ἐμφυτός τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα» — 2-я Апология, п. 6, PM SG, t. 6, col. 453.

⁵⁰ Диалог с Трифоном, пп. 47, 93 — PM SG, t. 6, col. 577, col. 697.

⁵¹ «Φύσει δὲ τῆς φθορᾶς προσγενομένης» — фрагменты из св. Иустина, PM SG, t. 6, col. 1596.

причиной необходимости воплощения Слова Божия. Хотя изначально человек был создан так, что его природа обладала даром «рассуждения, различения правды и поклонения Единому Богу»⁵², но затем человек потерял умение различать Божественную и человеческую природу (της ανθρωπινής και θείας φύσεως). В настоящее время, чтобы научиться жить «достойно и в согласии с истиной», человек обязан научиться заново «понимать природу вещей»⁵³.

Свт. Феофил как один из основоположников «апофатического богословия» старается в описании природы Бога идти путем отрицаний. В первых главах своей книги «К Автолику» он называет Бога «бесконечным», «необъятным», «непостижимым», «неизмеримым», «неизследимым», «неподражаемым» и так далее. Святой подчеркивает, что средствами человеческого языка невозможно выразить тайну Бога, «ибо мышление человека, будучи мышлением тварного и конечного существа, не в силах объять бесконечного Творца»⁵⁴. В контексте такого возвышенного монотеизма Святитель особенно противостоит мнениям языческих философов о вечности видимой природы, «безначальности космоса» и о совечности материи Богу⁵⁵. Употребляя термин «природа» в разных контекстах по отношению к человеку, животным и растениям Святитель особенно останавливается на природе человека называя ее «средней», способной изначально и к смерти и к бессмертию⁵⁶. У Афиногора Афиняна частотность и разнообразие употребления термина еще более возрастает. Этот христианин с эллинским образованием употребляет термин «φύσις» в самых разных смыслах, более всего говорит о природе человека, но почти не дает каких-либо более или менее развернутых определений природы.

Святитель Максим Иерусалимский (185–196) пишет особый трактат «О веществе» в защиту библейского учения о тварности материи и против гностического положения о материи как источнике зла. Используя термины «ὕλη» и «φύσις» в основном для описания материи и ее свойств, святитель, однако, употребляет «φύσις» и для опровержения еретического тезиса о слабой природе Бога⁵⁷. Зло и слабость показываются Святителем как присущие только разумной природе человека. В результате полемики, построенной в форме диалога, оказывается доказанным утверждение о том, что материя, будучи союзом противоположностей, онтологически не существует⁵⁸. В творениях отцов конца II и середины III в. мы встречаем еще большее число обращений к термину «природа». Святитель Ипполит Римский в своем сочинении «Против всех ересей» обличает все ложные мнения древнегреческих философов и, конечно, использует понятие природа во всех свойственных древней философии смыслах. Опровергая учения Аристотеля, святой отмечает, что в сочинении «Физика» «речь шла о вещах от земли до луны... управляемых природой, а не Промыслом (Божиим)»⁵⁹. В конце X книги автор приводит «учение истины», где вкратце излагает христианское мировоззрение, делая особый

⁵² PM SG, t. 6, col. 312.

⁵³ «το δὲ εὖ ζῆν ἢ κατὰ ἀλήθειαν οὐκ ἀνευ τοῦ κατανοῆσαι τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν» — PM SG, t. 6, col. 1600.

⁵⁴ Сидоров. А. И., свт. Феофил Антиохийский: http://www.pravlib.ru/feofil_antiox.htm

⁵⁵ К Автолику кн. 2, глава 4.

⁵⁶ Там же, пп. 24, 27.

⁵⁷ PM SG, t. 5, col. 1352, 1353.

⁵⁸ «Οὐτῶ δὲ τῶν ἀντικειμένων ἐχόντων, το μὴ εἶναι τὴν ὕλην δείκνυται» — PM SG, t. 5, col. 1356.

⁵⁹ «περὶ τῶν φύσει καὶ οὐ προνοία» — PM SG t. 16, col. 3299C

акцент на то, что Бог «не имеет ничего совечного Себе» — ни хаоса, ни какого-либо отдельного вещества или элемента⁶⁰. В сочинениях свт. Ипполита Римского и свт. Григория Неокесарийского в противовес первым триадологическим ересям появляются более развернутые пояснения к понятию о природе воплощенного Слова Божия. Так, в частности, в «Похвальном слове Оригену» свт. Григорий определяет природу Сына Божиего как «первого и единственного изъ всего сущаго, ...Единородного, сущего (во Отце) Бога Слова»⁶¹. Разрешая новый по своей постановке вопрос о зависимости воли Бога от Его природы и возможности страдания для Бога, Святитель утверждает, что воля Божия не подчинена Его природе, Бог полностью обладает своей «всемогущей природой»⁶². Что же касается страданий воплощенного Сына Божиего, то «Его бесстрастная природа при смешении со страданиями ни в каком отношении не поражается ими»⁶³.

В результате исследований, проведенных с помощью компьютерной программы, классических греческих текстов TLG нами был выявлен практически экспоненциальный рост употребления термина «φύσις» в сочинениях церковных писателей и отцов Церкви в хронологической последовательности от I к III в. Конечно, часть этого роста объясняется резким увеличением самого объема написанных авторами II и III вв. сочинений, но в то же время зафиксировано порядковое увеличение частотности употребления термина в текстах одного объема, взятых из разных временных периодов. Этот рост указывает на смысловую направленность богословских рассуждений церковных апологетов и первых систематизаторов церковного богословия. Последними стали, как известно, основатели александрийской катехизаторской и богословской школы — Климент Александрийский и Ориген. В их сочинениях мы находим не только максимальный количественный пик использования термина «φύσις» и его производных⁶⁴, но и первые серьезные опыты определения этого понятия в русле христианского богословия.

Пожалуй, единственное среди доникейских писателей наиболее общее определение термина находим в сочинениях Климента. В сохранившихся у преп. Максима Исповедника фрагментах книги святого «О промысле» мы читаем: «Природа есть истина вещей, их внутренняя сущность. А согласно с другими (толкователями), (это) есть первоначало того, что пришло в бытие, а по другим, (это) промысл Божий творящий возникающее бытие и образ бытия (задающий)»⁶⁵. Памятуя общее положительное отношение Климента к наследию эллинской философии, мы не удивимся, наблюдая в этом определении явные заимствования из наследия Аристотеля. Однако уже само упоминание промысла Божия в определении природы отличает его от чисто аристотелевских категорий. Тем более раскрытие этого общего понятия по отношению

⁶⁰ PM SG t. 16–3, col. 3446–3447.

⁶¹ П. 4, PM SG t. 10, 1061.

⁶² К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога, п. 2, перевод проф. Н. И. Сагарда // «Христианское чтение». — СПб., 1913. — Том CCXXXIX. — Часть II. — С. 833–836.

⁶³ Там же, п. 9.

⁶⁴ Результаты сканирования программой TLG оригинальных текстов Климента и Оригена с поиском по термину «φύσις» в разных падежах: «Строматы» — 219, «Против Цельса» — 228. Общее число слов с корнем «φυσ» в творениях Оригена включенных в TLG — 1124.

⁶⁵ «Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια, ἡ τούτων ἐνούσιον κατὰ δε τοὺς ἄλλους, ἡ τῶν εἰς το εἶναι παραγενομένων γένεσις· καθ' ἑτέρους δέ, ἡ τοῦ Θεοῦ πρόνοια ἐμποιοῦσα τοῖς γινόμενοις το εἶναι, καὶ το πῶς εἶναι» PM SG, t. 9, col. 752.

к Богу и человеку оказывается у Климента наполненным вполне новым содержанием, соответствующим христианскому мировоззрению.

Для полного описания учения Оригена о природе Бога и человека требуется отдельное исследование. Отметим только, что его излюбленным выражением в описании природы Божественной было словосочетание «невидимая и бестелесная»⁶⁶, а в человеческой природе он, наоборот, подчеркивал «тяжесть» материального тела, ограниченность сил и познавательных способностей. Человеческая природа «украшается славными наименованиями божественной природы» только в Господе Иисусе Христе⁶⁷. Подводя итоги исследования употребления и содержания термина «φύσις» в древнегреческой философской и ранне-христианской традициях, можно сделать следующие выводы. Во-первых, христианская Церковь в лице ее первых богословов продолжила традицию усвоения философской греческой терминологии, повторяя путь авторов богодухновенных библейских текстов.

Во-вторых, используя разнообразные значения термина, христианские богословы особенное внимание уделяли объяснению христианских понятий о природе Бога, воплощенного Сына Божиего и человеческого рода. Пытаясь противостоять системе пантеистических эллинических представлений, святые отцы давали более или менее развернутые определения природы в Боге и человеке. Противостоя первым еретическим учениям, православные богословы предлагают первые опыты раскрытия церковного учения о Богочеловеке Христе, качестве Его природы и образе их соотношения. При этом, значение термина «φύσις» у святых отцов практически всегда совпадает с понятиями «сущность», «естество». Именно такими базовыми смыслами термина, разработанными древнегреческой философией пользовались первые христианские богословы.

В-третьих, не удалось заметить какого-либо различия в смысловой нагрузке термина в зависимости от географического положения авторов доникейских текстов. Это представляется вполне закономерным ввиду общеупотребительности во всей экумене греческого философского языка, а также зачаточного состояния первых христианских богословских школ и традиций. Можно утверждать, что употребление термина «природа» церковными писателями в доникейскую эпоху совпадает с так называемым «межшкольным», общефилософским употреблением термина, установившимся в период эклектического философствования начиная с I в. до н. э.⁶⁸ Творец и Господин вселенной открылся через ветхозаветных праведников как вечный личностный Абсолют, а в богомысленном созерцании уже первых христианских мыслителей был осознан как высшая и абсолютная Природа и как источник всякой иной существующей тварной природы. Пожалуй, можно признать закономерным, что для описания Божественного естества отцы Церкви использовали тот термин греческой философии, который происходит от глагола «быть», ведь и в библейском откровении Господь явил Себя под именем «Сущий», то есть как Обладающий истинным бытием.

⁶⁶ Так в сочинении «О Началах» слово «бестелесный» употребляется 46 раз и хотя не всегда по отношению к Богу, но целью своей Ориген ставит доказать, что «жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» (Глава вторая «О непрерывном существовании телесной природы»).

⁶⁷ О началах. Глава шестая. О воплощении Христа.

⁶⁸ Ю. А. Шичалин. Трактат Плотина «Об Уме, Идеях И Сущем» (5, V, 9) В Связи С Проблемой Природы, сборник «Философия природы в античности и в средние века» / Общ. ред. Гайденко П., Петров В. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 250.

Одной из главных заслуг доникейских православных богословов можно считать «разведение» на крайние полюсы высшей, нетварной и нетленной природы Бога и всякой иной, сотворенной природы человека и космоса. Преодоление пантеизма — одна из самых главных черт доникейской эпохи. Знаменитый православный философ А. Ф. Лосев смело утверждает, что «Церковь возникла на основе борьбы против языческого пантеизма» и все то, «что формально совпадало в ней с аналогичными языческими учреждениями, получило совершенно иной смысл и значение»⁶⁹. То же самое мы можем засвидетельствовать и о смысле и значении термина «φύσις».

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности в новое время. — М., 1988.
2. Богдасьевский Д. И. Второе соборное послание св. ап. Петра. — ТКДА. — 1908. — июль. — кн. VII.
3. Виндельбанд В. Истрия древней философии. — К., 1995.
4. Иже во святых отца нашего Василия Архиепископа Кесарии Каппадокийской Беседы на Шестоднев. — Афины, 2004.
5. К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога, п. 2 / Перевод проф. Н. И. Сагарда // «Христианское чтение». — СПб., 1913. — Том ССXXXIX. — Часть II. — С. 833–836.
6. Кузнецов А. В. Эволюция понятия материи в философском и естественнонаучном знании / Дисс. к. ф. н. — СПб., 2005.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М., 2001.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. VIII. — Кн. I и II. — М., 1992, 1994.
9. Лосский В. Н. Догматическое богословие. — М., 1991.
10. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. — М., 1979.
11. Сидоров. А. И. Свт. Феофил Антиохийский // URL: http://www.pravlib.ru/feofil_antiox.htm (дата обращения: 29.03.2011).
12. Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М., 2000.
13. Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. Гайденоко П., Петров В. — М., 2000.
14. Heidel W. A. Περὶ Φυσεως, A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics // Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. — 1910. — Vol. 45. — N 4.
15. Heinimann K. Nomos und Physis. — Basel, 1945.
16. Russell N. Partakers of the divine nature in the byzantine tradition. Camberly, UK, 1998.
17. Schrodinger E. Nature and the Greeks. — Cambridge, 1954.
18. West M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. — Oxford, 1971.
19. Χρηστου Σπ. Βουλγαρη, Υπομνημα εις την Δευτεραν Καθολικην Επιστολην του Αποστολου Πετρου. — ΑΘΗΝΑΙ, 1984.

⁶⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Мысль, 2001. — С. 237.

Д. Г. Добыкин

ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

«Едва ли возможно представить религиозно-философские взгляды Филона в виде цельной и стройной системы, — пишет В. Ф. Иваницкий. — Трудность этой задачи увеличивается еще и оттого, что сам Филон такой системы не дает»¹. Правда, недостатки теории Филона во многом объясняются сложностью его задачи: представить библейское откровение в какой-то мере познаваемым для воспитанного философией ума.

Приступая к изложению учения Филона о человеке нужно в начале описать его представление о мире, месте человека в нем и взаимоотношениях Бога, мира и человека. Филон считал невозможным любые взаимоотношения всеблаженного Бога с каким-либо другим бытием. «Это потому, что то, с чем Он мог бы соприкасаться, должно быть: или лучше Его, или хуже Его, или же наконец — равно Ему. Но всякому известно, что не может быть ничего ни лучшего, чем Бог, ни равного Ему. Само собой понятно также, что Бог не может вступать в общение с тем, что хуже и ниже Его, ибо от этого Он и сам сделался бы хуже» («Аллегии законов», 1807). В состоянии такой же противоположности находится Бог и по отношению к человеку. Во многих местах своих сочинений Филон противопоставляет святость и величие Творца слабости и греховности человека, исключает возможность непосредственного общения с Богом и считает человека недостойным приблизиться к Богу. Но сколь бы недостойным ни представлялся мир, он все же является реальностью, и Бог должен вступить во взаимоотношения с миром. Поэтому, чтобы решить эту проблему, Филону не осталось ничего другого, как обратиться к идее посредника между Богом и миром. Необходимость в таком посреднике вытекала для Филона из того, что, во-первых, такой посредник нужен для Самого Бога, т. к. Ему необходимо употреблять Своих слуг для совершения таких дел в мире, которые каким-либо образом могут унижить Его величие и запятнать Его чистоту, и во-вторых, он нужен и для самого человека, поскольку человек при своей нечистой и хрупкой природе не может выдержать непосредственного соприкосновения со святостью и всемогуществом Творца. Ясно,

¹ Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. — Киев, 1911. — С. 540.

что исходя из таких предпосылок, посредник должен представляться, во-первых, существом личным, во-вторых, сотворенным и служебным, так как любое бытие, вне Бога, бесконечно ниже Его по природе, а потому, должно быть сотворено Богом для определенных служебных целей.

Только такой посредник, который не сливается с Богом, в качестве безличной силы или разума, может вступать в отношения с миром от имени Бога, нисколько не повреждая Его надмирности и всесовершенства. Филон говорил о множестве посредников, но среди них он выделял одного, которого назвал Логос. Исходя из этой концепции, Филон, прежде всего, говорит о посреднической роли Логоса при творении мира. При творении мира Логос вступает как орудие Божие, посредством которого Бог из безвидной и неустроенной материи творит весь мир.

Филон говорил, что Бог произвел из материи все Сам «однако же не прикасаясь, поскольку ведущему и блаженному Богу не подобает касаться нечистой и грязной материи, но Он употребил для этого посредствующие силы, ибо он все дает, пользуясь служителем даров Логосом, которым и мир создан» («О том, что Бог неизменен», III, 414). С этой идеей Филон связывал свое учение о четырех причинах, определяющих бытие мира: первопричина всему — Бог, вещество или материал для творения — четыре элемента или стихии природы; орудие творения — Логос, и причина, для чего создан мир, — благодать Творца. Филон использует три из четырех аристотелевых причин: *causa efficiens* (первопричина), *causa materialis* (материальная причина) и *causa finales* (конечная цель). Четвертую причину заменял у него Логос, который является и первообразом всех вещей, и орудием творения. Можно предположить, что Филон не видел никакого различия между Логосом как первообразом мира и Логосом как орудием творения². Служебную роль выполняет Логос и по отношению человеку. Логос является тем образом Божиим, по которому был сотворен человек, ибо невозможно было создать человека непосредственно по подобию Божию.

Филон говорил: «В библейском повествовании о творении сказано: “и создал Бог человека по образу Своему”. Так как Бог выше всякой тварно-разумной природы, то под образом здесь нужно разумеать не Бога, но Его Логоса, который, сам будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека. Поэтому не сказано: Бог создал человека Своим образом, но: по Своему образу. Следовательно, наш дух является отражением Творца уже во втором колене, — посередине же стоит первообраз нашего духа — Логос, который есть отражение Верховного Отца» («О сотворении», I, 90). Здесь Логос является в его внутреннем, имманентном отношении к душе человека, как божественное начало, просвещающее ее изнутри, оплодотворяющее ее семенами истины и добра и как бы воплощающееся в праведных душах³. Утверждая, таким образом, присутствие Логоса во всей твари, Филон именно в этом усматривает ее красоту, позволяющую из созерцания мира получать элементы философского и богословского знания. «В творениях Бога ты найдешь не сказочный вымысел, а безупречные мерила истины... радуется ум, слушая произведения Бога» («О том, что худшее склонно нападать на лучшее», 125). Поэтому из музыкальных инструментов, созданных человеческим ремеслом, ни один не может сравниться

² Bormann K. Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. — Köln, 1955. — S. 84.

³ Трубецкой С. Н. Филон Александрийский и его предшественники // Вестник философии и психологии. — 1897. — 41. — С. 160.

с пением птиц, и в то же время еще несравненно прекраснее «музыка человеческого голоса» («О потомстве Каина», 105). Филон заключал красоту человека в голосе и тем самым подчеркивает «логосность» человека.

По учению Филона, человек, прежде чем стал существом, состоящим из тела и души, был чистым духом, или идеей. Он существовал в тех же условиях, в каких существуют духи, обитающие в высших небесных сферах. Все воздушное пространство, по Филону, наполнено душами. Высшие из этих душ (т. е. обитающие в высших сферах воздушного пространства) служат посредниками в отношениях Бога, как Существа бесконечного и совершенного, с миром конечным и несовершенным. В ряду всех прочих духов или идей дух человека занимал самое последнее место. Он витал в самых низших сферах умственного мира, был ближе к земле, чем к небу. Эта его близость к земле стала причиной того, что привязанность к земному мало по малу стала пересиливать в нем привязанность к небесному, и когда, наконец, он стал удаляться от жизни и интересов мира идей, был низвержен на землю и облечен в тело. При этом Филон не отвечает на вопрос, почему у человека появилась эта привязанность к земному.

Снова нужно отметить, что основное воззрение Филона на природу человеческой души не отличается определенностью. Благодаря смешению различных понятий, в особенности стоического представления о пнеуме с еврейским представлением о духе (руах), Филон не отвечает на вопрос о том, как он понимает природу духа. Он сам указывает, что вопрос о природе души есть предмет бесконечных споров между «софистами»: «подобно тому, как глаз видит все прочее и не видит себя самого, так и наш разум мыслит все прочее и не постигает себя самого; пусть он скажет, что он такое и каков он есть, пнеума или кровь, или огонь, или воздух, или иное что; или пусть он ответит, тело ли он, или же нечто бестелесное». В других местах Филон выражает подобные же сомнения. Иногда кажется, что для него несомненна только бесплотность и духовность нашей разумной души. Но самое понятие духа или пнеумы у Филона, представляется двусмысленным: в целом ряде мест он говорит об эфирной природе этой пнеумы, — даже там, где душа является ему «отщеплением», частью или излучением самого божественного естества. При этом в одних местах «эфирность» служит ему как бы синонимом чего-то невесомого, бесплотного; но в других местах под эфиром разумеется особая небесная материя или стихия⁴.

Человек, по учению Филона, по происхождению своему очень близок к Божественной природе, как близки к ней и прочие духи, чистые и совершенные, живущие в небесных сферах. Человек и теперь имеет родство с Божественной природой, — и теперь он не что иное, как отражение, или даже часть Божественной сущности. Они хотя и были низвержены, но не пали окончательно, — задатки прежней жизни в них все-таки остались⁵. В этом своем учении о происхождении и сущности души Филон явно стремится примирить воззрения Платона с учением книги Бытия. В философии Платона души, сотворенные прежде чувственного мира, до происхождения этого мира, живут в мире идей, их истинном отечестве. Но они теряют свою природную чистоту, когда, обольщенные обманчивой прелестью и привлекательностью земного, нисходят в смертные тела и одушевляют их. Тогда они падают в этот низший чувствен-

⁴ Трубецкой С. Н. Филон Александрийский и его предшественники // «Вестник философии и психологии». — 1897. — 41. — С. 162.

⁵ Гусев Д. В. Учение о Боге и доказательство бытия Божия в системе Филона // «Православный собеседник». — 1881. — III. — С. 311.

ный мир, из которого уже не могут возвратиться обратно, разве только очистившись от нечистоты, наложенной на них их земною жизнью. Это очищение производится философскою жизнью. С другой стороны, книга Бытия ясно свидетельствует о духовности и божественном происхождении души. Бог, говорится в этой книге, «вдунул в лицо человека дыхание жизни» (Быт. 2:7). Это дыхание жизни есть душа, которая в человеке есть истинное дыхание Божества. В другом месте книги Бытия, которое часто приводится Филоном, говорится, что Бог создал человека по образу и подобию Своему. Филон считал, то, что здесь говорится о человеке, должно относиться к душе, так как собственно душа составляет существенную часть человека. Из этого, заключает Филон, видно, что душа в человеке отлична от всего чувственного творения: как часть Божества в нем, душа человека нематериальна, не связана законами необходимости и, следовательно — вечна. Чувствующая же, или ощущающая, душа происходит через рождение вместе с телом человека⁶.

Филону удалось создать своеобразный синтез, в котором он соединяет греческие и еврейские представления. Он ссылается на библейские тексты, в которых дух (дыхание жизни) отличается от души живой, чтоб оправдать свое деление души на высшую и низшую часть, заимствованное из греческой философии. Библия говорит о том, что кровь есть душа тела или что в крови находится душа тела, и это положение находит себе параллель во мнениях некоторых греческих философов и медиков, которые думали, что главная функция артерий состоит в распространении живой пневмы по нашему телу. Но кровь есть субстанция или, точнее, субстрат только низшей, животной и чувственной части нашей души, общей нам с бессловесными тварями. Сущность разумной души есть дух или эфирная пневма, — «не движущийся воздух, а оттиск и отпечаток божественной силы, которую Моисей именует собственным именем Образа, указывая, что Бог есть первообраз разумной словесной природы, а человек (в своем разуме или лучшей господствующей части духа) — «подражание и подобие». Этот Образ, по подобию которого создана наша разумная душа, эта печать, запечатлевающаяся в ней, есть сам божественный Логос.

Можно задать вопрос о том, признавал ли Филон человеческую душу созданием или же чистой эманацией Божества. Разумная душа образована из тончайшей эфирной пневмы, из которой состоят и другие божественные существа, и эта пневма является здесь сущностью души; но, с другой стороны, в отличие от тех, кто относит душу к эфиру, «великий Моисей не уподобил вид ее никакой твари, но определил ее как подлинную монету божественного и невидимого духа, ознаменованную и запечатленную печатью Бога, начертание которой есть вечное Слово». Для Филона на первом месте стоит это начертание, этот божественный образ, который живет в нашей душе, оплодотворяет ее и делает ее разумной. Этот образ, разумеется, вполне бесплотен и есть «отпечаток или отщепление или отблеск» божественной природы. Он есть в прямом смысле эманация Божества, поскольку он тождественен с Логосом — «печатью». Но это еще несколько не исключает мысли о том, что подобное «начертание» или образ имеет особенную сущность, составленный из пневмы. Поскольку наша душа имеет свое происхождение в самом «источнике словесного естества», она может рассматриваться как его эманация; но она не есть частица, материально отделенная от божества. Божественное не может дробиться или разрываться на части. Оно лишь

⁶ Троицкий А. Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // «Вера и Разум». — 1904. — 18. — С. 193.

распростирается и сообщается динамически. На самом деле Логос или «образ» Божий играет здесь роль формы; поэтому он не изменяется, подобно тому как не изменяется печать, оставляя отпечатки в воске; он не изменяется и не оскудевает в своем источнике, сообщаясь разумным душам, как не оскудевает знание, которое им сообщается или как не оскудевает огонь, сколько бы факелов он собою ни зажжет.

Филон знал историю о создании Адама, его падение, но этому библейскому повествованию дает свое аллегорическое толкование. При этом, стремясь посредством такого толкования согласовать Платона с Ветхим Заветом, Филон не всегда остается последовательным и верным себе. Бог, по его мнению, первоначально сотворил человека по «образу Своему и подобию». Но этому первочеловеку, или идеальному человеку, совершенно не соответствует человек видимый, тот, которого Бог образовал из праха земного и в которого вдунул дыхание жизни, т. е. Адам. Этот человек — плотян, по природе смертен, состоит из тела и души, есть мужчина или женщина. Первочеловек, напротив, чисто духовен, бестелесен, бессмертен по природе, ни мужчина, ни женщина.

Однако действительный Адам первоначально был в более совершенном состоянии, чем каком он оказался после. Доказательство этого Филон видит в описании в книге Бытия насаждения Богом рая. Рай, по Филону, это — разум, или земная мудрость и земная добродетель, как образ и подобие небесных; райские реки — это главные добродетели; дерево познания — это способности человека различать противоположности, существующие в природе; дерево жизни — это величайшая добродетель, делающая душу человека бессмертной, — страх Божий, и вообще райские деревья это различные низшие и высшие способности людей. Но и в таком, сравнительно совершенном состоянии человек не мог навсегда остаться, так как, при изменчивости всего сотворенного, и с ним должно было совершиться что-либо несчастное. Таким «несчастьем» для первого человека явилось его падение. Поводом к грехопадению явилась жена, причиною — греховное вожделение, в Библии представленное в виде змея.

Филон считал, что различие между Адамом и его потомством состоит в том, что первый человек образован непосредственным действием самого Бога, а остальные люди рождаются из начала, вложенного Богом в первую пару. Это начало, как первоначальная и свежая сила жизни, постепенно исчезает, и люди делаются все слабее. Следствием первородного греха Филон считает наследование от Адама смертной природы, но, тем не менее, каждое дитя в первые семь лет невинно. Его душа подобна нежному, неповрежденному растению. Но с пробуждением сознания в человеке начинается борьба между духом и чувственностью⁷. Эта борьба является следствием дуализма человеческого существа. Носительницей Божественного начала в человеке является бессмертная душа, заключенная в теле; дух деятелен, материя бездеятельна и косна; в душе — все лучшее, все то, что помогает человеку возвыситься; в теле — все худшее, что тянет человека вниз⁸. Тело для души (т. е. духа), как субстанции высшего происхождения, служит лишь временным обиталищем, «темницей», в которую заключена душа; гробом или могилой, из которой она должна воскреснуть к новой и истинной жизни; наконец, Филон называет тело трупом, а душу — трупоносительницей. В силу таких взаимоотношений души и тела между ними в человеке происходит непрерывная борьба, особенно резко проявляющаяся в нравственной жизни человека: добродетель

⁷ Нужно, однако, заметить, что Филон учил также, что человек не мог бы быть свободен от греха, если бы он жил и только один день.

⁸ История философии. — М., 1941. — Т. 1. — С. 371.

любит душу и ненавидит тело; порок же любит тело и исполнен вражды и ненависти к душе. Человек поэтому вместе и смертен и бессмертен: смертен — по телу и бессмертен по духу.

Вполне последовательно из этих антропологических воззрений Филона вытекает и его взгляд на смерть. Смерть, по Филону, есть простое отделение души от тела, разделение негармоническое и временно соединенного. Тело в момент смерти как бы раскрывается подобно раковине, и душа отделяется от него. Само собою разумеется, что такая смерть, с точки зрения Филона, не только не страшна, но благодетельна, так как открывает для духа свободное возвращение в его истинное естество. Но наряду с телесной смертью существует другая — единственно страшная и в собственном смысле смерть — смерть души, которой душа подвергается, когда она погружается во всевозможные страсти и грехи и как бы погребается в них. Таким образом, грешник, умирающий духовной смертью, подвергается двойной смерти — смерти тела и души, и притом для него телесная смерть служит не концом, как обычно думают люди, а началом наказаний.

Как лишенные навсегда жизни и общения с добродетелью нечестивые, с одной стороны, мертвы, а как больные пороками, с другой стороны, они принимают и несут последствия этих пороков всю вечность в месте, предназначенном для нечестивых. И как для пребывания зла предназначена окружность земли, а зло остается здесь вдали от Бога, так и место мучения нечестивых будет находиться на земле и именно в тартаре с его глубоким мраком. Души же добродетельных людей, как явившиеся на землю и вошедшие в тела, как в страну и место чуждое для них, но, однако, оставшиеся верными своему назначению, за свою добродетель должны получить награду. Они, освобожденные от тела и его оков, делаются снова ангелоподобными, возвращаются к Богу и наследуют непреходящую блаженную жизнь. Например, Филон говорил про Авраама, что он, покинув свое смертное тело, «приложился к народу Божию» и, наследовав бессмертие, стал подобным ангелам; эти же ангелы, бестелесные и блаженные души, образуют войско Божие. Но такой высшей ступени небесного блаженства достигают после смерти души лишь тех людей, которые в земной жизни сделались совершенно свободными от привязанности к чувственному телу. Душам же тех, которые хотя и не достигли высшей ступени земного развития и совершенства, однако и не предались всецело греху и пороку, очевидно, с точки зрения Филона, предстоит переселение в другие тела для дальнейшего совершенствования, хотя сам Филон мало говорит относительно логически следующего из всей его системы метемпсихоза.

Антропология Филона Александрийского теснейшим образом связана с его учением о мистическом союзе. По Филону, для человека возможно прежнее общение с Богом, прежнее созерцание Его сущности, которыми он пользовался в то время, когда еще был чистым и совершенным духом. И вся разница, какая заключается между ним и существами небесными, состоит только в том, что для последних общение с Богом и участие в Божественной жизни существуют в действительности, а для человека только в возможности. Обращение этой возможности в действительность и составляет главную цель земной жизни человека. Земная жизнь есть только временный путь, который должен вести его к небесному отечеству. С этой точки зрения рождение человека есть не что иное, как наказание для него. Человек постепенно должен сбрасывать с себя телесные оковы, отрешаться от всего чувственного и вещественного. Он должен постепенно очищаться и освящаться, чтобы снова сделаться существом святым и совершенным, таким же чистым духом, каким он был и до своего рождения. Последний акт этого

очистительного процесса — смерть, когда дух, окончательно отделяется от тела. Это есть высочайшее благо для человека. Он снова получает возможность жить в общении с Богом и в чистом созерцании Его Божественной сущности. Но этого богопознания человек не лишен в некоторой степени и во время земной жизни.

Однако нужно сделать несколько замечаний. По мнению Филона, невозможно, во-первых, исчерпывающее богопознание, и во-вторых, невозможно достичь богопознания только собственными силами. Главной задачей философии тем не менее остается постижение Бога, которого Филон считает «одновременно непознаваемым и познаваемым, непознаваемым для человека и познаваемым для Самого Божественного»⁹.

Прежде чем говорить о богопознании, необходимо сказать о душевной жизни человека. В основу всех частных явлений душевной жизни Филон полагает одно общее абстрактное начало, или ум (*νοῦς*), который сам в себе не имеет никаких определенных свойств и качеств. Для преодоления этой абстрактной пустоты бытия в себе человеческий дух должен открыть себя в конкретных проявлениях. Это самооткровение духа совершается, по Филону, двумя способами: в идеальной и реальной формах. Сначала дух в самом себе приобретает внутренне — субъективное содержание, а затем посредством своих сил вступает в действительные отношения к объективной сфере бытия, т. е. открывает во вне идеальное содержание своей внутренней субъективной жизни.

Внутреннее откровение духа совершается в разуме, а внешнее в разумном слове. Эти два понятия Филон обозначает одним словом *λόγος*, т. к. оно означает и слово, и разум. Для отличия их Филон употребляет термины *λόγος ἐνδιάθετος* — внутренний разум и *λόγος προφορικός* — внешне изреченный разум или произнесенное слово.

Филон, а вслед за ним александрийская философия, делит богопознание на две основные ступени. Первая ступень — это познание Бога из «сотворенных вещей», т. е. через философию¹⁰, и она связана с постижением имманентной деятельности Бога в мире, которая проявляется через Его силы. С этим познанием неразрывно связана этика, т. е. соответствие человека Закону, в котором совпадают этические заповеди с устройством космоса. Отсюда Филон легко воспринимает стоический принцип добродетели как «жизни согласно с природой». Добродетельный человек (его символизирует Ной в книге Бытия, гл. 6) смотрит на мир как на произведение благой воли Творца. Постигая законы видимого и невидимого мира, он постигает положительные предикаты Бога Законодателя. Но здесь мудрец, пытаясь познать Всевышнего, сталкивается с посредствующими «божественными словами» и не решается идти далее. Вторая ступень богопознания начинается там, где ум восходит к пониманию трансцендентности Божества¹¹. По замечанию Новицкого, задача философии Филона — самопознание, ведущее человека за пределы его собственной личности¹². Богопознание является возможным не в силу возможностей души, а в силу Откровения, при котором интеллект свыше воспринимает оттиски Божественного. Как скоро человек осознает это,

⁹ Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М., 2006. — С. 247.

¹⁰ Wolfson H. A. *Philo; Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. — Vol. 2. — Cambridge, 1947. — P. 47.

¹¹ Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М., 2006. — С. 247.

¹² Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. — К., 1861. — С. 125.

он делается готовым к наитию, сверхумному явлению абсолютной реальности. Хотя это откровение отрицательно, но не по причине отрицательности или абстрактности Бога, а скорее по причине ничтожности твари. Бог, согласно Филону, превышает самого ума. Здесь Филон придерживался библейского богословия, которое представляет Бога неуловимым для самой зоркой мысли.

Филон остается единственным среди авторов своего времени (по крайней мере не христианских), который имел действительно мистическое учение. Он описывает, как человеческий дух может даже в этой жизни быть поглощен обладанием Божественного. Человек помимо обычного интеллектуального созерцания, может достигать мистического союза и непосредственного видения Бога в Его простом единстве, вместо множественности сил. Учение Филона в той форме, в которой он его излагает, имеет явные связи с древним греческим понятием «ἐνθουσιασμός»¹³, «обладания Бога», но его более глубокие корни можно увидеть в традиции иудейских пророков. Оно также обладает некоторыми сходствами с мистическим учением Плотина, но так же и существенно отличается от него¹⁴.

Учение об экстагическом созерцании служит завершением всей религиозной философии Филона. Экстаз для Филона не равнозначен полному выходу за пределы ума и, тем более, слиянию с объектом созерцания. Скорее сам ум оставляет свойственную ему природу и зрит Бога. Это дар Божий, но воспринять его под силу только уму. Для характеристики этого необычного состояния применяется метафора «трезвеного опьянения». Свет богопознания приводит в абсолютную ясность весь план творения. Наверху этого плана Бог, везде присутствующий и нигде не находящийся. Экстагическое созерцание Бога помещает созерцающего субъекта в центр мира, и он живет, становясь подобным ангелам, которые нисходили и восходили по лестнице Иакова (Быт. 28:12–13)¹⁵. Итак, Филон все-таки утверждает относительную возможность богопознания, которая выходит за границы сугубо философского умозрения. Но каким образом решается тогда вопрос о непостижимости Божественной сущности? Очевидно, Филон предполагает здесь такое важное мистическое понятие, как самооткровения Божества.

Наиболее обстоятельно тема мистического познания в философии Филона Александрийского раскрывается в работе Эрвина Гудэнафа «Свет Светом. Мистическое Евангелие эллинистического иудаизма». Автор пишет, что «Божество, будучи по существу самодостаточным Абсолютом, излучает из Себя великий поток света. Этот поток, как чувствует Филон, лучше всего сравнить с солнечным излучением, поскольку Солнце является наилучшим физическим образом Божественного бытия. Солнце неизменно из века в век, полностью самодостаточно, не нуждается в топливе или внешней поддержке, но само сообщает земле тепло и жизнь... Этот поток в целом может быть назван Логосом или Софией, или добродетелью. Как таковой, он есть Бог в исхождении, Бог в отношении, или Сын Божий, но Бог в полном смысле слова»¹⁶. Это же сияние в дальнейшем распадается на Божественные силы, которыми образо-

¹³ Энтузиазм, божественное вдохновение, быть во власти Бога.

¹⁴ Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. — СПб., 2003. — С. 181.

¹⁵ Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М., 2006. — С. 249.

¹⁶ Goodenough E. R. By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. — Amsterdam, 1969. — P. 243.

ван мир. Таким образом, истинное познание мира, Сил, Логоса и Бога не является противоречивым, но представляет ступени богопознания. За миром скрываются Силы и Логос точно так же, как за буквой Священного Писания — его таинственный смысл. Библия, в связи с этим, оказывается своего рода схемой всего чувственного и идеального мира, универсальным путеводителем в процессе высшего философского и богословского познания.

Степень общения с Богом и созерцания Его Божественной сущности связана у Филона с учением стоицизма о необходимости полного искоренения страстей (стоическая «апатия»)¹⁷. Для достижения *απάθεια* Филон указывает на три степени добродетели, или три момента очистительного процесса человека. Сообразно с этим у него существуют и три вида внутреннего созерцания Бога, которые доступны человеку во время земной его жизни. Люди, находящиеся на низшей степени нравственного совершенства, могут только созерцать и созерцают Бога под образом ангелов, принимая эти образы за их первообраз. Более чистые и совершенные люди созерцают Его под образом Логоса, принимая Его первообраз за Него самого. Наконец, самые совершенные из людей, которые названы у него пророками, удостоиваются иногда высшего Божественного просвещения, — созерцания Бога в себе самом. Эти последние достигают самой высшей ступени богопознания, какая только возможна для человека в настоящей жизни; но эта ступень гораздо ниже той ступени богопознания, какую будет иметь человек в жизни будущей, когда он снова сделается членом общества небожителей.

Особый интерес представляет учение о богопознании через Логос. В этой концепции наиболее полно открывается взаимосвязь между учением о Логосе и мистической теологией Филона. Если между Богом и человеком есть нечто общее, то это разумность, без которой невозможно говорить о личности. Логос, в широком смысле слова, является личным атрибутом Бога и человека. Его свойство состоит в том, чтобы ум, оставаясь невидимым, все видел и, будучи непостижимым, постигал сущности других существ («О творении мира», 69). Благодаря этому непостижимому подобию человек оказывается способным исследовать Божественные тайны, сокрытые от чувственного познания. «Эта человеческие души к Боговидению возносящая, просвещающая, очищающая и освобождающая деятельность является высшей функцией филоновского Логоса»¹⁸. Посредничество, которое осуществляет Логос в богопознании, вовсе не однообразно. Как «Слово Божье», он есть прообраз Закона, посредством которого совершается внешнее обучение человека; как «Разум Божий», он есть внутренний смысл, наполняющий букву Закона и требующий аллегорического истолкования. Комментируя Книгу Исхода (20:18), Филон говорит о «голосе Божьем», который слышал народ, шедший с Моисеем, как о «зримом», потому что сказано: «все люди видели глас» («О переселении Авраама», 9,47). Этот глас, который видят умные очи души, произносится Самим Богом и представляет среднюю степень откровения, предшествующую высшему, непосредственному и сверхразумному просвещению от Бога.

«Исход» (термин, по значению схожий с «переселением») является прежде всего исходом из мира страстей, порождающих неведение действительности. Дорога, по которой вел народ Моисей, это дорога Логоса, т. е. истинной философии, умственной

¹⁷ Асмус В. Ф. Античная философия. 3-е изд. — М.: Высшая школа, 2001. — С. 503.

¹⁸ Siegfried C. Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 229. Цит. по: Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М., 2006. — С. 270.

аскезы, «с изящной суровостью предававшейся изучению прекрасного» («О потомстве Каина», 101). Можно сказать, что познание начинается с Логоса и заканчивается им. Он присутствует в самой внешности устройства вещей, и он же является искомым в самой внутренности. В конце концов он приводит человека к возможно более полному Боговидению. Логос — место, на котором стоял Бог (Исх. 24:10), т. е. место, в котором душа зрит Бога («О смешении языков», 96). Поэтому философское созерцание требует особой мистики Логоса. Человек должен привести устройство своей души в соответствие с устройством космоса. Таким образом, по отношению к человеку Логос у Филона является таким посредником, благодаря которому каждый отдельный человек вступает в непосредственное единение с Богом, а потому человек и сам обретает богочеловеческую природу.

Каждый человек становится причастным идеально-божественной природе Логоса. Отсюда становится понятным то возвеличение языческих мудрецов, которое неоднократно имеет место у Филона. Он говорит, что мудрец стоит посередине между «смертным и нерожденным родом, будучи выше, чем человек, и ниже, чем Бог, — он не Бог и не человек, но среднее между смертной и нерожденной природой существо, соприкасающееся к обоим крайним пределам бытия, — так по своему человечеству он принадлежит тварно-конечной области бытия, а по своему уму и добродетелям — он причастен бессмертной и нерожденной природе Божества»¹⁹.

ЛИТЕРАТУРА

1. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. — СПб., 2003.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. — 3-е изд. — М., 2001.
3. Гусев Д. В. Учение о Боге и доказательство бытия Божия в системе Филона // «Православный собеседник». — 1881. — III.
4. Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. — К., 1911.
5. История философии. — М., 1941. — Т. 1.
6. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. — К., 1861.
7. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М., 2006.
8. Троицкий А. Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // «Вера и Разум». — 1904. — 18.
9. Трубецкой С. Н. Филон Александрийский и его предшественники // «Вестник философии и психологии». — 1897. — 41.
10. Bormann K. Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. — Köln, 1955.
11. Goodenough E. R. By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. — Amsterdam, 1969.
12. Wolfson H. A. Philo; Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. — Vol. 2. — Cambridge, 1947.

¹⁹ Bormann K. Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. — Köln, 1955. — S. 130.

Р. В. Савинов

ПОСТСРЕДНЕВЕКОВАЯ СХОЛАСТИКА КАК ВАРИАНТ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ¹

История Нового времени ознаменована весьма важными изменениями в европейской культуре. Именно в данный период формируется прообраз современной социальной, политической и интеллектуальной жизни. Значительную роль в этом процессе сыграли те формы, что Новое время унаследовало от средневековья, особенно в сфере философии.

Модифицированная схоластика (по аналогии с «модифицированным ренессансом» у А. Ф. Лосева) — так назовем мы те философские течения, что развивались в католической и протестантской среде как непосредственно продолжающие традиции более раннего средневекового умозрения — это весьма развитое и своеобразное течение, существовавшее в период XVI–XVIII вв. Оно охватило своим влиянием не только Старый Свет, будучи официальной, академической философией этого времени на всем пространстве Европы, от португальской Алкалы, до Киева и Москвы, но и далеко за ее пределы: иезуитские профессора читали курсы философии в университетах Нового Света, некоторые научные руководства были переведены на азиатские языки и вызвали появление там аналогичной литературы². Также это направление прошло значительную эволюцию в области стиля и приемов изложения своих результатов. Действительно, в XVI в. растет количество трактатов, посвященных отдельным темам в рамках более широкой философской проблематики. Первоначально это были автономные комментарии к отдельным авторитетным текстам (как это имеет место у Т. де Вио-Каэтана). С началом педагогической деятельности иезуитов и развитием процесса институционализации отдельных академических дисциплин появляются специализированные

¹ Статья подготовлена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., ГК № 14.740.11.0664 от 12 октября 2010 г. на проведение НИР по теме «Формирование институциональной философии и ее роль в становлении системы профессионального образования в эпоху интеллектуальной и научной революции (XVII в.)».

² В Мексике философию читал А. Рубио (*Logica Mexicana*, 1603), в Парагвае Ф. Агилар (*Cursus philosophiae dictatus Limaе*, 1701) и ряд других авторов. В Японии схоластическую манеру рассуждения и соответствующую терминологию воспринял мыслитель Фукан Фабиан. До 50-х гг. XVIII в. схоластический аристотелизм господствовал в учебных заведениях Польши, Литвы, Украины и России.

курсы, прежде всего по логике и метафизике. Рубеж XVII в. знаменуется оформлением жанра трактата, лишь внешним образом зависимого от авторитетного текста (таковы метафизические трактаты Ф. Суареса и Г. Вассеса). Наконец, следует констатировать факт непрерывного развития данной традиции со времен Контрреформации до 50-х гг. XVIII в.³ Все эти данные убеждают, что в Европе периода раннего Нового времени интеллектуальная атмосфера определялась не только группой мыслителей, называвших себя «novatori», в действительности — узкой прослойкой придворных интеллектуалов. Схоластика оставалась ведущим направлением научной философии, опирающимся на многовековую традицию, филигранно разработанную терминологию и значительный авторитет. Поэтому неверно указание на то, что «в XVII–XVIII вв. схоластический аристотелизм еще продолжал удерживать позиции в ряде европейских университетов, в иезуитских коллегиях и православных духовных семинариях»⁴, хотя бы потому, что именно в этих заведениях собственно и учили философии. Кафедры картезианской философии появляются только к концу века и были немногочисленны, сочинений новых философов на соответствующие темы также сравнительно немного по сравнению с литературной деятельностью схоластов.

Не следует также думать, что схоластическая философия раннего Нового времени была своего рода «уже-не» теологией, но «еще-не» философией в привычном нам смысле слова, т. е. не следует применять наше понимание места философии в средние века к принципиально иной ситуации XVI в. и последующего времени. У Р. Декарта, а тем более у его современника Т. Гоббса, философия (и, прежде всего, метафизика) стала некой преамбулой к физическим и математическим наукам. Это легко увидеть, обратив внимание на объем написанных Р. Декартом произведений по одному и другому предметам. Метафизика, сведенная к проблеме достоверного знания, оказалась лишь обоснованием и пробным камнем для «метода», главное назначение которого — служить орудием открытия истин в естественных науках. Это ключевое свойство декартовой системы затем стало родовым признаком т. н. картезианской философии и находившихся под ее влиянием Г. В. Лейбница и Хр. Вольфа, против которых в конце концов выступил И. Кант. Следует признать, что постсредневековая схоластика, освободившись в системе Ф. Суареса от непосредственного и определяющего влияния теологии, стала исторически первой формой «чистой философии», надолго определив состав и порядок философских наук.

Однако, все это некие внешние аспекты того грандиозного целого, что представляет собой постсредневековая схоластика. Как отмечает один из ведущих исследователей этого направления, здесь «мы имеем дело с живым мышлением, более того, мышлением чрезвычайно требовательным и бескомпромиссным. Схоластика этого времени — жесткая и зрелая философия, созданная людьми строгой и отважной мысли и обращенная к человеку, который многое может и за многое в ответе»⁵. Поэтому следует более внимательно отнестись к структурным, определяющим чертам этой философской традиции, характеризующим ее как особый институт в рамках более

³ То, что схоластическая философия не исчезла в XV в., но продолжала существовать и приносить плоды, отмечалось всеми историками философии XVII–XVIII вв. (Д. Моргоф, П. Бейль, Я. Брукер, Кондорсэ). В XIX в. этот факт признавал уже один только Шопенгауэр.

⁴ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980. — С. 185.

⁵ Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схолистике XVII века. — М., 2009. — С. 580.

широкого поля интеллектуальной культуры раннего Нового времени. При этом следует отметить, что в данной работе мы говорим именно о католическом варианте схоластики, разработанной преимущественно силами иезуитов и отчасти доминиканцев. Протестантская схоластика, возникшая одновременно с католической и составившая важную веху в истории философии Германии, здесь иметься в виду не будет — это особая культура, имевшая собственную динамику развития, во многом отличную от судьбы католической схоластики. Стало быть, хронотоп представленного здесь исследования таков: в целом это сер. XVI — сер. XVIII вв. преимущественно в Испании и Франции. Будучи, главным образом, историко-философским исследованием, данная работа является аспектом более широкой программы социо-культурного исследования истории христианской мысли периода Средневековья и Нового времени.

Будучи институционализированной дисциплиной, имеющей самостоятельное значение, постсредневековая схоластическая философия обладает рядом признаков, которые отличают ее от более ранней средневековой философии, а с другой стороны, выделяют ее на пестром фоне интеллектуальных течений XVI–XVII вв. Таких признаков насчитывается четыре: обособленность от теологии и «свободных искусств», систематичность, каноничность структуры и специализированность основных ее разделов.

Первый признак — полная почти самостоятельность философии от более высокой и более низкой ступеней знания, ее автономность — это тот аспект, на который исследователи прежде всего обращают внимание. Г. В. Вдовина отмечает, что «основная направленность схоластической философии XVI и особенно XVII вв. в том и состоит, чтобы обеспечить автономность философии от богооткровенной теологии, четко разграничить эти две области»⁶. Д. В. Шмонин, исследовавший педагогический аспект деятельности схоластов, в свою очередь подчеркивает особое место философии в рамках образовательной модели иезуитов: «путь к философии в коллегиях иезуитов лежал через грамматические и филологические дисциплины (*studia humaniora*)... Они готовили учащихся к восприятию дисциплин тривиума и квадравиума. Трехлетний же цикл философских наук или «свободных искусств» (*artes liberales*), которые в «Правилах» также называются естественными науками (*artes vel scientiae naturales*), представлял собой сложное и детально проработанное соединение различных курсов»⁷. Это разделение ясно проведено в «*Ratio Studiorum*» в редакции 1599 г. — сборнике практических и методических рекомендаций и указаний по организации учебного процесса. Хотя составлен он был иезуитами, принципы его распространились и на школы других орденов. Именно с этого времени можно с полным правом вести речь о схоластической философии и тех принципах, на которых строилась ее систематика. Почти одновременно, в период между 1580-м и 1600-м гг. происходит оформление философии как *автономной дисциплины*, а также *складывается канонический состав философских наук*, который определил архитектуру философии на много столетий.

Философия, ориентированная с XIII в. на корпус аристотелевских сочинений, традиционно включала в себя четыре раздела: логику, физику, метафизику и этику. Хотя такое деление было имплицитно присуще перипатетической философии, форму «философских наук» оно приобрело не сразу. В частности, еще для П. да Фонсеки

⁶ Там же. С. 9.

⁷ Шмонин Д. В. *Regulae professoribus*, или как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. — СПб., 2009. — Т. 10. Вып. 4. — С. 92.

(1577) и Ф. Суареса (1597) философией по преимуществу является именно метафизика (основные труды этих авторов посвящены именно этому трактату Аристотеля), тогда как остальные науки составляют лишь то или иное дополнение к ней: логика приготавливает разум, наука о душе трактует отдельные гносеологические вопросы, а физика занимается особым пластом реальности, непосредственно не связанным с *prima philosophia*. Продолжение этой традиции можно увидеть еще у Ф. Араухо (1617), сводящего всю философскую тематику к метафизике и ее проблемам. Формирование целокупного (*integer*) и дифференцированного курса философии как развернутой реализации новой педагогической программы можно фиксировать лишь со времени создания курсов университета Коимбры (*Cursus Conimbricensis*, 1592–1606) и А. Рубио (1603–1615), представляющих собой полный цикл комментариев к соответствующим аристотелевским трактатам, включающий максимально полный обзор состава проблем и ключевых источников (в том числе и первоисточников) для данной проблемы. Эти два направления — «метафизическое» и «интегральное» — в основном определяют образ схоластической философии самых первых годов XVII в. В соответствии с этим мы иногда находим отдельные трактаты, посвященные одной науке, но объединяющие в себе самую разную проблематику: таковы логические трактаты Х. Санчес-Седеньо (1600) и М. Смиглецкого (1618), представляющие широкий междисциплинарный подход к специфической проблематике аристотелевского Органона. Впрочем, «интегральная» философская архитектура все же взяла верх: с 1605-х гг. последовательно выходят курсы Ф. де ла Лланы, И. Масия, А. Лорена и, наконец, П. Уртадо де Мендосы, в которых интегральный подход был полностью развит как особый стиль изложения материала, имеющий своей целью не столько непосредственно комментарий к авторитетному тексту, сколько изложение позиции самого автора: индивидуальность мыслителя больше не скрывается за громадой авторитета, напротив, наступает время энергичной и напряженной полемики, которая, в свою очередь, оказывала влияние на диспозицию материала у разных авторов. «Барочные схоласты были системосоздателями *par excellence*. Каждый барочный философ стремился написать общий *cursus*, охватывающий “всю философию”. Никто не мог считаться состоявшимся философом, не имея обобщающей философской системы, идущей от логики через натурфилософию к метафизике и этике»⁸.

Конечно, у такого обширного комплекса должен быть принцип внутреннего единства, который бы объединял столь разнородные элементы. Это, однако, не был принцип «внутреннего единства» в привычном понимании: фундаментальной предпосылкой схоластической философии был не абстрактный принцип, из которого затем искусственно разворачивалась ограниченная система положений и доказательств, а реальный текст, который трансцендировался за пределы философской системы и становился своего рода ее «прафеноменом». Для схоластики таковым выступал корпус сочинений Аристотеля. Следовательно, можно утверждать, что схоластическая философия, оставив форму комментария, приобрела форму *интертекста* к корпусу сочинений Аристотеля. Именно интертекстуальность является конституирующим началом схоластических курсов, реализованных как особая система утверждений. Детерминантой выступает состав вопросов соответствующих трактатов Аристотеля. Хотя их набор был довольно точно определен, он не стеснял авторов курсов, поскольку

⁸ Novotny D. D. *Beings of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. — N. Y.: ProQuest, 2008. — P. 229.

он зависел от диспозиции материала, которая определялась специфической авторской позицией. Благодаря этому философия приобрела не только четкую и общепринятую форму, которая открывала широкие возможности для дискуссий и продуктивного диалога разных схоластических течений, но и избавляла мыслителей от проблемы поиска внешней формы выражения своих взглядов (что станет настоящей драмой новоевропейской философии до времен Хр. Вольфа).

Однако принцип единства служил так же и принципом различия, поскольку самый аристотелевский корпус распадался, как уже отмечалось, на несколько разделов, и именно тематизация трактатов по этим разделам стала основой для специализации различных дисциплин внутри схоластической философии. Значение данного факта состоит в том, что, благодаря этому «происходит систематизация средневекового рационализма, завершение разработки философского понятийного аппарата... а также дифференциация философских дисциплин»⁹. Следует, однако, отметить многоуровневое деление философских наук. Так, логика с довольно раннего времени (в трудах П. да Фонсеки) стала разделяться на малую и большую (*logica parva et maior*), или: на диалектику и логику (у Коимбрцев) — в первом случае шла речь об элементарном курсе логики, а во втором излагалось сложное учение, которое следует назвать философией логики — гносеологическое и феноменологическое обоснование логики и всякой рациональности. Физика, кроме вопросов соответствующего характера, включала также психологию в современном смысле этого слова (проблема существования души вне тела относилась к сфере теологии). Метафизика и этика обычно по своему объему совпадали с соответствующими трактатами Аристотеля. Кроме того, весь курс философии предварялся историко-философским введением, обосновывающим предпочтительное положение аристотелизма и значение иных философских систем.

Постсредневековая схоластическая философия была наделена особыми чертами, определявшимися как ее прошлым, так и теми новациями, что были привнесены в нее доминиканскими и иезуитскими мыслителями рубежа XVI–XVII вв. Именно проблема инноваций в данной весьма консервативной интеллектуальной культуре выдвигается, таким образом, на одно из первых мест. Выше уже отмечалось, что пределы инновации ставил строго определенный круг вопросов, подлежащих обязательному рассмотрению. Консервативный характер схоластических курсов обусловлен также и тем, что это были не те сочинения, что писались ради самих себя: *Cursus philosophicus* — это прежде всего и по преимуществу латинский учебник, составлявшийся на основе лекций, читанных автором в церковных академиях. Поэтому в них рассматриваются хорошо известные и разработанные темы — к XVII в. метафизика, натурфилософия и логика являлись своего рода «перепаханными полями», поэтому авторы курсов не могли отделаться от множества мелочей, из которых складывался читаемый ими предмет. Это, конечно, должно было весьма ограничивать авторов, но и налагало на них требования высокого качества материала. Именно интертекстуальность схоластической философии, ее связанность с аристотелевским корпусом, позволяла ей не распадаться и сохранять глубокое внутреннее единство, но ограничивало инновационный потенциал ее, делая малочувствительной к новым веяниям, охватившим европейскую культуру раннего Нового времени.

В связи с этим можно сказать, что критика схоластики как замкнутой на самое себя философии в целом является обоснованной. Новоевропейская философия, стре-

⁹ Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006. — С. 16–17.

мившаяся к познанию непосредственно данного мира и требовавшая изоморфности реальности мыслимой и реальности объективной (именно в это время в окказионализме рождается различие субъективной и объективной сфер), возможно полного соответствия системы мышления системе мира, не могла, конечно, признать значение тех проблем, что стояли перед схоластикой. И в целом постсредневековая схоластика оказалась чуждой тому миру, где жили ее творцы: можно указать несколько основных точек разрыва.

Во-первых, следует отметить несоответствие политических интенций, развиваемых в рамках схоластической философии права, тем реалиям абсолютизма и тотального бесправия, которые характеризуют период абсолютистских режимов XVI–XVIII вв.¹⁰ Далее, во-вторых, развитие в рамках схоластической философии лингвистического анализа, выразившееся в создании особых учений о природе означивания и языка¹¹, в целом противоречило восприятию языка как непосредственно данного образа реальности, не требующего своей критики и являющегося адекватным орудием познания. Данный факт ярко выступает при сопоставлении общего характера логических учений схоластов и новоевропейских мыслителей. Познание у последних принято понимать как полное отражение познаваемого. «Дух отныне должен обрести свою подлинную задачу в том, чтобы сделаться чистым зеркалом природы — зеркалом, которое может только отражать образы, но никак не может их самостоятельно порождать или создавать», — замечает Э. Кассирер¹². В связи с этим, с одной стороны, самое познание понимается как редукция: только в таком направлении и может идти мысль, которая ничего не может прибавить к материалу от себя¹³. С другой же стороны, даже «чистые» науки приобретают натуралистический характер, который впоследствии оказывается причиной их внутренних противоречий. Даже наиболее выдающийся метафизик Нового времени Хр. Вольф не избежал этой участи, так что «одной из причин... смещения и неправомерной подмены эмпирических и логических понятий и принципов в значительной мере было натуралистическое и психологическое понимание самой логики»¹⁴. Очищенная от привходящих элементов, логика под пером схоластических мыслителей во многом стала чистым учением о разуме, с разработкой которого значительно позже выступил И. Кант. Наконец, в-третьих, следует отметить разрыв в метафизической традиции Нового времени: кроме очевидных и указанных фактов — различий как в языке философии, так и в принципе систематики — можно увидеть противоречие и на уровне метода. Схоластика по-прежнему ориентировалась на силлогистику как наиболее точное орудие выражения мысли, тогда как многие новоевропейские мыслители требовали применения геометрического метода рассуждения (или даже алгебры мыслей, как Лейбниц), что приводило к отрицанию самостоятельного значения философии, растворения ее в *mathesis universalis*. Эти и множество аналогичных фактов следует учитывать при описании интеллектуальной культуры раннего Нового времени — сосуществуя,

¹⁰ О политических взглядах схоластов см.: Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. — С. 49–58; Чичерин Б. Н. История политических учений. — СПб., 2006. — Т. 1. — С. 342–373.

¹¹ См.: Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. — М., 2009.

¹² Кассирер Э. Философия Просвещения. — М., 2004. — С. 143.

¹³ Там же. С. 38.

¹⁴ Жучков В. А. Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России. — СПб., 2001. — С. 22.

постсредневековая схоластика и новоевропейская философия осознавали свои отношения (последняя изначально, а схоластика — когда заметила свою соперницу) как конфликтные, что нередко, но логично приводило к предъявлению новоевропейским философам обвинений в атеизме — ведь отвергаемая ими схоластика была именно христианской философией. В то же время, нельзя сказать, что оба течения ничего не заимствовали друг у друга: с одной стороны, в некоторых схоластических курсах (поздних, XVIII в.) появляются разделы, посвященные математике и математическому естествознанию, с другой стороны, некоторые новоевропейские мыслители — такие как Лейбниц или Хр. Вольф — стремились к интеграции обеих традиций, признавая их значимость для собственного философского творчества¹⁵.

Таковы наиболее общие черты модифицированной схоластики, и в частности, постсредневековой схоластической философии, определившие характер ее институционализации и способы функционирования как самостоятельной культурной системы. В завершение остается рассмотреть историческую динамику ее институционализации. Следует заметить, что предлагаемая ниже схема является одним из первых приближений к построению истории постсредневековой схоластики, взятым в историко-философском срезе. По-прежнему не изучены многие источники, а значительное их число еще не извлечено из библиотек и архивов, хотя исследователи достигли многих результатов. Понимание культуры раннего Нового времени претерпевает в настоящее время значительные изменения. Зарубежные и отечественные исследователи демонстрируют не только устойчивое внимание к схоластике как типу мышления, но и к ее актуальности для современной философии. Таким образом, возникает потребность не только в детальных исследованиях тех или иных авторов и течений, но и некой обобщающей схеме, которая позволит оценить масштаб описываемого явления¹⁶.

Следуя уже закрепившимся в русской традиции данным, началом эпохи модифицированной схоластики мы назовем 50-е гг. XVI в., связанные с Тридентским собором и деятельностью Ф. де Витории и Д. де Сото, преобразовавшими в Испании принципы богословского образования и разработавшими ряд новых для схоластики тем в рамках контрреформационного движения. Особенностью этого периода, названного К. Джаконом и Д. В. Шмониным «Второй схоластикой», является постепенное, но довольно быстрое обретение философией своего собственного метода, объектов исследования и места в системе признанных схоластами наук. Особенно важными здесь являются 1597 г. — время издания «Метафизических рассуждений» Ф. Суареса, где изложено систематическое построение метафизики как философии, и 1599 г. — утверждение итоговой редакции «Ratio Studiorum», закрепивших за философией статус научной дисциплины. Первый период в истории схоластической философии Нового времени, таким образом, будет охватывать, начиная с середины XVI в., период до 1605 г.

¹⁵ Не удивительно поэтому встретить в некоторых философских курсах XVIII в. вместе имена Суареса и Вольфа. См.: Mangold J. *Philosophia Rationalis Et Experimentalis: Hodiernis Discentium Studiis Accomodata. Logicam Et Metaphysicam Complectens.* — Ingolstadii et Monachii, 1755. — Т. 1. — Р. 158, § 8, Corollar. 2.

¹⁶ Несомненно, этому должен предшествовать подробный очерк истории аристотелизма. На русском языке в настоящее время имеется лишь краткий ее обзор. См.: Зубов В. П. Аристотель. — М., 1963. — С. 194–318.

Второй этап можно условно обозначить как этап двух путей — *метафизического*, когда философия понимается преимущественно как метафизика, и *интегрального*, выстраивающего философию как комплекс специализированных научных областей. Выше уже отмечалось, что этап этот завершается в 20-х гг. XVII в. утверждением интегрального пути развития философии. Это также время окончательной смены стилистики схоластических курсов — если опыты Коимбрцев и А. Рубио представляют собой специализированные по аристотелевским книгам комментарии (хотя уже Рубио довольствуется только парафразой аристотелевского текста, уделяя главное внимание обоснованию собственной позиции), то у авторов следующего поколения связь с аристотелевским корпусом будет лишь внешняя, а повествовательно-дискурсивный момент окончательно поглотит всякие намеки на присутствие авторитетного текста.

Третий этап можно условно определить рамками 20-х — 70-х гг. XVII в. Это время появления главного массива схоластических курсов и, как считается, время наивысшего расцвета постсредневековой схоластической философии. Именно теперь философия обретает законченный вид структурированного по тематическим разделам курса. В это время пишут такие значительные мыслители, как Р. Арриага, Ф. Овьедо, Р. Линч, Т. Комптон Карлтон и множество других. В то же время самый этот период неоднозначен и распадается на две параллельных тенденции.

Первая тенденция (30-е — 60-е гг. XVII в.) третьего периода характеризуется, кроме указанных черт, еще и развитием своеобразного философского *маньеризма*, когда создающийся автором курс интерпретирует уже заданную проблематику с точки зрения того или иного влиятельного схоласта. Авторитет Аристотеля, таким образом, замещается школьным авторитетом, авторитетом второго порядка. Основными авторитетами на этом этапе выступили Фома Аквинат и Иоанн Дунс Скот. Так происходит систематизация философии томизма (Иоанн св. Фомы, 1637; Д. Ортис, 1667) и скотизма (Б. Мистри и Б. Беллутти, 1639; И. Панч, 1642). Впоследствии создаются курсы «ad mentem» Августина, Эгидия Римского, Бонавентуры и Генриха Гентского. В данной тенденции следует видеть развитие орденовских традиций философствования и активную интеграцию средневекового наследия в новые принципы философствования.

Вторая тенденция (50-е — 70-е гг. XVII в.) третьего периода характеризуется попытками найти некий консенсус среди множества противоречивых мнений и учений. Появляются курсы, сочетающие мнения авторитетов: Августина и Фомы (Л. Неессен), Фомы и Скота (С. Дюпаскье). Наконец, в схоластической среде создают свой философский словарь (П. Годар, 1675), архаически именуя его Суммой философии. Также в этот период католические авторы заимствуют некоторые достижения протестантских схоластов: словарь Годара явно создан под влиянием словаря Р. Гоклениуса (*Lexicon philosophicum*, 1613), а универсальная энциклопедия Леона де Сен-Жана (*Studium Sapientiae universalis*, 1657) ориентирована на принципы методологии И. Г. Альшtedта (*Scientiarum omnium Encyclopaedia*, 1630).

Четвертый период (80-е гг. XVII в. — 20-е гг. XVIII в.) является временем тонких, но существенных перемен в схоластической философии. В этот период живая связь с средневековым наследием утрачивается, а курсы из подробно разработанных систем становятся сборниками пронумерованных тезисов и положений, на обоснование которых отводится один абзац. Также меняется стиль: вместо достаточно подробных отсылок к трудам критикуемых или одобряемых авторов, приводится анонимное «мнение», которое зачастую просто отрицается без приведения оснований. Однако, это время обращения некоторых ученых иезуитов, воспитанных в традиционном духе,

к естественным наукам. Так, А. Кирхер впервые дал полное на то время естественно-научное описание земли, предвосхитил открытие закона тяготения, выступил как оригинальный экспериментатор в области оптики и акустики, изобретатель. Иезуит Х. Карамуэль предложил обширную систему «наукоучения», охватывавшего всю совокупность тогдашних наук. Схоласты, обнаружив своих противников в лице янсенистов и, главным образом, картезианцев, выходят из замкнутого круга собственных интересов — наступает время активной полемики с Р. Декартом, П. Гассенди и другими новоевропейскими мыслителями. В то же время схоластический метод распространяется и на область мистического богословия (возможно, в противоположность существовавшей до этого субъективной мистике). В начале XVIII в. создается ряд курсов по данному предмету, наиболее значительный из них — «Курс мистико-схоластической теологии» (1720) Хосе Св. Духа (Josephus a Sancto Spirito). Интерес данного произведения состоит в том, что, развивая строго систематически свое учение, автор сознательно воспроизводит *форму* философского курса. К примеру, в период наивысшего развития, курс логики включал в себя — в качестве момента учения о трех операциях интеллекта, соответствующих трем формам логических объектов — учения о знаках, о понятиях и пропозициях, об умозаклчениях и основных категориях, сказывающихся об объектах. В труде Хосе Св. Духа первая часть воспроизводит данную схему: после описания специфики мистического познания следуют разделы о мистических знаках, о терминах (понятиях) и слагаемых из них высказываниях, наконец, о мистическом искусстве преобразования себя с описанием четверояких причин каждого вида искусства, а основные понятия, вокруг которых строится изложение курса, называются, как и в логике, предикабиями. Таким образом, данный памятник является любопытным примером того поиска консенсуса, который характеризует поздний период развития модифицированной схоластики.

Пятый период (30-е — 50-е гг. XVIII в.) является заключительным в истории постсредневековой схоластической философии. Усиливаются отмеченные выше тенденции упадка стиля философского курса: с одной стороны, постоянно сужается аргументационная составляющая, сводясь все больше к безапелляционным утверждениям, а с другой, чрезвычайно вырастает общий объем курсов (курсы П. Лемонье и Ц. Сфондрати занимают по 6 объемных томов). В то же время переписываются старые курсы: А. Кордейро подготавливает новую редакцию знаменитого Коимбрского курса, Л. де Лосада пишет Саламанкский курс. Итог этого развития подводит немецкий автор бенедиктинец В. Гуфль, написавший четырехтомную «Универсальную схоластическую философию» (1750–1753). В ней новыми средствами и новым, характерным для Вольфа или Баумейстера языком, он описал основные темы схоластики, включив в то же время и сведения о современных ему разработках в сфере математики и физики, а также многочисленные полемические разделы. В некотором смысле, этим автором и следует завершить историю модифицированной схоластики, поскольку он последний, кто внес заметный вклад в традицию этого направления¹⁷. Таким образом, его прекращение вызвано внутренней истощенностью модифицированной схоластики, которая формально прекратила свое существование после упадка церковно-монастырской системы образования и запрета ордена иезуитов в конце XVIII в.

¹⁷ Упомянем некоторых авторов, современников В. Гуфля. Это А. Майр (Philosophia peripatetica, I–IV, 1737–1739), Д. Гарсия де Вепа (Cursus philosophicus juxta praescriptum provinciae Aragoniae, 1759), К. Фроссен (Philosophia academica. I–IV, 1767).

Таким представляется нам путь схоластической философии. Схоластика сохраняет свою актуальность и влияние не только в историческом или философском аспекте, но и в аспекте нашего отношения к знаниям и истине. В силу этого продолжение и расширение комплекса исследований данной интеллектуальной культуры представляется настоящим требованием современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. — М., 2009.
2. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980.
3. Жучков В. А. Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России. — СПб., 2001. — С. 8–106.
4. Зубов В. П. Аристотель. — М., 1963.
5. Кассирер Э. Философия Просвещения. — М., 2004.
6. Чичерин Б. Н. История политических учений. — Т. 1. — СПб., 2006.
7. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006.
8. Шмонин Д. В. *Regulae professoribus*, или как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. — Т. 10. Вып. 4. — СПб., 2009. — С. 84–99.
9. Mangold J. *Philosophia Rationalis Et Experimentalis: Hodiernis Discentium Studiis Accomodata. Logicam Et Metaphysicam Complectens*. — Т. 1. — Ingolstadii et Monachii, 1755.
10. Novotny D. D. *Beings of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. — N. Y.: ProQuest, 2008.

К. А. Махлак

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ И СОФИОЛОГИЯ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В богословско-философском творчестве протоиерея Сергея Булгакова, пожалуй, наиболее явственно выразилась неустойчивость «русского стиля» в этой сфере мысли. Даже в рамках одной работы или даже одной темы Булгаков часто «без предупреждения» и серьезного обоснования переходил от утверждений религиозно-философского плана, предполагающих философскую рефлексию «на свой страх и риск», к утверждениям, проясняющим смысл церковного Предания и, следовательно, подчиненным критериям богословия. Но необходимо отметить, что Булгаков «софиолог» (религиозный философ) и Булгаков богослов — не одно и то же¹. Такая двойственность представляет определенное затруднение для исследователя.

Булгакову удалось выстроить достаточно детальную экклезиологическую концепцию: и по объему, и по содержанию экклезиология Булгакова — одна из наиболее подробных и законченных систем в русском богословии, за исключением, конечно, творчества протопр. Николая Афанасьева, полностью посвященного учению о Церкви.

В творческой эволюции Булгакова экклезиологическая тема совсем не случайна, он начинал как «полит-экономист» марксистского толка, интерес к теме общества и его институтов сохранилась и тогда, когда Булгаков вернулся в «церковную ограду». Тема общества получила экклезиологическое толкование и измерение. Опыт участия С. Н. Булгакова в работе Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. стал для него важным стимулом к экклезиологическим изысканиям. Избрание Патриарха, большевистская революция, начавшиеся гонения на Церковь, обновленческое движение, собственный опыт возвращения к вере и служению отцов предопределило место экклезиологии среди основных тем его размышлений. Сыграло свою роль и участие

¹ Так, протопр. Александр Шмеман полагал, что само стремление построить на основе «Софии» систему, православную *summa theologiae* сильно подорвало позиции Булгакова как богослова. «Из этого опыта и видения, которыми он действительно целостно и безраздельно жил, о. Сергей задумал построить законченную и всеобъемлющую богословскую систему. И вот пусть простит мне он, если я, столь многим ему обязанный, действительно недостойный развязать ремень у его обуви, по совести все же скажу, что в этом его желании “системы” я вижу как бы некое его падение». Шмеман Александр, протопр. Три образа // Собрание статей. 1947–1983. — М., 2009. — С. 856.

прот. Сергия Булгакова в экуменическом движении, в частности, в англиканско-православном обществе св. Албания и преп. Сергия. Внутренний мотив был тем же, что и у других богословов русского зарубежья: экклезиология есть квинтэссенция христианского опыта, а значит, он должен стать и опытом мысли (войти в сферу богословскую и каноническую).

Булгаков в достаточно общем виде повторяет воспринятую от Хомякова идею харизматического образа Церкви: все «внешнее» (авторитет иерархии, каноны, устойчивые формы церковной жизни) есть лишь неполное или даже неистинное выражение жизни Духа. С другой стороны, им подчеркивается заданность Церкви² прежде всего как способа познания истины, и укорененность ее в человеческой природе как таковой³. Церковь соборна, но «соборность есть только следствие кафоличности, ее выражение, но отнюдь не внешний ее критерий. Очень важно отличать кафолическую соборность от коллективности или внешней общественности, именно ввиду того, что смешение это очень распространено. Дело в том, что провозглашение истины, согласно православному вероучению, принадлежит собору, который, однако же, действует и авторизуется Церковью не как коллектив, общепархиальный съезд или церковный парламент, но как орган самого “Духа Истины”, Духа Святого (отсюда соборная формула: “изволися Духу Св. и нам”))»⁴.

Исторические формы христианства, особенно католицизм и православие, в большей или меньшей степени оказались не в состоянии реализовать кафоличность в полной мере. Причина такой ситуации в отождествлении соборности с внешними ее проявлениями: в одном случае это единоличная власть папы, в другом соборность, понимаемая как род «церковного парламента». Вывод, делаемый С. Н. Булгаковым, укладывается в Хомяковское различие внешнего и внутреннего. «Итак, истинная вселенскость, кафоличность, *не считается* ни с какими внешними формами и установлениями, которые создаются людьми и для людей и в себе не имеют ничего непрекаемого или неизменного. Измена кафоличности заключается именно в преувеличении *внешних* ее атрибутов»⁵. Совершенно очевидно, что «внешнее» и «внутреннее», «форма» и «содержание» — категории достаточно неопределенные, практически ничего сами по себе не выражающие. В этом плане искомая «кафоличность», хотя и «все пронизывает», но и расплывается в неопределенности, ведь остается не ясно: что есть ее критерий?

Ответы Булгаков будет искать в период пребывания в Крыму, незадолго до высылки (1923), и эти поиски отразятся в диалоге «У стен Херсониса»⁶. Тема, волновавшая Булгакова в то время: как соотносятся исторические формы бытия Церкви с ее мистическим основанием. Революционная катастрофа поставила перед Булгаковым вопрос: как может Церковь существовать, если ее устойчивые исторические формы разрушены?

² «Из кафоличности, как общего качества религиозного сознания, следует, что в религиозном сознании, по самой его, так сказать, трансцендентальной природе, уже *задана идея церковности*, подобно тому как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания». Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1994. — С. 54.

³ В этом Булгаков сближается с митрополитом Антонием (Храповицким).

⁴ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1994. — С. 53.

⁵ Там же.

⁶ Диалог был опубликован на русском языке только в 1991 году.

«Я должен сказать по совести, никогда и ни в какой мере я не колебался в верности своему священству... но происходившее кругом меня все решительнее научило меня постигать историческую относительность внешних форм. Это не значит, что их можно бросать или менять своевольно, но они сами нуждаются в корректуре относительности. Особенно это относится к иерархическому устройству в Церкви. ...Хотя от этого для меня нисколько не колеблется мистическая подлинность епископского сана и вообще сила хиротонии. Но еще менее умаляется сила и значение всеобщего царственного священства, как и личного духовного христианства»⁷. Смысл слов Булгакова заключен в констатации кризиса «внешнего» устройства Церкви, в частности, епископской власти. По Булгакову, система поместного православия в византийский и поствизантийский период обнаружила свою несостоятельность. Разгром Церкви в России, сама возможность подобного развития ситуации свидетельствует об этом.

«Я должен поведать о своем искушении, ...которое я пережил в страдные дни своего Крымского сидения под большевиками во время самого первого и разрушительного гонения на Церковь в России. Пред лицом страшного разрыва церковной организации под ударами этого гонения, так же как и внутреннего распада, выжившегося в возникновении “живой церкви”, я испытал чувство страшной ее беззащитности и дезорганизованности, неготовности к борьбе. (Теперь я думаю, что духовная, мистическая готовность ее оказалась гораздо большей, чем тогда казалось.) Но тогда пред лицом этого исторического экзамена для русского православия — вопреки своему, скорее славянофильствующему прошлому — я обратил свои упования к Риму. Во мне началась общая проверка церковного мировоззрения в отношении к земному устройству Церкви и папскому главенству. ...Под совокупным впечатлением церковной действительности... я молча, никому не ведомо, внутренне стал все более определяться к католицизму (этот уклон моей мысли и выразился в ненапечатанных, конечно, моих диалогах: “У стен Херсониса”)⁸.

Другими словами, «путь к Риму» в данном случае — переоценка категорий «внешнее» и «внутреннее» в приложении к Церкви и, особенно, к теме авторитета иерархии и форм его выражения (собор или патриарх). Скорее отрицательное отношение к католицизму в «Свете невечернем» сменилось на более позитивное. Перемена была связана с осознанием того, что, в отличие от православия, католицизм более устойчив к историческим катаклизмам как раз в силу своего «авторитаризма», четкого понимания места и форм власти в Церкви.

В диалоге «У стен Херсониса» Булгаков последовательно и крайне критично переосмысляет вклад А. С. Хомякова в учение о Церкви. Хомяков вместе с Ф. М. Достоевским, по Булгакову, ответственны за дезориентацию церковного сознания, приведшую к революции, ответственны за «паралич» православия, неспособного противостоять вызову антихристианского тоталитаризма.

Смысл претензий прот. Сергея Булгакова в спиритуализации Церкви, возникающей из ее определения как «свободного единства в любви». «Не устраивает дела хомяковская формула, потому что находится в несоответствии и правде истории и просто церковному учению. Православие вовсе не есть “невидимая Церковь”, чисто моральный или даже мистический организм, каковым почитают его протестанты, она есть и всегда хотела быть иерархической, в канонах основанной, воинствующей

⁷ Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки. — Париж, 1991. — С. 48.

⁸ Там же. С. 48–49.

Церковью»⁹. Кризис власти в Православной Церкви коренится в том, что фактически (как в Византии, так и в московской и петербургской России) церковная власть в своем высшем измерении была представлена властью светской.

«Распря с Римом имела главной причиной борьбу за власть, иерархические притязания, разное чувство воинствующей Церкви. И в этом отношении между Православием и Католичеством по существу догматического различия нет, а есть только разное понимание церковной власти и разная ее организация. И никогда Православие не признавало себя и не хотело быть какой-то туманностью, собранием мелких церковных астероидов, но стремилось к единовластию, если не единоличному, то во всяком случае определенному и ясному. Органом такого единовластия в разные времена бывали, как исключение, Соборы, Вселенские и Поместные, Патриархи, то есть, конечно, Константинопольский, “Вселенский”, Папа нового Рима. Но, самое важное и существенное, такой скрепой Православия, высшей церковной властью, — если не догматически, то исторически — являлась императорская власть византийских самодержцев, а затем русских царей»¹⁰.

Для Булгакова универсальная эkkлeзиология (в смысле, придаваемом этому слову прот. Николаем Афанасьевым) — это единственный путь устройства церковной жизни в истории. На Востоке она потерпела крах из-за того, что симфония с государством сделала Церковь заложницей преходящих социальных институтов¹¹, в особенности монархии. С исчезновением православных монархий открылся кризис власти в Церкви, что, в свою очередь, неминуемо превращается в процесс бесконечного дробления юрисдикций¹². Устойчивое представление о власти, исходящей из самой Церкви, так и не выработалось, что является, по Булгакову, основным изъяном православной эkkлeзиологии.

В этой связи интересна оценка прот. Сергием деятельности Собора 1917–1918 гг., активным участником которого он являлся. Булгаков расценивает выбор, стоявший перед соборянами (патриарх или соборное, коллегиальное управление Церковью¹³) как симптом кризиса. Наличие двух решений выражает борьбу двух секулярных тенденций, одна из которых представляет прошлое: патриарх — монарх, «церковный царь-батюшка»; другая — тенденцию конституционализма, где основная роль отводилось собору или коллегии епископов как общецерковному парламенту¹⁴. Избрание патриарха

⁹ Булгаков Сергей, прот. У стен Херсониса. — СПб., 1993. — С. 22.

¹⁰ Там же.

¹¹ В этом ряду Булгаков рассматривает и советский цезарепапизм, пришедший на смену цезарепапизму синодальному.

¹² «И в таком случае Православная Церковь обречена на автокефализм, то есть сепаратизм и партикуляризм Поместных национальных Церквей, из которых каждая фактически усвоит себе польское veto и свой собственный голос выдает за вселенский... Дробление и автокефализм есть закон исторического бытия обезглавленных Церквей, в котором центробежной силе не противостоит реальная центростремительная». Там же. С. 23.

¹³ «Если федерация становится теперь господствующей формой в политической жизни, то почему преграждать ей путь в жизни церковной? Во всяком случае теперь уже нет силы, преграждающей это стремление». Там же. С. 28.

¹⁴ «Во время всеобщего революционного разброда консервативными церковными элементами выдвинуто было восстановление Патриархии как ultima ratio. Посмотрите, какие сказки рассказывали об этом наши патриархалисты, теперь разбежавшиеся по заграницам и бросившие Патриарха. Вы помните, какая борьба была на Соборе, какая была ожесточенная оппозиция самой идее патриар-

было техническим решением, предотвращающим вакуум в управлении Церковью¹⁵, однако вопрос о природе власти в Церкви остался неразрешен. «Патриаршество в России теперь изнемогает вследствие отсутствия ясного о себе самосознания»¹⁶, — заключает прот. Сергей.

Проблема власти в Церкви возвращает Булгакова к критике исходных посылок Хомяковской экклезиологии. Если Церковь — это «единство в свободе и любви», а выразителем этого единства является народ («тело Церкви»), то неизбежна анархия: «православный протестантизм». Пресвитерианские и мирянские движения по типу «обновленчества» 20-х гг. — закономерное развитие идей Хомякова. Вот она — свобода, у каждой церковной группы или даже отдельного индивидуума — свое Православие. Церковь из исторической и канонической реальности становится метафизической абстракцией, искомой величиной, проблемой. Такое положение способствует спору о Церкви, а также приводит к параличу ее «внешнюю» институцию.

«Поэтический вариант хомяковской прозы» — «Легенду о великом инквизиторе» Достоевского Булгаков также оценил категорично: «Он хотел дать шарж Католичества, а в действительности шаржировал всякую церковную власть или иерархию, растворив ее без остатка, вместе с Хомяковым, в “единстве в свободе и любви”, — сентиментальный и молчаливый поцелуй в качестве ответа на жизненные, трагические вопросы власти и образ старца Зосимы в качестве живого воплощения Церкви (что одно и то же). Мы так привыкли любить эти пленительные образы, что не позволяем подойти к ним с трезвой мыслью и открытыми глазами. А между тем, если уж говорить правду, концепция Церкви у Достоевского, со всей ее характерной недоговоренностью, есть, правда, молчаливое, но тем не менее подлинное беспоповство, вариант церковного анархизма, да и все это вообще наше учение о старчестве — не старцы, которые неповинны в таком учении о них, но старчество есть тоже некоторый вариант, явный симптом “паралича” церковности»¹⁷.

Церковь у Достоевского представлена харизматической фигурой старца¹⁸, власть и иерархия — зловещим образом Инквизитора. «Старец — Церковь в своей абсолют-

шества во имя церковного конституционализма и демократизма, то есть начал вполне антицерковных, хотя и выдававшихся за самое существо хомяковского Православия». Там же. С. 28–29.

¹⁵ «Победил здравый смысл и историческая необходимость: ведь технически невозможно было бы продолжать синодальный строй управления — кто же за отсутствием царя стал бы составлять Синод, ... Волей-неволей пришлось согласиться на Патриарха». Там же. С. 29.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 36.

¹⁸ «Старческую» идентификацию Церкви представлял митрополит Антоний. «Сострадательная любовь» — принцип, производный от харизматического «единства в любви» у Хомякова. Прот. С. Булгаков относился к митрополиту Антонию негативно как к политическому и общественному деятелю, например, описывая религиозную и политическую атмосферу после революции 1905 г., Булгаков пишет: «Среди правых руководящую роль задавали погромные элементы либо такого рода консерватизм (напр. митр. Антоний, Грингмут, пр. Восторгов), для которого нет никакого просвета ни в настоящем, ни в будущем: это поклонники московщины и деспотизма реакции под маской консерватизма». Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки. — Париж, 1991. — С. 79. К богословским идеям митр. Антония Булгаков относится скорее положительно, например, в «Агнце Божиим» Булгаков солидаризируется с трактовкой митр. Антонием искупления. В «Православии» Булгаков воспроизводит, почти словами Антония, его концепцию «сострадательной любви»: «В связи с тайнодействием, которое связано с воздействием на души верующих, находится и пастырское служение иерархии, как служение попечительной любви. Пастыри получают особый дар сострада-

ности — вот то молчаливое уравнение, которое положено в основу теории старчества, ибо отсечь свою волю позволительно и желательно лишь предав ее в руки Церкви, не иначе. Но в этом моменте избрания старца лежит произвол, анархическое или протестантское своеволие: старец для меня — воплощение Церкви, но старца избираю я, стало быть, я — Церковь»¹⁹.

В диалоге «У стен Херсониса» Булгаков с предельной жесткостью формулирует вопросы, на которые попытается предложить ответы в более поздних работах. Однако эkkлезиологическая мысль прот. Сергия так и не получила окончательной завершенности: если в «У стен Херсониса» он склоняется в сторону признания исторической и богословской правоты католической эkkлезиологии, в которой нет проблемы власти, нет зазора между «внутренним» и «внешним», решена проблема высшего авторитета в вопросах веры и церковного управления, то впоследствии «католический крен» будет преодолен и вместе с тем будут реабилитированы некоторые положения Хомякова, критикуемые Булгаковым в этой работе.

Некоторые важные дополнения Булгаков сформулировал во вступительной лекции, прочитанной на Русском Юридическом Факультете Пражского Университета 17/30 мая 1923 г.²⁰, то есть через несколько месяцев после написания первой работы.

Акцент прот. Сергей Булгаков делает на идее преемства апостольских (епископских) харизм от Христа: Церковь — общество христиан, созданное Христом, при этом епископат представляет коллективного «наместника Христа». Природа наместничества или викариата носит сакраментальный, а не правовой в своем исходном пункте характер²¹. При такой посылке неизбежно отождествление власти с иерархией, а самой Церкви с ее каноническим устройством. Булгаков, вероятно, не был убежден в том, что такой поход полностью соответствует православному пониманию Церкви, тем более, идея делегации власти от Христа к апостолам ставит знак равенства между православной и римокатолической эkkлезиологией, идея папства в том или ином виде становится неизбежной²². Весь этот комплекс идей подводит Булгакова к тезису

тельной любви, — чужие горести и падения они делают как бы своими собственными». Булгаков Сергей, прот. Православие. Очерки учения православной Церкви. — Париж, 1989. С. 125.

¹⁹ Булгаков Сергей, прот. У стен Херсониса. — СПб., 1993. — С. 37.

²⁰ Ученые записки русской учебной коллегии в Праге. — Прага, 1924. — Т. I. — Вып. 3. — С. 9–27.

²¹ Эkkлезиология «христоцентрического» типа характерна для католицизма. В XX в., под влиянием протестантизма и православия, этот подход осторожно корректировался, показательна эволюция крупнейшего католического богослова XX в. Ива Конгара: «...можно заметить стремление отойти от чисто христоцентрического взгляда, не отказываясь при этом от известной дихотомии между основанным на Христе явным, духовным и, можно сказать, предварительным учреждением и последующим одушевлением церковного тела благодаря Духу Пятидесятницы, благодаря Тому, Кто является «душой Тела», — традиционное, неоднократно повторяемое выражение. «Святой Дух одушевляет и движет тело, основанное на Христе и представляющее собой Его тело»... Чем дальше мы движемся во времени, тем больше публикации этого богослова становятся отмеченными явным пневматологическим принципом». Риголь Ж. Три подхода к эkkлезиологии общения: Конгар, Зизиулас, Мольтман // Страницы. — Т. IV. — В. 4. — М., 1996. — С. 514.

²² В «У стен Херсониса» этот тезис доказывался «от противного»: избранный на соборе 1917–1918 гг. патриарх не может быть «папой» для Поместной Церкви. Это плохо, так как рождает вакуум власти. Но вакуум неизбежен в силу господства в православном сознании «старческой», харизматической ориентации (выраженной Хомяковым и Достоевским). Анархическое начало «православного протестантизма» может быть преодолено через признание эkkлезиологической правоты Рима.

Хомякова: православная экклезиология должна миновать крайности католицизма и протестантизма, она есть средний путь. Нужно учитывать, что прот. Сергей практикует метод, который сам определяет как метод антиномий: истины, относящиеся к компетенции богословия, не могут быть исчерпывающим образом высказаны на языке философии.

Экклезиологические позиции, описанные в двух рассмотренных работах Булгакова, становятся положениями внутри антиномии, и если сами «крайности» представлены более чем отчетливо (в каноническом и богословском отношении), то в чем конкретно они преодолеваются в Православии — не совсем ясно.

Дальнейшее уточнение экклезиологической темы пойдет по линии, отвечающей антиномическому принципу: искомая реальность (природа Церкви) содержит в себе «несоответствие», но это, в свою очередь, только подтверждает статус экклезиологии как элемента религиозного сознания, антиномичного по определению.

Булгаков даже с некоторой настойчивостью ищет разного рода «противоположности» — с тем, чтобы затем указать их парадоксальное единство. Например, в работе 1923 г. «Два первоапостола»²³ Булгаков предпримет попытку истолковать первенство апостола Петра, на котором традиционно основывалась идея первенства Римской кафедры, как «иерархическую» часть антиномии: власть в смысле церковного устройства в истории принадлежит Петру (и его преемнику). Другая часть антиномии связана с апостолом Иоанном: если за Петром институциональность, за Иоанном — харизма. «В примате Иоанна граница примата Петрова: не один, но два примата, два первоапостола, или, вернее, это — один примат, но двуединый, сложный»²⁴.

Интересно, что различие «Церкви Петра» и «Церкви Иоанна» из «Трех разговоров» Вл. Соловьева имело широкое влияние на богословие и религиозную публицистику XX в. Одним из ее вариантов, вероятно, является знаменитый образ «двух легких», предложенный Вячеславом Ивановым. Приняв католицизм, он писал Шарлю де Босу: «Впервые почувствовал себя православным в полном смысле этого слова, обладателем священного клада, который был моим со дня моего крещения, но обладание которым до тех пор, в течение уже многих лет, омрачалось наличием чувства какой-то неудовлетворенности, становящейся все мучительней и мучительней от сознания, что я лишен другой половины живого того клада святости и благодати, что я дышу наподобие чахоточных одним только легким»²⁵.

Разработки начала 1920 гг. стали для Булгакова прологом подробного обсуждения экклезиологической темы в больших работах эмигрантского периода. Позицию, которую занимает Булгаков в экклезиологии, можно определить как своего рода движение маятника, например, в работах начала 1920-х гг. он отталкивается от наследия Хомякова, его харизматическая экклезиология видится Булгакову как род церковного анархизма. В этот период он определенно симпатизирует «универсальной экклезиологии» католи-

²³ Вопреки традиционному представлению, прот. Сергей считает «превоверховными» апостолами не Петра и Павла, а Петра и Иоанна. На этом выборе сказывается именно экклезиологическая тема, имеющая своим источником «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» В. С. Соловьева. В «Краткой повести об Антихристе» последний глава Католической Церкви — папа Петр II, а неофициальный лидер православных — епископ и старец Иоанн, которые противостоят антихристу совместно. В преддверии скорого конца мира христианская Церковь обретает свое единство, Иоанн признает иерархическое первенство Петра, а Петр избранность Иоанна.

²⁴ Булгаков С. прот. Два первоапостола. — Минск, 1996. — С. 60.

²⁵ Иванов В. Собрание сочинений. — Брюссель, 1971. — Т. III. — С. 431.

ческого типа. Затем «маятник» булгаковского творчества обретает некоторое равновесие (один из вариантов — трактовка «взаимодополняемости» даров Петра и Иоанна), это чувствуется в «Очерках учения о Церкви» и особенно в «Православии». Далее, Булгаков возвращается к несколько видоизмененной харизматической экклезиологии, это характерно для его работ, посвященных проблемам экуменизма. Помимо всего прочего экклезиологическая рефлексия у прот. Сергия всегда имела софиологический контекст: если в каком-то из аспектов этой темы Булгакову не хватало ресурсов чисто богословских, то пускалась в ход софиологическая модель, на которую, правда, также распространялся принцип антиномичности.

В 1930-е гг. учение о Церкви развивалось прот. Сергием по линии уточнения основных позиций экклезиологии, и здесь наблюдается большая степень общности того, что высказывает Булгаков, с тем, как позднее тему Церкви будут акцентировать богословы младшего поколения В. Н. Лосский, прот. Георгий Флоровский, прот. Александр Шмеман. Булгаковская экклезиология представляет собой своего рода энциклопедию подходов к учению о Церкви, как сложившихся при жизни Булгакова, так и оформившихся позднее. Ценность его мысли в многообразии гипотез, в возможности (хотя часто в проблематичной форме) увидеть вопрос в целом и предложить его истолкование, не отступая в катехизические прописи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. прот. Два первоапостола. — Минск, 1996.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1994.
3. Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки. — Париж, 1991.
4. Булгаков Сергей, прот. Православие. Очерки учения православной Церкви. — Париж, 1989.
5. Булгаков Сергей, прот. У стен Херсониса. — СПб., 1993
6. Иванов В. Собрание сочинений. — Брюссель, 1971. — Т. III.
7. Конгар, Зизиулас, Мольтман // Страницы. — Т. IV. — В. 4. — М., 1996.
8. Ученые записки русской учебной коллегии в Праге. — Прага, 1924. — Т. I. — Вып. 3.
9. Шмеман Александр, протопр. Три образа // Собрание статей. 1947–1983. — М., 2009.

В. К. Кантор

ПОНИМАТЬ РОССИЮ УМОМ (К ПРОБЛЕМЕ САМОСОЗНАНИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ)*

1. Миф о непостижимости России

Среди отечественныхлюбомудров по крайней мере с начала девятнадцатого столетия установилось мнение, что Западу не понять нашей сущности, наших особенностей, нашего своеобразия. А потому все попытки опереться на западный силлогизм в решении российских проблем приведут рано или поздно к неудаче. Однако пример последнего столетия, когда под видом марксизма мы исповедовали собственное бесовство, предсказанное еще Достоевским, заставляет задуматься: точно ли в наших неурядицах виноват западный «самодвижущийся нож разума»?¹ Как понятно, разум энциклопедистов И. Киреевский сравнивает с гильотиной, заставляя читателя призадуматься о необходимости разума. Словно и не было уже написано к тому времени слов Канта о разуме просветителей. Кант полагал, что пользоваться разумом человек может только отказавшись от всех внешних принуждений, и уж тем более не под угрозой гильотины: *«Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»*². Ну а Гегель, один из славянофильских кумиров, писал: *«Разум есть достоверность сознания»*³. Быть может, речь должна идти о недостаточной разработанности и инфантильности нашего

* Индивидуальный исследовательский проект В. К. Кантора, профессора философского факультета ГУ-ВШЭ, № 10-01-0033 «Крушение кумиров: критический пафос русской философии», выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

¹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 251.

² Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — М.: кані, 1994. — Т. 1. — С. 127.

³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 2006. С. 125.

мышления и сознания, приводящей к роковым абберрациям, создающим определенные фантомы в нашем восприятии самих себя?

Существенно подчеркнуть, что традиция отрицания разума имеет, к сожалению, слишком глубокие корни в России. Стоит привести описание Ключевским пафоса первых русских отрицателей западного стиля мышления: «В одном древнерусском поучении читаем: “Богомерзостен пред богом всякий, кто любит геометрию; а се душевные грехи — учиться астрономии и еллинским книгам; по своему разуму верующий легко впадает в различные заблуждения; люби простоту больше мудрости, не изыскай того, что выше тебя, не испытай того, что глубже тебя, а какое дано тебе от бога готовое учение, то и держи”. В школьных прописях помещалось наставление: “Братия, не высокоумствуйте! Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читаях, с мудрыми философами не бывах, философию ниже очима видех; учуся книгам благодатного закона, как бы можно было мою грешную душу очистить от грехов”. Такой взгляд питал самоуверенность незнания: “Аще не учен словом, но не разумом, — писал про себя древнерусский книжник, — не учен диалектике, риторике и философии, но разум христов в себе имею”. Так древнерусским церковным обществом утрачивались средства самоисправления и даже самые побуждения к нему»⁴. Такая позиция отказа от рации рождала фантомы.

Один из таких фантомов есть миф о непостижимости, о загадке, о тайне, об особом предопределении русской судьбы, не поддающейся анализу разума. «Умом Россию не понять», — написал как-то Тютчев в стихотворении, ставшем программным для отечественного национализма, поводом к особой, специфической гордости, закрывающей путь к самопознанию. Между тем эта строка свидетельствует, скорее, о метафизическом отчаянии поэта, отчаянии, принадлежащем определенной мыслительной традиции.

В 1845 г. А. С. Хомяков написал статью «Мнение иностранцев о России», в которой огорчился недоброжелательным взглядом иноземцев на российскую действительность. Но объяснял его тем, что мы сами недостаточно себя знаем, что русские не осмеливаются мыслить самостоятельно, ожидая интеллектуальной помощи с Запада, называл это незнание «грехом неведения»⁵, но пытался показать, что Россия способна к самопознанию, несмотря на всю его трудность, которую приходится преодолевать и западным народам. Призыв *понимать* был очевиден и явился, видимо, ответом на сомнения Чаадаева, воскликнувшего в своем первом «Философическом письме»: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь»⁶? Впрочем, Чаадаев же исходил из того, что русский ум мало подготовлен к подобной работе: «Всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам чужд»⁷. Чаадаев объяснял это умственное нежелание тем, что в России нет разницы между рабом и свободным человеком. У раба нет самосознания, а потому нет энергии ни к какому деянию, к мысли в том числе: «Сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него.

⁴ Ключевский В. О. Курс русской истории. Соч.: В 9-ти т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 3. — С. 278.

⁵ Хомяков А. С. О старом и новом. — М.: Современник, 1988. — С. 88.

⁶ Чаадаев П. Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 24.

⁷ Там же. С. 23.

Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели»⁸. Начиная с Чаадаева и Пушкина («пока свободою горим»), русская мысль пыталась преодолеть эту крепостную психологию. Как уже столетие спустя изгнанный из Советской России Семен Франк писал: «Первое, так сказать, минимальное условие возможности достижения смысла жизни есть *свобода*; только будучи свободными, мы можем действовать “осмысленно”, стремиться к разумной цели, искать полной удовлетворенности»⁹. Но на свободу требуется личная решимость. Чаадаев решился, проложив путь смелости мысли.

2. Преодоление непонимания и европейский контекст

И вроде бы опасения Чаадаева были опровергнуты развитием русской поэзии (первый поэт России хотел «мыслить и страдать» — с картезианским пафосом: если мысля, следовательно, я есмь), историософскими построениями славянофилов, русских историков-западников — Кавелина, Соловьева, Ключевского, становлением русской мысли, решавшей задачу, которая явственно выразилась в заглавии книги Д. И. Менделеева — «К познанию России» (1903). После петровских реформ, в XVIII столетии, Россия питалась пафосом рационалистического познания мира, европеизации и гуманизации почвенной жизни, как и в других странах Европы, к которой причисляли и Россию. Не забудем фразу екатерининского «Наказа»: «Россия есть европейская держава». Именно европеец Пушкин, более всех русских поэтов и мыслителей чувствовавший органическую связь с веком просветителей («француз» — по его лицейскому прозвищу) не только воспел дело Петра I, но *сумел понять и нарисовать* специфические явления русской жизни. Он увидел и угадал летописца Пимена, самозванничество, изобразил бессмысленный и беспощадный русский бунт, и, наконец, его величайшее духовное открытие — образ русской барышни как музыки и духовности России. Думаю, что тема «софийности» рубежа девятнадцатого и двадцатого веков была подготовлена его интуициями.

Особого внимания заслуживает трактат Василия Розанова «О понимании», написанный и опубликованный в конце девятнадцатого века (1886). Единственный, строго философский трактат у гениального мастера импрессионистской формы он имел вполне определенную установку — сделать *проблему понимания* осознанно центральной для русской мысли: «Человеческое понимание — это отдельный мир, сложный и углубленный, создаваемый мыслью человека, медленно и неустанно ткущую нити, последний узор которых неизвестен, но в котором содержится последняя разгадка всего»¹⁰. Интересно обратить внимание на издательство, осмелившееся в наши дни выпустить раннюю книгу мыслителя, о которой очень точно написал В. В. Библихин: «Многое сейчас заново зависит, сумеем ли мы прочесть эту книгу и через нее заново

⁸ Там же. С. 60.

⁹ Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 170.

¹⁰ Розанов В. В. О понимании. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 14.

Розанова, поверим ли, что он не зря доверял свободе своего ума»¹¹. Всегда ли, однако, Запад следовал своей установке на картезианско-кантовскую ясность разума?

Поэтому имеет смысл задать вопрос. Несмотря на мощную разработанность рациональной мысли в западноевропейской философии, не подвержена ли была ее культура тем же опасностям, что и русская? Ведь все то, что касалось европеизации Европы, вестернизации Запада, как кажется, было ясно наиболее трезвым русским мыслителям. И не только отрицавшим способность разума к постижению и пониманию мира. «Образованности в Западной Европе очень много, — писал Чернышевский. — Так: но неужели масса народа и в Германии, и в Англии, и во Франции еще до сих пор не остается погружена в препорядочное невежество? <...> Она верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера. Неужели этого мало вам, чтобы признавать в ней чрезвычайную свежесть сил, которая <...> соразмерна дикости?»¹² Так что в своем движении к пониманию действительности, к европеизации Россия стояла в ряду других стран, возникших в результате переселения народов и строивших свою цивилизацию под воздействием христианства и усвоения духовных и материальных завоеваний Античности. Но и катастрофа потом оказалась общей. Наступал XX в., эпоха магическая, эпоха языческого безумия, безграничных диктатур, когда идея подменялась словом-заклятием, которое давала власть над вошедшими в историю массами. Этот магизм наступавшей эпохи чувствовали многие. Но достаточно сослаться на Шпенглера, признанного эксперта закатных эпох, который даже в современной ему естественно-научной мысли почувствовал магию: «Обратим теперь внимание на то, каким образом сознание отдельных культур духовно уплотняет первоначальные *prima*. Оно обкладывает их полными значения словами, *именами* и заколдовывает — понимает, ограничивает — их на этот лад. Тем самым они подчиняются духовной власти человека, который имеет в своем распоряжении имена. А уже было сказано, что вся философия, всё естествознание, всё, так или иначе связано с «познанием», есть в глубочайшей своей основе не что иное, как бесконечно утонченный способ *применять к «чуждому» магию слова первобытного человека*. Произнесение правильного имени (в физике правильного понятия) есть заклятие. Так возникают божества и научные основные понятия — прежде всего как имена, к которым вызывают и с которыми связывается некое приобретающее все большую чувственную определенность представление»¹³. Этот магизм обеспечивал внутреннюю, глубинную связь между носителями высокой духовности и массой.

3. Отчаяние Тютчева

Однако, как постоянно твердили русские мыслители, именно в России разрыв между европейски ориентированным слоем образованного общества и народом был многими степенями сильнее, чем в других странах Европы. Если в Московской Руси было общее бесправие, общая внеисторическая жизнь всех сословий, практически

¹¹ Библихин В. В. Время читать Розанова // Там же. С. XVI.

¹² Чернышевский Н. Г. О причинах падения Рима // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. — Т. VII. — М.: ГИХЛ, 1950. — С. 665.

¹³ Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 591.

единый культурный уровень, то в послепетровское время образовался слой, наделенный правами, широтой культурного общеевропейского выбора, сознававший себя выразителем России. Но остался в прежнем положении народ, то есть сложилась ситуация, при которой, по удачному выражению Владимира Вейдле, «Россия стала нацией, но не включила в нацию народа»¹⁴. Влияние же почвенных, еще во многом языческих структур народного сознания на национальную ментальность создавало умонастроение и у элиты, в корне противоположное личностному рефлексивному развитию. Не случайно в своем неоконченном трактате по философии истории, «Семирамиде», Хомяков замечал, что «русским можно лучше других народов Европы понять переход саг (сказаний) в мифы. Мы еще недавно вышли из эпохи легковерной простоты и затейливой сказочности»¹⁵. И это умонастроение — от почвенно ориентированных мыслителей до крайних радикалов-нигилистов — утверждало неприменимость к России западных мерок. То, что Чаадаеву казалось трагедией, получило вдруг (среди первых — у И. Киреевского) окраску национальной добродетели, могущей вызывать только гордость и самоуважение. Но не у всех и не сразу. В 1849 г. Тютчев написал стихотворение «Русской женщине», где видел ее совсем не так, как Пушкин («денисьевский цикл», где русская женщина станет музой поэта, будет написан много позже):

Вдали от солнца и природы,
Вдали от света и искусства,
Вдали от жизни и любви
Мелькнут твои молодые годы,
Живые помертвеют чувства,
Мечты развеются твои...
И жизнь твоя пройдет незрима
В краю безлюдном, безымянном,
На незамеченной земле, —
Как исчезает облак дыма
На небе тусклом и туманном,
В осенней беспредельной мгле.

Уж какая тут муза! Жизнь вне света и искусства! Не менее печальны его определения России. В 1859 г., возвращаясь с Запада домой, Тютчев так описал свое впечатление от Родины:

Ни звуков здесь, ни красок, ни движенья —
Жизнь отошла — и, покорясь судьбе,
В каком-то забытии изнеможенья,
Здесь человек лишь снится сам себе.
(«На возвратном пути»)

По Тютчеву, непокорность судьбе есть основной признак самосознающей личности: «Пускай олимпийцы завистливым оком / Глядят на борьбу непокорных сердец. / Кто, ратуя, пал побежденный лишь роком, / Тот вырвал из рук их победный венец». Здесь же человек себя не сознает, он себе лишь снится, это жизнь вне истории. Понять

¹⁴ Вейдле В. Задача России. — Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1956. — С. 96.

¹⁵ Хомяков А. С. Соч.: В 2-х т. — М.: Московский философский фонд, Медиум, 1994. — Т. 1. — С. 131.

ее нельзя, ибо это и не природа: ни естественно-научный, ни исторический разум здесь неприменимы. Что остается любящему свою страну поэту? «В Россию можно только верить», — это умозаключение Тютчева 1866 г.

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить.

Нередко тютчевский катрен соотносили и соотносят с известной фразой германского «железного канцлера» Отто фон Бисмарка: «Никогда не воюйте с русскими. На каждую вашу военную хитрость они ответят непредсказуемой глупостью». Бисмарк знал Россию, был здесь послом, часто употреблял в трудные минуты волшебное русское слово, обращаясь к себе: «Ничего, Бисмарк, ничего». В том смысле, что выкрутимся. По легенде это слово сказал ему ямщик, когда их застиг в степи буран. Надежды не было никакой. Но ямщик сказал: «Ничего, барин, ничего. Выберемся». И выбрались. Ни логике, ни умению возницы это спасение не соответствовало. Просто вера, как у Тютчева. Классическое русское «как-нибудь».

Здесь слышится безнадежность помрачнее, чем у Чаадаева. Ничего не может поэт найти утешительного, кроме смиренности и долготерпенья, ибо не в состоянии понять *смысл* существования России. Тем более «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный...». Только почвенно, кровно сросшийся с Россией поэт может не осознать, нет, это невозможно, — но *почувствовать нечто*, а потому и поверить. «Верую, ибо абсурдно» (слова, приписываемые Тертуллиану) — было сказано на заре «темных веков». Однако так можно верить лишь в Бога, как Непостижимого. В данном случае происходит коренная подмена: *вера не в Бога, а в место*. А это чревато определенными последствиями, ибо, как писал Г. В. Флоровский о мироощущении славянофилов, «создается своего рода магическая философия истории»¹⁶.

4. Языческий бунт в России и Западной Европе

Ведь если Россия является сакральным пространством, особым образом устроенным, которое живет по законам, неподвластным принципам жизнеустройства остального мира, то бог этого места, разумеется, не наднациональный Бог, для которого «несть ни эллина, ни иудея» (Рим. 10, 12), а бог языческий.

Стремление радикалов к опоре на магическое начало еще вполне иронически отметил чуткий к духовно-общественным веяниям Герцен: «Физика нас оскорбляет своей независимой самобытностью, *нам хочется алхимии, магии*, а жизнь и природа равнодушно идут своим путём»¹⁷. Невероятное усилие русских писателей и мыслителей конца прошлого века по христианизации России было в значительной степени продиктовано испугом, причину которого указал Достоевский, предъявив читателям угрозу «беса» Петра Степановича Верховенского: «Затуманится Русь, заплачет земля

¹⁶ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 51.

¹⁷ Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30-ти т. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — Т. VI. — С. 24 (курсив мой. — В. К.).

по старым богам...» Об этом же и тревога С. Н. Булгакова, беспокоившегося о недостаточной укорененности христианства в русском народе: «Конечно, необразованный простолюдин совершенно бессилён отнестись критически и безоружен, как ребенок, пред наплывом новых учений. И с той же легкостью, с какой уверовали в неверие некогда его просветители, принимает и он безрадостную, мертвящую веру в неверие. Разумеется, не приходится преувеличивать сознательности и прочности этой его старой веры (в данном контексте — православия. — В. К.), разлагающейся иногда от первого прикосновения»¹⁸. Удар «неоязычества» (т. е. большевизма) был тем сильнее, что народная вера, как показали русские богословы, включала в себя на равных правах веру в Христа и во всякую почвенно-языческую нечисть, иными словами, о преобладании Христа в сознании простолюдина было говорить рано: «Баба, ходившая “снимать килу” к колдуну, не чувствует себя согрешившей: она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании Церковь и колдун просто разные департаменты»¹⁹.

Язычество, которое, по слову Чернышевского, сохранялось не только в России, а также в Германии и других вроде бы цивилизованных странах, вполне доказало свою жизнеспособность и силу, девестернизируя и дегуманизируя европейское сознание. Это с приходом фашизма в письме Карлу Кереньи констатировал Томас Манн: «Есть в современной европейской литературе какая-то злость на развитие человеческого мозга, которая всегда казалась мне не чем иным, как снобистской и пошлой формой самоотрицания. <...> С модой “на иррациональное” часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически отшвырнуть достижения и принципы, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком»²⁰. Россия попала в этот общий поток, возникший после взрыва в Европе подсознательных, почвенно-языческих инстинктов, которые возжелали управлять историческим процессом, тем самым отрицая его надсубъективную силу и смысл. Но путь к этой катастрофе проложила Россия.

Неужели, однако, Европа не могла идти своим путем? Но закономерен вопрос: а мыслима ли после Петра Великого Европа без России? Начну рассуждение от противного. Вообразим, что Россия провалилась в тартарары и что Западная Европа перестала поглядывать с опаской в ее сторону. Но что такое это «тартарары»? Не случилось ли уже однажды такое — в начале прошлого века, когда, по выражению русского философа Федора Степуна, Россия рухнула в «преисподнюю небытия»? Так всем показалось, да так отчасти и было. Во всяком случае, три миллиона наиболее развитых, культурных и энергичных русских людей волей или неволей покинули в эти годы свою страну и обосновались на Западе, создав там мощную русскую диаспору. Мало того что они оказались великими комментаторами «русских событий», их русский опыт помог им разобраться и в катаклизме, надвигавшемся на Западную Европу. И, пожалуй, первое, что они попытались донести до западноевропейцев, что Россия — это часть Европы и что ее падение в бездну потянет за собой и другие страны. Так, Мережковский писал: «Мировая война слишком глубоко вдвинула Россию в Европу, чтобы можно было их разделить. Должно

¹⁸ Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции // Булгаков С. Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. — М.: Астрель, 2008. — С. 428.

¹⁹ Флоренский П. А. Православие // Флоренский Павел, священник. Соч.: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 1. — С. 656.

²⁰ Манн Томас. Письма. — М.: Наука, 1975. — С. 61–62.

учесть, как следует, безмерность того, что сейчас происходит в России. В судьбах ее поставлена на карту судьба всего культурного человечества. Во всяком случае, безумно надеяться, что зазиявшую под Россией бездну можно окружить загородкою и что бездна эта не втянет в себя и другие народы. Мы — первые, но не последние. <...> Наша русская беда — только часть беды всемирной»²¹. Россия оказалась в общем потоке вспыхнувшей после очевидной победы христианского рационализма (начиная с Возрождения) над магической мифологизацией жизни. Это весьма серьезная проблема, поскольку позволяет отчетливо представить исторический (или антиисторический) процесс существования людей в XX в. «Общность христианского предания, — пишет современная исследовательница, — подчеркивает принадлежность русской культуры к европейской цивилизации с ее метафизическим видением истории. Процесс рационализации мышления, “расколдовывания” мира от религиозно-мифологических представлений в истории европейской культуры ведет к возникновению линейно-прогрессистской схемы эволюции форм общественного сознания. Казалось бы, системная критика метафизического типа культуры, основанного на мифологии христианского предания, начатая философами-просветителями, должна была устранить саму возможность порождения мифа и мифологизации истории. Но и философия романтизма в XIX в., включая позднее вагнеровское музыкальное мифотворчество, и теургическая эстетика европейского символизма, и русская религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX столетий эту тенденцию не подтвердили. Самым ярким доказательством “бытия мифологического” стала сама история XX в., продемонстрировавшая подлинный расцвет социального, культурного и политического мифотворчества, которое не единожды приводило мир к масштабным трагедиям. Такая мифологизация породила, с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой — национализм, деградировавший в фашизм в одной из самых культурных стран Европы»²².

Тоталитаризм по сути своей был антихристианским и, стало быть, антиевропейским движением, противопоставлявшим разуму мифологически устроенное сознание, опиравшимся на стихийные устремления масс жить *в несвободе*, без проблем (тип подобного миропонимания был угадан Достоевским в поэме о Великом Инквизиторе). По словам Гете, разумом живут единицы, *личности*, но именно их усилиями создается, крепится и структурируется материк европейской культуры. Любой иррационализм направлен на деструкцию личности, на деструкцию христианского откровения свободы и независимости человека, на размывание основ европейской жизни. Очень жестко об опасности дехристианизации Европы сказал Мережковский: «Христианство — начало Европы, и конец христианства — конец Европы. Можно бы сказать европейцам: для вас христианство “миф”? Берегитесь, как бы вам самим не сделаться мифом!»²³.

Инициированные христианством принципы исторического развития человечества по сути дела отрицались в тех странах, где восторжествовали почвенные боги, превратившие даже интернациональные идеи в племенные. Очень хорошо ложилась в этот контекст «непостижимость России».

²¹ Мережковский Д. С. Царство Антихриста // Мережковский Д. С. Царство Антихриста. — СПб.: РХГУ, 2001. — С. 22.

²² Жукова О. А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. — 2010. — № 4. — С. 112.

²³ Там же. С. 23.

5. Знание вне и помимо понимания

Скрещение «чужого» рационального разума и почвенных влияний — языческих, порой почти магических, как показал Флоренский, — родило национальный (скорее даже, националистический) миф о России как стране, неподвластной пониманию. Существенно уточнить, что неподвластна она казалась именно уму, как порождению инородного Запада. В эпилоге «Войны и мира» рационалист Лев Толстой сформулировал вполне магическую, следом за славянофилами, философию истории: «Если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, то уничтожится возможность жизни». Разумеется, так, если говорить о человеческом разуме, но историю блюдет божественный разум, он несет за нее ответственность. Рационалист, отрицающий рацию, в данном случае отрицает божественное провидение, как мистик наоборот²⁴. Думаю, к позиции Толстого вполне применимы слова Флоровского: «Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек из деятеля-творца, свободного и самодержавного, становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы»²⁵.

Знание о стране в данном случае давалось непосредственным, бытовым, можно сказать, физиологическим соприкосновением с ней, сопереживанием, чувственной пронизанностью ее почвенными токами. Так утверждается в России специфический феномен *знания помимо и вне понимания*, враждебного воспитанию и образованию свободно и самостоятельно мыслящего человека. Эту националистическую традицию вполне усвоили (хоть и бессознательно, я полагаю) большевики. Не случайно победил в России не рациональный марксизм легальных марксистов, а «выстраданный», если воспользоваться термином Ленина (напомню его формулу: «марксизм Россия выстрадала»). Этот «выстраданный» Маркс занял место национального идола. Книги Маркса можно было открыть, а можно было и не открывать: и без чтения правда жизни очевидна. Как писал Лосев: «Абсолютная мифология есть <...> указание на *развернутое магическое имя, взятое в своем абсолютном бытии*»²⁶. Маркс был абсолютным мифом и именем магическим.

²⁴ Особое неприятие вызывала у него историософская позиция Гегеля да и вообще западных мыслителей, которая казалась ему вполне заменимой мифическими образами. Сошлюсь снова на эпилог его великой эпопеи: На вопрос «какая сила движет народами?» Толстой выстраивает следующее рассуждение: «Идет паровоз. Спрашивается, отчего он движется? Мужик говорит: это *черт* движет его. <...> Мужик неопровержим. Для того чтобы его опровергнуть, надо, чтобы кто-нибудь доказал ему, что нет черта, или чтобы другой мужик объяснил, что не черт, а *немец* движет паровоз. Только тогда из противоречий они увидят, что они оба не правы». Иными словами, история движется либо сверхъестественной силой, либо прав Гегель (*немец!*). Немец, сказавший, что миром правит и историю движет мировой дух, воплощающий в себе идею Бога. Толстой скорее готов согласиться с мужиком о непонятном разуму движении народов. См. об этом подробнее мой текст: Кантор Владимир. Лев Толстой: искушение *неисторией* // Вопросы литературы. — 2000. — № 4. — С. 120–181. Этот же текст вошел в мои книги: «Русский европеец как явление культуры» (М.: РОССПЭН, 2001) и «Русская классика, или Бытие России» (М.: РОССПЭН, 2005).

²⁵ Флоровский Г. В. Хитрость разума // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 65.

²⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 595.

Это гениально выразил в предсмертной поэме Маяковский:

Мы открывали
Маркса
каждый том,
как в доме
собственном
мы открываем ставни,
но и без чтения
мы разбирались в том,
в каком идти,
в каком сражаться стане.
(«Во весь голос»)

В советской жизни после победы революции возник весьма обширный и влиятельный слой людей, исполнявших роль идеологических жрецов, которые не читали Маркса, не понимали марксизм, но разбирались и знали твердо, что про него надо говорить и каким образом орудийно использовать. Утверждения Каутского и других западных социал-демократов, что ленинцы идут против теории, были с презрением отвергнуты как мещанские, т. е. такие, которым доступен только поверхностный, понятийный слой жизни, но заказан путь к истине «живой жизни». Рассудочности, логистике, «отвлеченному разуму» (И. В. Киреевский) снова противопоставлялась наша глубина, которая недоступна пониманию западных мыслителей, ибо Маркс стал абсолютно магическим именем, рациональному анализу не подлежащим. А потом такими магическими именами стали и Ленин, и Сталин. Миф возобладал над реальностью, стал сам реальностью. Сошлюсь на слова Ролана Барта, весьма глубоко понимавшего значение мифа в жизни современного цивилизованного общества: «Мифы представляют собой постоянное и назойливое домогательство, коварное и непреклонное требование, чтобы все люди узнавали себя в том вечном и тем не менее датированном образе, который был однажды создан, якобы, на все времена»²⁷. Миф умеет только подчинять ум, а не пробуждать мысль. А как писал Франк, «раб, как мы уже знаем и как это ясно само собой, не может иметь осмысленной жизни»²⁸.

Большевистский, а затем сталинский режим, это известно, поначалу хотел разорвать с традицией, утвердив новый миф как Обычай. Культура, однако, существует не только в пространстве, но и во времени. И как современные греки, уже давно не напоминающие эллинов, знают, что на этом «месторазвитии» существовали Гомер, Перикл и Платон, так и сталинская идеократия должна была получить благословение русской классики. А смыслы русской классики еще были живы и не могли не воздействовать на сознание весьма многих (образование стало всеобщим). Существовала и европейская наука, на которой вырастали миллионы студентов, наука, вносящая принципы рационального мышления в общий иррациональный миф социалистического мира. Нельзя также не учитывать роль российской диаспоры. Когда-то именно еврейская диаспора создала Библию, впоследствии сцементировавшую в некое целое разбросанный по миру народ. В Советскую Россию доходили имена и тексты Бердяева, Ходасевича, Бунина, Набокова...

Отчаяние эмигрантов было бесконечным. Им начинало казаться, что сама Россия — миф. Достаточно вспомнить страшные стихи Георгия Иванова 1930 г.:

²⁷ Барт Ролан. Миф сегодня. http://webreading.ru/nonf_/design/rolan-bart-mif-segodnya.html

²⁸ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 172.

Россия счастье, Россия свет.
А может быть, России вовсе нет.
И над Невой закат не догорал,
И Пушкин на снегу не умирал,
И нет ни Петербурга, ни Кремля —
Одни снега, снега, поля, поля...
Снега, снега, снега... А ночь долга
И не растают никогда снега.
Снега, снега, снега... А ночь темна
И никогда не кончится она.
Россия тишина, Россия прах,
А может быть, Россия — только страх.
Веревка, пуля, ледяная тьма
И музыка, сводящая с ума.
Веревка, пуля, каторжный рассвет
Над тем, чему названья в мире нет.

Но у них была точка опоры, где был ясен отказ от тютчевского призыва — *верить* в Россию. В своем выступлении «Миссия русской эмиграции» (Париж, 16 февраля 1924 г.) великий русский писатель Иван Бунин сформулировал кредо возникшей русской диаспоры: «Нас, рассеянных по миру, около трех миллионов. <...> Но численность наша еще далеко не все. Есть еще нечто, что присваивает нам некое назначение. Ибо это не что заключается в том, что поистине мы некий грозный знак миру и посильные борцы за вечные, божественные основы человеческого существования, ныне не только в России, но и всюду пошатнувшиеся. <...> В чем наша миссия, чьи мы делегаты? От чьего имени дано нам действовать и представлять? Поистине действовали мы, несмотря на все наши человеческие падения и слабости, от имени нашего Божеского образа и подобия. И еще — от имени России: не той, что предала Христа за тридцать сребренников, за разрешение на грабеж и убийство и погрязла в мерзости всяческих злодеяний и всяческой нравственной проказы, а России другой, подъяремной, страждущей... <...> А кроме того есть еще нечто, что гораздо больше даже и России, и особенно ее материальных интересов. Это — Бог и моя душа»²⁹. Опора на себя, на свою свободную сущность означала выход за пределы этого национального самовозвеличивающего мифа о непостижимости России. Не она сакральное чудоместо. Ее надо понимать. Впрочем, об этом писалось еще и до революции.

Я бы постарался здесь различить близкие вроде бы слова — *мудрость* и *разум*. Разум в силу своей аналитической энергичности не может принять существующую действительность, выявляя ее промахи и недостатки. Отсюда бесконечное «горе от ума» в этом мире. Мудрость строится на примирении с окружающим миром, попытке найти с ним каратаевский лад и гармонию, не обращая внимания на зло мира. Но как сказал еще апостол Павел: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом». (1 Кор. 3: 18–19). Конечно, мудрость коррелирует с разумом. Но разум нечто иное, нежели мудрость. Это достижение европейской культуры, но и русской в той мере, в какой Россия находится внутри европейского контекста. Сошлюсь на работу Г. Г. Шпета: «Восток есть

²⁹ Бунин Ив. Великий дурман. — М.: Совершенно секретно, 1997. — С. 127–129.

родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель (вспомним Обломова. — В. К.). Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа — это — умственное напряжение, но не труд, а “досуг”, восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли, и никакая сила — ни меч, ни моральная проповедь — не могли уничтожить в европейце его *страсти мыслить*. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она *не только* их переживала, она их также *передумывала*. Как глубоко она их переживала и как глубоко передумывала пережитое, об этом свидетельствует ее создание — *трагедия*, высшая форма художественной рефлексии»³⁰.

Нельзя, однако, забывать, что и Россия доработалась до трагедии в творчестве Достоевского, самого в России европейского писателя в художественных его прозрениях. Не случайна его постоянная ориентация на Шекспира, как посланного людям пророка, возвестившего правду о душе человека. Но после постановке его романов-трагедий (по определению Вяч. Иванова) на сцене Художественного театра русская публика постаралась откреститься от его творчества, назвав (устаами Горького) тягу его героев к высшему — *мещанством*. Русская культура хотела по-прежнему не понимать себя. Но чувствовать благодаря этому непониманию свою значительность.

6. Жизнь вне разума, или Словесное пьянство

В той мере, в какой мы остаемся в восточном прошлом, вернее, в той степени, в какой оно живет в нашей культуре, мы переживаем, а не мыслим себя, довольствуясь так называемым «чувством законной гордости» за нашу внерефлексивную глубину и широту. Блестящий шарж на подобное национальное самовозвеличение можно найти в «Литературном дневнике» из «Арабесок» Андрея Белого (глава «О пьянстве словесном»):

«Говорят, что широкая славянская натура чуждается тех рамок, в которых с таким удобством уживается натура немца. Говорят, что славяне глубже французов. Глубина и ширина сочетаются в нас, русских. <...> Глубина отрывает от жизни, ширина сжигает душу — и беспочвенный, но широкий и глубокий русский интеллигент оказывается с отчаянием в душе и опущенными руками пьяницей после запоя. <...> Или тугоумен Кант? Быть может, тугоумна немецкая культура и мы пользуемся всеми этими Кантами, Марксами, Вагнерами и Бетховенами только для того, чтобы, претворив их в нашей глубокой и широкой душе, явить миру десятки Марксов! <...> За границей есть строгое разделение повседневной жизни от жизни творческой. <...> У нас нет повседневности: у нас везде святое святых. Везде проклятая глубина русской натуры отыщет вопрос. <...> И как пьянице вино, так интеллигенту — словесное общение; предмет общения: всегда проклятый вопрос. И мы углубляем вопрос до невероятности. А ответ на вопрос — живой, действительный акт — убегает в неопределенность.

³⁰ Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 314.

Оттого-то у нас все вопросы — вопросы проклятые. <...> Так создаем мы себе убеждение, что мы необыкновенно глубоки. Но глубина эта — часто словесное пьянство. Да, слова наши — пьянство. И часто мы в кабаке. Кабак всегда с нами»³¹.

Парадоксальным образом этот шарж подтвердил уже в советское время Александр Зиновьев, настойчиво доказывавший во всех своих произведениях, что пьяный словесный всплеск российского интеллигента, отрицающего саму возможность понять окружающую действительность, важнее и сложнее не только коммунистической партийной идеологии, но и западного сухого рационализма. Непонимание мира было объявлено им глубиной. Ограниченность подобной критики сделалась очевидной, когда русские партократы и сталинисты стали причисляться философом-диссидентом к выразителям непостижимой российской сущности. Основной рефрен его текстов: Западу нас не понять, он может нас переиграть, но по-прежнему не понимая, с кем или с чем имеет дело. Самоуничтожение сливается с «чувством законной гордости», к которому прибавилось еще одно чувство советского человека — «чувство глубокого удовлетворения» за собственное неумение жить. И думать. И понимать. Западу не понять, а Зиновьеву знание о России дано нутряно, почвенно, экзистенциально, если не бояться западного термина.

Впрочем, подобное знание было всем нам явлено в советские времена в «письмах трудящихся». Например, по поводу присуждения Пастернаку Нобелевской премии. Никого не интересовала его реальная позиция, его бесконечные компромиссы с властью, хороший или нет роман. Народ должен был почувствовать (не понять — почувствовать) то, что угодно власти. И народ чувствовал. «Я Пастернака не читал (т. е. не хочу понять), но знаю, что он наш злейший враг». И т. п. Этот сервильный иррационализм стал нашей повседневностью, чтобы не сказать — *нормой* жизни. Механизм культуры, отказывающейся от самопознания, несмотря на усилия писателей и мыслителей XIX столетия, возобладал, создавая даже в умах инакомыслов не желание понять, а ощущение доблести: «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайя», совершенно непостижимо — а мы боремся с ним. Такое сознание льстило и власти, придавая ей сакральную глубину. В постперестроечные времена это чувство непостижимости сказалось в ставших общеизвестными словах государственного человека (В. С. Черномырдина): «Хотели как лучше, а оказалось как всегда». То есть присутствует в нашей реальности нечто, не поддающееся осознанию, пониманию и переделке.

А раз невнятен высший смысл бытия в этой культуре и чужд ей сложный Пастернак, враждебны Замятин, Ахматова и Зощенко, неизвестны творения отечественных философов, то ничего другого не остается, как описывать ее (что и делали *писатели-деревенщики*: В. Белов, В. Распутин и др.) *этнографически*. Так некогда великий русский путешественник и исследователь Миклухо-Маклай рассказал про страну папуасов. Но поскольку писали о себе, то не научно-аналитически, как ученый о дикарях, а ностальгически-умиленно.

Лад, гармония — вот суть русской жизни с точки зрения почвенных писателей. Никаких противоречий. Слово не было «пугачевщины», страшной гражданской войны, не доносили в течение десятков лет друг на друга ближайшие друзья и соседи. А раз кругом «лад», то и не искали у своих героев стремлений духа, работы мысли, высокой страсти. Злокозненно-изворотливым умом наделялись, как правило, персонажи —

³¹ Белый Андрей. Литературный дневник // Белый Андрей. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2-х т. — М.: Искусство, 1994. — Т. II. — С. 325–328.

пришельцы из западной цивилизованной жизни, ибо ум (разум) с его разлагающим анализом противопоставлен, конечно же, *ладу почвенного мира*. Это весьма устраивало партийную номенклатуру, награждавшую этих писателей всевозможными орденами. Но «свято место пусто не бывает». Противоположности, однако, сходятся: нынешние постмодернисты, вроде бы антагонисты, почвенного лада, тоже исходят из непонятности, неподвластности рассудку принципов российской жизни. Они поэтому работали и работают на уровне партийно-коммунистических клише, передразнивая их, но отказываясь от обсуждения отечественных проблем и коллизий по существу.

7. Понимание России умом как национальная добродетель

Как было как-то заявлено в одной независимой газете критиком-постмодернистом: мы текстов не читаем, обходясь «дискурсом» по поводу выпущенной писателем книги. Посмотрите нынешние теледебаты, где важно безо всякого анализа вставить некую фразу в дискурс, чтобы наработать на рейтинг востребованного публикой человека. Но ведь, казалось бы, критики и телевизионщики — люди понимающие, понимающие, что *все есть текст*: мир, страна, жизнь, судьба, книга, картина и т. п. И этот текст надо читать, стараясь вникнуть в него. Как говорил еще Пушкин: «И с отвращением читая жизнь мою...» Здесь же знают и выносят суждение *до* чтения. Не случайно постмодернисты так решительно отвергают и не читают русскую классику. Потому что русская классика от Пушкина до Бунина была одержима стремлением понять свою страну, свою действительность. А тем самым как бы переналадить механизм культуры, демифологизировать ее, десакрализовав все ее понятия и учреждения. Стремилась понять и критически изобразить всех: от помещиков и чиновников (Гоголь), государства и церкви (Лев Толстой), купечества (Островский), интеллигенции и крестьянства (Чехов и Бунин), армии (Куприн и Замятин) и т. п.

Трагично бытие людей, желающих понимать. Реальность, утвердившаяся на почве бесчеловечного мифа, отрицавшего разум, была безусловно и категорически отвергнута Мандельштамом, искавшим опору именно в разуме, в рацио. В статье «Девятнадцатый век» (1922) он сформулировал это: «Европеизировать и гуманизировать двадцатое столетие, согреть его телеологическим теплом — вот задача потерпевших крушение выходцев девятнадцатого века, волею судеб заброшенных на новый исторический материк. <...> Теперь не время бояться рационализма. Иррациональный корень надвигающейся эпохи, гигантский, неизвлекаемый корень из двух, подобно каменному храму чужого бога, отбрасывает на нас свою тень. В такие дни разум — *ratio* энциклопедистов — священный огонь Прометея»³². Поэт оказался прозорливее многих своих ученых современников, винивших во всех бедах нашей жизни рационализм западной теории. Ее достоинств и недостатков обсуждать здесь не имеет смысла, ибо речь о другом. О том, что наша жизнь очень долго была построена на пафосе непонимания — запрете мысли, чтения и попыток самостоятельного размышления о судьбах мира.

Желая свободы мысли, возможности самореализации, не стесненного догмами образования, правового и открытого общества, мы встаем перед неимоверно сложной

³² Мандельштам О. Девятнадцатый век // Мандельштам О. Собр. соч.: В 4-х т. — М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. — Т. 2. — С. 271.

проблемой. Можем ли мы рассчитывать хоть как-то повлиять на идущий исторический процесс? Говоря словами поэта, «европеизировать и гуманизировать» его? Очевидно, не более того, как удалось это самому Мандельштаму. Однако ему и другим «потерпевшим крушение» в XX столетии гуманистам на самом деле удалось многое. Они сохранили и передали нам свое отношение к миру. И от наших усилий зависит сегодня не просто беседовать (или «вести дискурсы» по поводу), но — понимать, утверждая *понимание России умом* как национальную добродетель, чтобы эта добродетель стала фактом культуры, способным к дальнейшей ретрансляции.

Именно эта способность, которая явилась в творчестве великих русских мыслителей и поэтов, говорит о возможности философии в России, а не только о некоем феномене под названием «русское философствование». Пройдя через искушения и соблазны чуждых разуму кумиров, русская мысль обрела «самостоянье» (слово Пушкина), нашла свое выражение лица, стараясь заменить магическое пространство отчужденной духовности философским пространством. Философия в России состоялась как факт культуры и факт рациональной мысли. И уже в этом контексте существует в русской философии и мистическая линия. Только поэтому и возможен ее анализ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Время читать Розанова // Розанов В. В. О понимании. — М., 2006.
2. Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции // Булгаков С. Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. — М., 2008.
3. Бунин Ив. Великий дурман. — М., 1997.
4. Вейдле В. Задача России. — Нью-Йорк, 1956.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб., 2006.
6. Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30-ти т. — Т. VI. — М., 1955.
7. Жукова О. А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. — 2010. — № 4.
8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 1. — М., 1994.
9. Кантор Владимир. Лев Толстой: искушение *неисторией* // Вопросы литературы. — 2000. — № 4. — С. 120–181.
10. Мандельштам О. Девятнадцатый век // Мандельштам О. Собр. соч.: В 4-х т. — Т. 2. — М., 1993.
11. Мережковский Д. С. Царство Антихриста // Мережковский Д. С. Царство Антихриста. — СПб., 2001.
12. Розанов В. В. О понимании. — М, 2006.
13. Флоровский Г. В. Хитрость разума // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — М., 1998.
14. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992.
15. Хомяков А. С. О старом и новом. — М., 1988.
16. Чаадаев П. Я. Сочинения. — М., 1989.
17. Чернышевский Н. Г. О причинах падения Рима // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. — Т. VII. — М., 1950.
18. Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М., 2006.

В. Н. Сагатовский

ГЕГЕЛЬЯНСТВО И ПОСТМОДЕРНИЗМ: ДВЕ КРАЙНОСТИ В ПОНИМАНИИ ФИЛОСОФИИ

Я хочу пояснить тезис, заявленный в заглавии, на примере статьи А. Н. Муравьева «О философии, философах и философской задаче нашего времени» (Вестник РХГА. — 2009. — Т. 10. — Вып. 4) и доклада А. Ф. Гиренка «Кто мы? О русском и советском дискурсах и разрыве между ними», который он сделал на семинаре «Русская мысль» в январе 2011 г.

Статья Муравьева написана в солидном академическом стиле и выражает весьма высокое мнение о сущности и значении философии, выдержанное во вполне гегелевском духе. Напротив, доклад Гиренка — это образчик «современного» клипового мышления — ни системы, ни обоснований, одна лишь «ризомная» «оригинальность» (а ведь он очень неплохо начинал «Ускользающим бытием», но постмодернистский соблазн оказался, видимо, непреодолимым). Естественно, и отношение к философии совсем другое — как к игре, в которой главное поймать «новые смыслы». Тем не менее, рассмотрев эти позиции по отдельности, я затем, как это ни парадоксально, постараюсь увидеть в них нечто существенно общее и с моей позиции — неприемлемое.

Муравьев различает философию как явление (феномен) и сущность (ноумен). На первом уровне это одно из проявлений культуры, где философ, создавая свое учение, стремится выразить себя. Но подлинная философия по сущности своей неизмеримо выше этого. Сущность её *эзотерична*, и сам философ является лишь средством самопознания абсолютного духа, «вечного, абсолютного, само по себе сущего», не более чем «говорящим или пишущим орудием самой философии». До чего же живучая точка зрения! Она ведь выражает себя далеко за пределами чистого гегельянства. К примеру, в советской философии Г. П. Щедровицкий заявлял, что не он мыслит, а мышление «оседлало его», а иные материалисты просто вместо абсолютного духа подставляли Материю. Я не принимаю эту позицию по двум причинам: в силу невозможности её научного обоснования и откровенной «эзотеричности» или, как говаривал Ницше, *жреческого* характера (весьма лестного для самопровозглашенных жрецов).

Действительно, верующий человек ссылается на откровение. А светский философ, если он не порвал демонстративно с критериями научности (гегельянцы, правда,

считают философию особой, так сказать, высшей наукой, которая сама себе задает правила), должен все же ответить на вопрос: каким образом у *бесконечности* может быть *абсолютное начало*? И откуда мы знаем, что оно жаждет через нас самовыразиться, а мы адекватно его выражаем? В лучшем случае это одна из гипотез, которая становится излишней, если философская деятельность объясняется без метафизического «удвоения сущностей». Опять-таки, можно понять вынесение религии за скобки культуры, как её самого глубинного обоснования. Но зачем это повторять относительно философии?

Нет, философия по сущности своей занимает вполне определенное место в культуре. Её специфика — это взгляд на отношение человека к миру (основной вопрос мировоззрения) с рефлексивной позиции, которую обеспечивает работа с всеобщими категориями. Не ломать себе голову над тем, какую ступень духа мы сейчас проходим, а обосновать мировоззрение, способное дать стратегию Ответа на Вызов современной эпохи во всей её неповторимой конкретике. И эта конкретика отнюдь не предзадана «магистральной линией» (ни в духе Гегеля, ни в духе Маркса), но обуславливается особым взаимодействием детерминистских, случайностных, вероятностных и свободно-творческих моментов в данной «точке бифуркации». Господа гегельянцы и диаматчики, ваш категориальный аппарат готов к решению такой задачи? А если не готов, так не утверждайте, что после Гегеля невозможны новые философские системы (так же как и представители иного направления, что, мол, после Хайдеггера нельзя работать с категориями). Да кто вам это сказал?

Но раз философ имеет дело с конкретной эпохой (хотя и опирается на весь предыдущий опыт философии и истории, ибо в эпохах сохраняется инвариантность), то на характер его работы не могут не влиять ни тип той культуры, к какой он принадлежит, ни его собственные личностные особенности. Конечно, он должен и к этим обстоятельствам относиться рефлексивно. Но это не значит, что он в силах их полностью преодолеть: понять, что такое добро, и даже то, почему данный человек к нему не стремится, это еще не значит стать добрым; базовые *ценности* культуры и индивидуальности сильнее логики. И воображать себя абсолютным рупором некоей абсолютной силы — духа ли, законов ли развития общества — чистейшей воды иллюзия. Казалось бы, XX в. должен был бы научить нас, что и разумное почему-то не становится с неизбежностью действительным, и рукописи, увы, горят...

Русская философия бесспорно испытала сильное влияние со стороны германской, но любые влияния она (как и развитая философия любой другой культуры) переплавляла в своем котле с позиций своих базовых ценностей: не воля к власти или фундаментальное настроение ужаса перед ничто, но воля к любви. Присущая нашей культуре «всечеловечность» (Достоевский) позволяет нам синтезировать лучшие достижения других культур, но не растворяться в них (несмотря на все старания специалистов по обезьянничанию), а сохранять то, что М. М. Бахтин называл *внеаходимостью*, т. е. находить собственное основание синтеза.

Обратимся теперь к докладу Гиренка. В нем множество утверждений, никак не обоснованных и, на мой взгляд, часто просто неверных. Например, он относит к советскому дискурсу Выготского и... Бахтина. Да, Выготский — марксист-психолог. Но Бахтин?! Он «советский», ибо заговорил о Другом, а в русской философии этого, якобы, не было. А Франка о соотношении я, ты и мы нашему докладчику читать не приходилось? Конечно же, Бахтин с его концепцией диалога, поступка (как непо-

вторимого события вхождения в бытие), контекста весь еще в русской досоветской философии (если не ставить знак равенства между русской философией и русской религиозной философией). Советская философия была достаточно разнообразной. В ней находили место и гегельянцы, и неопозитивисты, и материалисты. Но, как бы то ни было, и Ильенков, и Уемов, и Зиновьев, и Щедровицкий — это советские философы. А вот Мамардашвили и Батищев уже выходят в постсоветский период. Первый — навстречу Западу, второй — к традициям русской досоветской философии на новом этапе развития. Докладчик наш этого не понял, о Батищеве у него вообще весьма смутное представление.

Далее утверждается, что русская философия мертва, что Соловьев для нас — далекий безжизненный космос. Для кого это — для нас? Удивительное дело: сейчас принято просматривать только работы из своей «тусовки»; но разве это является основанием, чтобы категорически заявлять свое мнение от имени всех? Русская философия возрождается и продолжает развиваться, Соловьев для тех, кто работает в этом направлении, тоже жив и близок. Более того, оказывается, что вполне возможен синтез лучших достижений советской и досоветской философии. Этот тезис, конечно, надо специально доказывать, но здесь я привел его только для того, чтобы показать, что Гиренок плохо знает тенденции развития нашей философии сегодня. И то, что мы, мол, ушли от классической русской философии и идем к Фуко и Хайдеггеру — это далеко не про всех. И уж, во всяком случае, постмодернизмом те, кто действительно (а не в порядке саморекламы) «делает философию в России», давно переболели.

Общее отношение к философии у докладчика таково. Философия это овод, который кусает и жалит и расшатывает старые традиции и смыслы, чтобы дать возможность появления новых. А зачем? Вы уверены, что новое всегда лучше? Или просто ради «наслаждения новизной» и самодемонстрации? Не удивительно, что ему приходится констатировать, что философия сейчас никому не нужна. Конечно, кому же нужны такие танцы насекомых, кроме них самих? Между прочим, Гиренок утверждал, что он является русским философом. Не могу с этим согласиться. Русская философия (за редким исключением вроде Л. Шестова) всегда выступала за синтез, целостность и, употребляя былую терминологию Гиренка, отличалась стремлением к «доопределению бытия», причем не случайному и ризомному, но соответствующему определенным идеалам. Постмодернистская же позиция хорошо выражена словами Делёза и Гваттари: «война целому». Может быть, я ошибаюсь, но клиповый характер доклада оставил у меня впечатление, что такая позиция докладчику близка. И еще. Я согласен с докладчиком, что в наше время надо научиться говорить кратко. Сам не люблю псевдофилософскую болтовню. Да, кратко — но *вразумительно*.

Итак, мы видим дистанцию огромного размера между философией как самознанием абсолютного духа и игрой ради самого процесса игры. И все же я утверждаю, что между ними есть общее. А именно: непризнание личной *ответственности* философа в духе бахтинского поступка. В первом случае еще можно говорить об ответственности вслушивания в голос абсолютного духа и внятной его ретрансляции. Но, в то же время, можно быть и спокойным: ведь философ только рупор, а абсолютный дух и без него хорошо знает свой неотвратимый путь. Жрец не отвечает за дела того, для кого он является лишь средством, но в этом грешном мире феноменов ощущает себя весьма важной персоной — посредником с ноуменальным миром.

А ищущий новизны и играющий в новые «акции» и «перформансы» тем более ни за что не отвечает. Те же Делез и Гваттари когда-то заявили, что они не знают, что такое ответственность, что это, мол, «понятие судебной медицины и полиции». Ну, очень удобно. Я же полагаю, что задача философа не просто внимать абсолюту или самовыражаться в деконструкции и клиповой новизне, но ответственно создавать такие концепции, которые будут способствовать совершенствованию отношений человека с миром и выработке стратегии такого совершенствования. Конструктивный мозговой штурм нужен сейчас, а не жонглирование difference, «концептами» или чем-то подобным. Ну, а если для кого-то это «общие фразы» и «абстракции», тут уже ничем не поможешь.

И. И. Евлампиев

**В. РОЗАНОВ И Ф. НИЦШЕ:
ПОИСКИ ИСТИННОГО ХРИСТИАНСТВА**

1

Парадоксальность мышления В. Розанова, наличие в сочинениях философа абсолютно противоположных тенденций, является общеизвестными фактами, которые многие исследователи признают принципиальной позицией Розанова, не пытаясь найти некую «результатирующую» противоположных тенденций. Это очень удобная позиция, позволяющая ограничиваться «позитивистским» констатированием мнений философа: с одной стороны... — с другой стороны... Однако, как известно, два противоположных мнения в одной голове — это шизофрения. Вряд ли такой подход хоть в малейшей степени позволит нам понять значение Розанова в истории русской мысли, скорее, наоборот, его итогом будет подозрение, что мы сильно преувеличиваем ценность розановского наследия.

Следует также вспомнить, что первый и самый капитальный труд Розанова посвящен как раз проблеме *понимания*, причем понимание рассматривается им совсем не так, как это было привычно для классического рационализма — как строгое следование законам формальной логики, а в том смысле, который в XX в. получил название *неклассической рациональности*. Понимание для Розанова — это сложный, диалектический и глубоко *личный* процесс, который никогда не может быть закончен, но который все-таки ведет к тому, что мы приближаемся к истине. При этом для Розанова понимание может быть только *цельным*, иначе — никаким. Совершенно прав В. Биbihин, который утверждал, что эта книга — *алфавит* всех последующих текстов Розанова, и не сверяясь с этим алфавитом в них ничего нельзя понять¹.

Все сказанное в первую очередь должно быть отнесено к важнейшему слагаемому философских взглядов Розанова — к его представлению о религиозном содержании жизни и культуры, т. е. прежде всего к его взглядам на христианство. Представляется совершенной

¹ Биbihин В. В. Каменный Розанов // Биbihин В. В. Другое начало. — СПб., 1998. — С. 258–259.

нелепостью мнение о том, что Розанов, с одной стороны, резко критиковал христианство и христианскую церковь, а с другой стороны, признавал его необходимой формой существования отдельного человека и европейской культуры в целом, и при этом в противопоставлении двух точек зрения не обладал твердым убеждением в отношении христианства, которое *совмещало* бы эти две полярные позиции и *возвышалось* над ними.

На самом деле критическая позиция Розанова относительно христианства является гораздо более неизменной и последовательной, чем этого хочется ревнителям церковной традиции². Для того чтобы правильно понять эту позицию, важно увидеть еще одну важную особенность философских воззрений Розанова — тот факт, что он в очень большой степени испытал влияние двух величайших мыслителей второй половины XIX в., В. Достоевского и Ф. Ницше. Причем это касается как формы, так и содержания розановских идей. Влияние Достоевского, конечно, является более капитальным и глубоким, однако мы рассмотрим влияния идей Ницше, поскольку в отношении представлений о христианстве это влияние гораздо более очевидно и помогает многое понять в пресловутых «противоречиях» Розанова.

Оценка философии Ницше была очень разной на разных этапах генезиса философской мысли Розанова. В начале своего творческого пути, вплоть до последних лет XIX столетия, Розанов резко отрицательно относится к идеям Ницше. При этом создается впечатление, что он знает об этих идеях только понаслышке, поэтому его критика относится не столько к философии Ницше как таковой, сколько к расхожим стереотипам в понимании этой философии. В 1896 г. в постскрипуме к статье, посвященной анализу концепции Л. Толстого о непротивлении злу, Розанов прямо утверждает: «Стрелка попорченных часов может делать какие угодно любопытные движения, но она не может показывать *время*; Ницше, в течение 14 лет медленно сходявший с ума (наследственная болезнь) и в эти именно годы написавший свои сочинения, мог написать в них много любопытного, но все это любопытное имеет тот недостаток в себе, что оно — *не истинно*»³.

Очень важно отметить, что в этот период взгляды Розанова на церковь и христианство не отличались существенной оригинальностью. В той же статье он критикует Толстого за то, что тот возводит «клевету на самого Спасителя»⁴, утверждая, что Тот проповедовал принцип непротivления. В споре Толстого с Русской православной церковью Розанов в этот момент был всецело на стороне церкви (как известно, позже он встал на сторону Толстого): «Человек борется — прежде всего со злом в себе; а потом — и со злом в другом, помогая ему. В целой своей жизни, во всей истории — он борется божественными силами, в нем заключенными (“Божией искрой”, как прекрасно усвоено у нас), против сил демонических. Церковь и суд — краеугольные камни этой борьбы. Церковь влечет нас к Богу; она не нудит; она в себе самой, в святости своего научения, в благодатных своих дарах содержит источник великого притяжения, и сильнейшие из нас тяготеют к добру только через нее»⁵.

² Первую попытку «выпрямить» взгляды Розанова в «нужном» направлении предпринял еще в последние годы жизни Розанова П. Флоренский, и был вынужден раздраженно констатировать, что тот не поддается «выпрямлению»; об этом с нескрываемой иронией пишет В. Библихин в одной из своих работ, посвященных Розанову; см.: Библихин В. В. Другое начало. С. 131–132.

³ Розанов В. В. Еще о гр. Л. Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу // Розанов В. В. О писательстве и писателях. — М., 1995. — С. 19.

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Там же. С. 17.

Вряд ли Розанов получил бы славу одного из самых оригинальных русских мыслителей, если бы он остался при такой системе идей, ничем не выделявшей его из бесчисленной когорты умеренно либеральных («тепло-хладных») и вполне православных публицистов конца XIX — начала XX в. Но уже после нескольких лет пребывания в Петербурге (он жил в столице с 1893 г.) Розанов резко меняет свои убеждения; первые годы XX в. демонстрируют произошедшую в нем резкую метаморфозу, в первую очередь это касается его взглядов на церковь и христианство. Важно заметить, что в дальнейшем взгляды Розанова останутся практически неизменными, несмотря на часто присутствующую парадоксальность формы выражения этих взглядов и даже явное желание эпатировать публику. Розанов переходит на позицию резкой критики церкви и самого христианского учения. Мы считаем, что эта перемена позиции может быть объяснена более внимательным и гораздо более положительным восприятием философии Ницше. Совершенно не случаен тот факт, что параллельно с переменой взглядов Розанова в отношении церкви разительная перемена происходит и в отношении его восприятия философии Ницше.

В работе «Небесное и земное», впервые опубликованной в 1901 г., Розанов уже вполне положительно относится к определению христианской нравственности у Ницше как «религии рабов», он только уточняет и развивает это определение: «Бедный Ницше называет христианскую нравственность “моралью рабов” и новизну христианства находит в том, что это рабы взбунтовались против господ и основали царство “нищих духом”, “кротких”, “послушных”. Но разве когда-нибудь в истории императорского Рима и восточных деспотий поднималась такая властительная аристократия, какая выработалась у “кротких” и начала вырабатываться с самого их появления?! История и психология и механизм выработки авторитета и вообще властительных элементов в христианстве есть одна из самых великих тем, пройденных историками мимо»⁶. Любой, кто хоть чуть-чуть знает Ницше, поймет, что обозначенная Розановым «великая тема» совершенно естественно входит в проблемный круг критики христианства у Ницше, Розанов просто оттеняет то, что наиболее близко ему самому в этом проблемном круге. Далее он формулирует одну из важнейших идей своей собственной критики, полностью аналогичной той, которую развивает Ницше: «Авторитет в христианстве и имеет в себе ту острую и страшную, страшную и сладкую особенность, что в нем “склоненные выи” любят склонившее их ярмо. “Рабы” обливают слезами десницу “господ” своих. Сперва — любя, а потом — уже и *невольно* любя. Княжеский пир добровольно склонил свою голову перед старцем: но за ним частью вольно, а частью и невольно склонила ее вся Русь. Идея “греха”, “грешного мира”, созданного и владеемого диаволом, ниже и ниже погружала мир в темницу, в узы самой мрачной духовной зависимости»⁷.

Далее мы еще будем говорить о принципиальных совпадениях в критике христианства у Ницше и Розанова, однако важно понять, что Розанов воспринял у немецкого философа не только этот, все-таки вторичный, идейный план, но и самые главные концепции — прежде всего *концепцию сверхчеловека*. В одном из фрагментов книги «Мимолетное. 1914 год», Розанов рассказывает о поразившем его случае, когда он видел тяжелого, грузного быка, который под влиянием импульса желания побежал за коро-

⁶ Розанов В. В. Небесное и земное // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995. — С. 160.

⁷ Там же. С. 161.

вой, причем его бег в своей стремительности и красоте совершенно не соответствовал обычным природным задаткам этого животного. Это прекрасный акт преодоления ограничений собственной природы Розанов вновь рассматривает как подтверждение правоты мыслей Ницше: «...этот бег, я думаю, был прекрасен. Он красивее прыжка льва, полета орла. У тех уж все приноровлено, и они для того созданы. Но бык явно и не создан и не приноровлен для этого. Что же я видел? Чудо. Он одолел всю свою природу, все свое устройство, план и волю Сотворившего его, — и стал Я САМ⁸. Он выступил из границ своих и исполнил мечту Ницше. Но я-то подсмотрел — другое. Мечта Ницше о сверхчеловеке исполняется вообще существами в эти чудные миги, когда бык “распластанно парит”, а “лошадь покушается на жену Геракла” и вообще в природе творится “неладное”... Но — какое прекрасное “неладное”... Ах, я тоже стар и глуп, как тот вялый бык, но я *понимаю*...»⁹ Согласно Розанову, Ницше обозначает новый этап в развитии европейской философии: на смену «профессорской» философии, которая не вызывает у Розанова никакой симпатии, идет философия переставшая быть «системой мысли» и ставшая «системой человека», отражающая дух «очень высоких и законченных человеческих личностей, громадно влиявших на свое время»¹⁰. Розанов даже называет Ницше «очень раннюю ласточкою, приведшую “другое время года” нашей цивилизации»¹¹. И признает от имени всего своего поколения, что оно ищет у Ницше не чего-либо иного, но *святости*: «“Святость”, дорогого чего-то, искали больше, чем основательности, и у Шопенгауэра, и у Ницше, несмотря на его “а-морализм”... Ищут чего-то снимающего раны, утешающего: “Дух-Утешитель, придет”: это, что ли? Похоже и на это, как похоже и на бурю Утешение...»¹² Ницше до такой степени становится для Розанова образцом философствования, что он своих любимых мыслителей начинает мерить «мерой Ницше». В статье 1910 г., посвященной 50-летию кончины А. Хомякова, Розанов характеризует Хомякова как «одного из самых значительных и влиятельных русских людей за весь XIX век» и одновременно утверждает, что он выдерживает сравнение и с лучшими умами Европы: «Его мысль, — прилагая европейские оценки, — стоит в уровень, по качеству и силе, с Шопенгауэром и Ницше»¹³. В том же 1910 г. Розанов пишет статью о К. Леонтьеве, в которой проводит параллель между Леонтьевым и Ницше (это сравнение повторяется и в других работах, посвященных Леонтьеву). Задав себе вопрос о том, что такое Леонтьев, Розанов отвечает так: «Фигура и гений в уровень с Ницше. <...> Леонтьев, идейное родство которого с Ницше гораздо ближе, чем далекое и даже проблематичное родство с ним Достоевского, — был не профессор, а глубоко *практическая*, и притом *страстно-практическая*, личность... Медик, гувернер, журналист и романист, дипломат, монах и, наконец, отшельник Оптиной пустыни, — он был, как сабля наголо: он не только “переступил бы порог” своего до-

⁸ Здесь Розанов имеет в виду одно из важных понятий Ницше (“Само” в переводе Ю. Антоновского), которое тот применяет для описания человеческой личности; см.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 24.

⁹ Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Когда начальство ушло. — М., 1997. — С. 569.

¹⁰ Розанов В. В. Новые вкусы в философии // Розанов В. В. Во дворе язычников. — М., 1999. — С. 341.

¹¹ Там же. С. 342.

¹² Там же. С. 343.

¹³ Розанов В. В. Алексей Степанович Хомяков. К 50-летию со дня кончины его // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 456.

ма, но сейчас бы и бросился в битву, закипи она на улицах. С кем в битву? С теми же кумирами, которые разбил и Ницше. За какие идеалы? За те же, каким поклонялся Ницше»¹⁴. Парадоксально, но Розанов считает Леонтьева даже более радикальным мыслителем, чем Ницше: «...это был Ницше не в литературе, а *Ницше в действии*»¹⁵. В этом контексте уже не выглядит невероятным утверждение, что Леонтьев — это «дьявол в монашеской кукле, — бросившийся в Оптину пустынь только оттого, что ему нельзя было броситься в Сиракузы к какому-нибудь тирану Дионисию (к которому путешествовал Платон) <...>»¹⁶.

Параллели между взглядами К. Леонтьева и Ф. Ницше проводились неоднократно (об этом писал, например, С. Франк), вплоть до наших дней, но сейчас все-таки гораздо более известно и популярно сравнение с Ницше самого Розанова. Это соотнесение кажется нам абсолютно законным: титул «русского Ницше» по праву может быть закреплен именно за Розановым (хотя есть определенные основания для отнесения его к Льву Шестову). Однако в большинстве случаев, когда проводится такое соотнесение, имеется в виду сходство формы философствования, а именно нарочитая фрагментарность, бессистемность, даже противоречивость дискурса, точно так же как и свойственное обоим мыслителям стремление к эпатажу. В противоположность этому мы считаем гораздо более важным *содержательную* близость Ницше и Розанова. Причем, как ни покажется это странным, сравнение взглядов немецкого и русского мыслителей в этой плоскости помогает внести больше ясности и последовательности в философские взгляды Розанова. Ведь проделанная в последние полвека работа по интерпретации наследия Ницше позволила сделать его систему идей гораздо более связной и цельной; эта цельность проступает и во взглядах Розанова, если увидеть в них творческое преломление идей Ницше. Это преломление особенно очевидно в части представлений Розанова о христианстве.

2

Взгляды Ницше в этой области являются гораздо более сложными и глубокими, чем это кажется при поверхностном прочтении его трудов. Хотя в расхожем мнении он до сих пор предстает «антихристом», ниспровергателем всех христианских ценностей, на деле это мнение ничего общего не имеет с действительностью. Любой, кто внимательно прочитает главное сочинение Ницше на эту тему, трактат «Антихрист», без труда поймет, что «проклятие христианству», произносимое Ницше, относится только к *исторической церкви*, которая радикально исказила учение своего основателя, Иисуса Христа. А вот само это учение («благовестие») Ницше оценивает *вполне позитивно*, более того, подчеркивает его непреходящее значение для европейского человечества вплоть до наших дней.

Ницше признает, что «психологический тип» Спасителя был резко искажен в истории, как были искажены сами Евангелия, но несмотря на это он претендует на то, чтобы увидеть сквозь все искажения этот подлинный тип. Ницше прежде

¹⁴ Розанов В. В. Константин Леонтьев и его «почитатели» // Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. — М., 1996. — С. 555.

¹⁵ Там же. С. 556.

¹⁶ Там же.

всего фиксирует явное противоречие двух планов изображения Христа в Евангелиях: в одном он предстает «проповедником на горах, море и лугах, появление которого так же приятно поражает, как появление Будды», в другом — «фанатиком нападения, смертельным врагом теологов и жрецов»¹⁷. Только первый план Ницше считает отражающим истинный образ Иисуса, второй же — целиком сочиненный «общиной», церковью ради целей борьбы со своими земными противниками.

Самое главное в правильно понятом образе Иисуса — это сама его *жизнь*, дающая совершенно новый, невиданный образец человеческой жизни. Именно пример жизни и есть то *благовестие*, которое принес людям Иисус. Этот новый опыт жизни настолько необычен, непередаваем, что он не укладывается ни в какое строгое учение, ни в какой догмат, ни в какую застывшую форму. «Понятие “жизни”, *опыт* “жизни”, какой ему единственно доступен, противится у него всякого рода слову, формуле, закону, вере, догме. Он говорит только о самом внутреннем: “жизнь”, или “истина”, или “свет” — это его слово для выражения самого внутреннего; все остальное, вся реальность, вся природа, даже язык, имеет для него только ценность знака, притчи. <...> такой символист *par excellence* стоит вне всякой религии, всех понятий культа, всякой истории, естествознания, мирового опыта, познания, политики, психологии, вне всяких книг, вне искусства, — его “знание” есть *чистое безумие*, не ведающее, что есть что-нибудь подобное»¹⁸.

Суть нового опыта жизни, который принес Иисус, заключается в устранении дистанции между человеком и Богом, в демонстрации возможности раскрытия в человеке божественного совершенства, вечности и абсолютности его бытия. «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — *это и есть “благовестие”*. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем...»¹⁹ Ницше очень тонко подмечает, что так понятое благовестие Иисуса несовместимо с иудаизмом, оно упраздняет иудейское учение о Боге, который требует от человека «веры» и «исполнения закона». «*Не “раскаяние”, не “молитва о прощении”* суть пути к Богу: *одна евангельская практика* ведет к Богу, она и *есть “Бог”!* — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение *церкви* отрицалось “благовестием”»²⁰.

Переноса абсолютный центр бытия в человеческую личность благовестие Иисуса отрицает сверхчеловеческую реальность Абсолюта, Бога; все, что традиционная религия (иудаизм) говорила о Боге, теперь должно быть отнесено к человеку, к его *возможным* состояниям — к которым каждый должен стремиться в своей жизни и реальность которых показывает жизнь Иисуса. «“Царство Небесное” есть состояние сердца, а не что-либо, что “выше земли” или приходит “после смерти”. В Евангелии *недостает* вообще понятия естественной смерти: смерть не мост, не переход, ее нет, ибо она принадлежит к совершенно иному, только кажущемуся, миру, имеющему лишь символическое значение. “Час смерти” *не* есть христианское понятие. “Час”,

¹⁷ Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 657.

¹⁸ Там же. С. 658.

¹⁹ Там же. С. 658–659.

²⁰ Там же. С. 659.

время, физическая жизнь и ее кризисы совсем не существуют для учителя “благовестия”... “Царство Божье” не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет “вчера” и не имеет “послезавтра”, оно не приходит через “тысячу лет” — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде...»²¹.

По существу, Ницше излагает то представление о развитии христианства, которое впервые было высказано в XIX в. благодаря тому, что началось *научное* (историко-филологическое) исследование всего комплекса раннехристианских памятников (в частности, в «тюбингенской школе», которую упоминает Ницше). В соответствии с этим представлением учение Иисуса Христа было радикально искажено в церковной, догматической традиции начиная с середины II в., а в своей исходной форме сохранилось только под видом гностических ересей; в последних самое главное — как раз единство человека и Бога, наличие в человеке «божественной искры», которую каждый человек призван раскрыть, сделать актуальной, и это придаст его существованию божественное совершенство, что и демонстрирует своей жизнью Иисус Христос. В наши дни такое видение ранней истории христианства обретает все больше убедительных доказательств, особенно в связи с находкой подлинных гностических текстов в библиотеке Наг-Хаммади²², в то время как традиционное представление о церкви как «верной хранильнице» учения Иисуса становится все более сомнительным, существующим только в силу софистического аргумента, чрезвычайно характерного для приверженцев церковной традиции: «этого не может быть, поскольку не может быть никогда».

Однако вернемся к тому, как Ф. Ницше излагает историю христианства после смерти Иисуса Христа. В понятии церкви, констатирует Ницше «человечество преклоняется перед противоположностью того, что было происхождением, смыслом, *правом* Евангелия»²³. В удивительном созвучии с тем, как об этом в те же самые годы в работе «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891) писал Вл. Соловьев, Ницше утверждает, что с распространением христианства «вширь», на все большие варварские массы (особенно при императоре Константине), оно само становится «вульгарным» и «варварским», вбирая в себя все «подземные культы» Римской империи. «Судьба христианства лежит в необходимости сделать самую веру такой же болезненной, низменной и вульгарной, как были болезненны, низменны и вульгарны потребности, которые оно должно было удовлетворять. *Больное варварство* суммируется наконец в силу в виде церкви, этой формы, смертельно враждебной всякой правдивости, всякой высоте души, всякой дисциплине духа, всякой свободно настроенной и благожелательной гуманности»²⁴.

Для того чтобы обеспечить покорность всех христиан церкви и ее служителям, были использованы отброшенные Иисусом представления иудейской религии: идей греха и искупления, а также представление о *посмертной* награде в виде мифического «Царства Небесного». «Грех — эта форма самораствления человека *par excellence* <...> изобретен для того, чтобы сделать невозможной науку, культуру, всякое возвышение и облагораживание человека; жрец *господствует*, благодаря изобретению греха»²⁵. И еще:

²¹ Там же. С. 660.

²² См.: Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. — Ростов-на-Дону, 2008. — С. 15–62.

²³ Ницше Ф. Антихрист. С. 661.

²⁴ Там же. С. 661.

²⁵ Там же. С. 675.

«...шаг за шагом в тип Спасителя внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о *Воскресении*, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие “блаженства”, единственная его реальность, в пользу состояния *после смерти!*..»²⁶ И самые важные, итоговые слова: «...в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. “Евангелие” умерло на кресте. То, что с этого мгновения называется “Евангелием”, было уже противоположностью его жизни: “дурная весть”, *Dysangelium*. До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена»²⁷.

3

Практически все эти же самые идеи и даже в тех же самых логических связях мы находим в творчестве В. Розанова, в первую очередь в его известных книгах «Около церковных стен» (1905), «Русская церковь и другие статьи» (1906), «Темный лик» (1911) и «Люди лунного света» (1911). Самая главная мысль, которую нужно четко зафиксировать, чтобы обозначить отношение Розанова к христианству и христианской церкви, — это представление о том, что в истории взаимодействовали, даже боролись между собой *две формы христианства*. Одна из них воплотилась в церкви и догматическом учении, вторая осталась только «подводным течением» в религиозной жизни европейского человечества. Но именно это «подводное течение» признается Розановым *истинным, жизнеутверждающим* направлением в христианстве, в то время как господствующее, «властвующее» христианство церкви он считает ложным, искажившим первоисходный импульс христианства. «Белое» и «черное» христианство — так называет Розанов эти две формы, связывая первую из них с жизнью и подлинными речениями Иисуса Христа, в то время как второе — это результат позднейших добавлений, сделанных уже первыми учениками, а затем и неисчислимым сонмом «последователей» Иисуса, не всегда понимавших суть его учения или даже сознательно искажавших его.

Эта идея помогает понять двойственность отношения Розанова к современной ему церкви (как к православной церкви, так и к западным церквям). И в этом моменте можно усмотреть самое разительное отличие его точки зрения от точки зрения Ницше. Для Ницше в церкви нет ничего положительного, он видит в ней только искажение того Завета, который принес Иисус Христос. Розанов в этом вопросе оказывается гораздо большим *реалистом и диалектиком*, понимающим внутреннюю диалектику жизни, всегда включающей и черные и светлые стороны. Церковь не только исказила и «умертвила» истину первохристианства, она все-таки вобрала в себя часть этой истины; и в той степени, в какой Розанов видит в церкви отражение этой истины, он признает церковь позитивным фактором европейской и русской истории. Хотя чаще он видит в ней именно искажения и утраты, поэтому резко критичные высказывания в отношении церкви, ее роли в истории и ее грядущей судьбы значительно превосходят достаточно редкие позитивные оценки.

²⁶ Там же. С. 665.

²⁷ Там же. С. 663.

В работе «Религия как свет и радость» (1899), представляющей собой рецензию на книгу священника Г. Петрова «Евангелие как основа жизни», Розанов очень четко высказывает мысль о противостоянии двух интерпретаций евангельской истины, которые он связывает с образами монаха Ферапонта и старца Зосимы из романа Ф. Достоевского «Братья Карамазовы». Книга Петрова дала Розанову повод для указанного противопоставления, поскольку она выражает именно «зосимовское», «светлое» христианство, в противоположность «темному», которое господствует в православной церкви. Различие между ними касается отношения к земному миру и к земной жизни человека. В церковном учении мир предстает наполненным злом, темными силами, которые уводят человека от спасения и склоняют ко греху. Сама жизнь человека есть непрерывная череда заблуждений, страданий, греховных деяний, и по отношению к ней возможно только отрицание, религиозное осуждение и отречение. Суть христианской истины церковь видит в противопоставлении земного и небесного, в отказе от земли ради неба.

«Светлое» христианство Розанов считает *первоисходным*, т. е. настоящим, подлинным, укорененным в Евангелиях и связанным с жизнью и учением самого Христа, в то время как возникновение «темного», церковного христианства относит к Средним векам, осуществившим искажение евангельской истины. Главным пунктом возникающего здесь противопоставления является понятие греха и оценка значения и смысла Голгофы.

Идея творения мира благим Богом-Промыслителем, утверждает Розанов, должна вести к тому, чтобы оценивать мир как божественный, благой, подчиненный Богу, а не дьяволу. И даже история грехопадения первого человека не способна устранить светлое отношение к миру, поскольку голгофская жертва Христа по своему смыслу имеет значение *устранения* греха, восстановления божественной природы человека и мира: «...чтобы *не* страдал человек — Спаситель *пострадал*; чтобы, маленький и слабосильный, он *не* гнулся под грехом, — Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь личному, у каждого своему ничтожненькому и легонькому, затираемому легко же добрым (малейшим) делом»²⁸. И даже более того: «...единный наш грех после Спасителя и состоит в гипотезе, что мы еще грешны, все-таки не святы. Мы — святы: вот подлинный восторг христианина; мы — свободны (так и учили Апостолы) не внешнею независимостью, но внутреннею — от греха. Мы — в раю (душою): вот самоощущение человека, да и всей твари, с секунды, как изглаголилось на Голгофе: “жажду”»²⁹.

Однако в «темном» христианстве церкви грех оказался *сильнее* Голгофы, сама Голгофа предстала только как *страдания* Христа, которые каждый должен разделить с Ним, а не как спасение для всех: «...именно в момент “Голгофы” образовалось в христианстве неумолимое искание страданий <...> люди слились не с Спасителем в Гефсиманской Его молитве, но именно с иудеями в их вопле: “Распни Его”. Юдаизм, иудейские крики; величайший излом сознания в истории. <...> через этот излом мысли все “дело” Иисуса, весь “акт искупления” прошел мимо человека и рухнул в какую-то бездну, в пустоту — никого и ничего не спасая (“не захотели сами спасения”, “со Христом — в темнице”»³⁰.

²⁸ Розанов В. В. Религия как свет и радость // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995. — С. 18.

²⁹ Там же. С. 19.

³⁰ Там же. С. 18–19.

Именно этот «излом» стал определять суть христианства в Средние века. «Поднялась жгучая и острая идея вины, греха, страдания. Мир разделился и противоположился. “Небо” по-прежнему создано Богом; но “земля”, земное, неизменное, обыкновенное, если и не прямо, то косвенно, стало признаваться тварью диавола. Люди разделились на святых и грешных, очищаемых и очищающих, прощаемых и прощающих»³¹.

«Святые», «очищающие» и «прощающие», по Розанову, — это духовенство, которое постепенно захватило «власть» над людьми, используя идею греха: «...кто держит в руках абсолют — тот абсолютен. Был акт “искупления”, 1900 лет назад, “от греха, проклятия и смерти” <...> И кто держит или кому передано “искупление”, “врата Царства Небесного”, — тот и абсолютен»³². Но, заняв эту позицию, позицию «абсолюта», духовенство возвело себя на уровень Бога, отделив от Бога простых верующих, оно стало «экраном», заслоняющим от нас Бога. Именно в этом Розанов видит главную причину ослабления веры в европейском обществе, распространение безбожия и негативного отношения к самой церкви: «Они сдернули красоту с мира. Дивиться ли, что мир стал безобразен? На кого же нам жаловаться? Они сами выделили себе палача, беспощадного потому, что он глух ко всему святому, священному»³³.

Таким образом, первохристианская истина была искажена тем, что «любовь» и «прощение» в церкви были замещены «властью» и «авторитетом»; но наряду с этим произошло и еще одно гораздо более глубокое и необратимое искажение: церковь покусилась на главное божественное качество человеческой личности — на свободу, она методично уничтожалась тем, что на первый план были помещены догматы и обряды, и произошла *формализация* религиозной жизни. Здесь Розанов в своей критике исторической церкви следует не только за Ницше, но и за Вл. Соловьевым (в его работах «Об упадке средневекового миросозерцания» и «Три речи в память Достоевского»). Этой теме Розанов посвятил одну из самых известных и ярких своих работ — статью (первоначально речь на Религиозно-философском собрании 1903 г.) «Об адогматизме христианства».

Самыми существенными из всех речений Иисуса Христа в Евангелиях Розанов считает слова, которые он интерпретирует как метафорическое описание Иисусом своего подлинного ученика, «верного Своего»: «Взгляните на лилии полевые: они не имеют одежд, но истинно говорю вам, что и Соломон не был прекраснее их в убранствах своих; взгляните на птиц небесных, которые не сеют, не жнут, — и Отец Небесный питает их»³⁴. Учение Иисуса — *небесно* в том смысле, что оно соединяет небесное и земное в образе *небесной* земной жизни, которая именно в своей «небесности» не допускает никакой формализации, которая по своей сути есть свобода. Но последователи Христа не удовлетворились этим и стали устранять из христианства *жизнь и живое*, устранять *свободу и творчество*: «...как Адам, не послушавшись Господа, начал шить себе одежды, так, не послушавшись предостережения Спасителя о лилиях и птицах, христиане начали шить полотнища догматов между IV-м и VII веками. На место Галилейских рыбаков выступили так называемые “учители церквей”: Петр и Андрей сменились

³¹ Розанов В. В. Небесное и земное // Там же. С. 159–160.

³² Розанов В. В. Из-за чего сыр-бор загорелся? (О генерале Кирееве и его хлопотах) // Там же. С. 67.

³³ Розанов В. В. Вынос кумиров // Там же. С. 414.

³⁴ Розанов В. В. Об адогматизме христианства // Там же. С. 480.

Оригеном и Климентами. <...> *Растительное христианство начало преобращаться в каменное; по-видимому, — более твердое, но — не живое*³⁵.

Оборотной стороной формализации и догматизации христианства стало появление многочисленных ересей, в которых можно увидеть протест против умерщвления той жизни, которая жила и живет в самом евангельском духе, в тех «полевых лилиях», о которых говорит Христос. Из христианства ушло самое главное — *таинственная глубина*, связывающая человека с трансцендентным, с бесконечным, показывающая человеку его собственную бесконечность и абсолютность. Как утверждает Розанов, вместо того чтобы быть творческим, развивающимся и тем самым стимулирующим творческое развитие человека, христианство в церкви «придавило» человека идеей греха, оборвало его связи с небесным и абсолютным и тем самым стало силой, действующей *против* человека и культуры. Очевидно, что такое представление о роли христианской церкви в истории буквально совпадает с точкой зрения Ницше.

Однако Розанов верит, что истинное христианство продолжает жить наперекор церкви, и только его возвращение может способствовать возрождению европейской и русской цивилизации, преодолению того духовного и нравственного кризиса, который они переживают. Констатируя, что христианство «уходит» из Европы, Розанов одновременно уточняет, что уходит только ложное, формальное христианство церкви. Но пройдет какое-то время и оно возродится в свободной, духовной форме, ибо без Бога и без связи с бесконечным человек и человечество обречены на гибель («...в тишине, в благообразии вызреет, ну пусть через века — но вызреет слово, понятие, образ: “Бог”; вызреет и молитва к Нему, ну, пусть новая, необычная»³⁶).

Новое, духовное христианство уже не будет противостоять земной жизни человека, не будет отрицать бытие и жизнь, но будет помогать человеку в его движении к совершенству. Церковное христианство «примиряется» с земной жизнью людей, навешивая им на спину «мешок» с христианскими «добродетелями». Но, утверждает Розанов, это только затушевывает, а не решает вопрос о том, как любой человек становится подлинно религиозным, становится причастным подлинному христианскому духу. И он дает свое понимание этой проблемы: «Ибо ведь вопрос-то состоит в том, что же есть собственного и специального в моряке, а также в художнике, в поэте, в ученом и мыслителе, что связывалось бы... с религией?! Да *самое бытие* их, сочное и полное, без отрицания мотивов, страстей, капризов или гения, входит всей полнотою полнот в волю Отца небесного, о Котором и Сын сказал, что “без нея волоса не падает с головы человека”»³⁷.

И этот, быть может, самый главный — *метафизический* — подход к сущности христианства, особенно наглядно показывает, что Розанов прямо следует за Ницше. Он, точно так же как и Ницше, во всех своих трудах развивает *философию жизни*. И именно бесконечность («полнота полнот») *непосредственного бытия* человека, его *непосредственной жизни*, которая никогда не может быть «схвачена» наукой, философией или какой-то иной формой рациональности, постигается, открывается в религии, в подлинном религиозном опыте, который Ницше удивительно тонко и глубоко описал в своей интерпретации жизни и учения Иисуса Христа.

Сегодня, как и в начале XX в., в эпоху когда над этими проблемами размышлял Василий Розанов, нам никуда не уйти от констатации того печального парадокса,

³⁵ Там же.

³⁶ Розанов В. В. Вынос кумиров. С. 418.

³⁷ Розанов В. В. Аскоченский и архим. Феод. Бухарев // Там же. С. 252–253.

что именно «антихристианин» Ницше дал самое точное выражение всей полноты и универсальности христианского опыта жизни, давно утраченного европейской цивилизацией. В связи с этим парадоксом в заключение уместно вспомнить слова Вл. Соловьева, которые Розанов сделал эпиграфом ко второму тому своей книги «Около церковных стен»: «Всякий, действительно верующий, и тем самым свободный от этих излишеств тупоумия, малодушия и бессердечности — должен с искренним расположением смотреть на прямого, откровенного, словом — *честного* противника и отрицателя религиозных истин. Ведь это, по нынешним временам, — такая редкость, и мне трудно вам передать, с каким удовольствием я гляжу на явного врага христианства. Чуть не во всяком из них я готов видеть будущего апостола Павла, тогда как в иных ревнителях христианства поневоле мерещится Иуда предатель»³⁸.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. — Ростов-на-Дону, 2008. — С. 15–62.
2. Биbihин В. В. Каменный Розанов // Биbihин В. В. Другое начало. — СПб., 1998.
3. Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
5. Розанов В. В. Алексей Степанович Хомяков. К 50-летию со дня кончины его // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 456.
6. Розанов В. В. Аскоченский и архим. Феод. Бухарев // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.
7. Розанов В. В. Вынос кумиров // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.
8. Розанов В. В. Еще о гр. Л. Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу // Розанов В. В. О писательстве и писателях. — М., 1995.
9. Розанов В. В. Из-за чего сыр-бор загорелся? (О генерале Кирееве и его хлопотах) // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.
10. Розанов В. В. Константин Леонтьев и его «почитатели» // Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. — М., 1996.
11. Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Когда начальство ушло. — М., 1997.
12. Розанов В. В. Небесное и земное // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.
13. Розанов В. В. Новые вкусы в философии // Розанов В. В. Во дворе язычников. — М., 1999.
14. Розанов В. В. Об адогматизме христианства // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.
15. Розанов В. В. Религия как свет и радость // Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.

³⁸ Розанов В. В. Около церковных стен. С. 234.

А. В. Бабаева

ПРОБЛЕМА ПОЛА И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

На сегодняшний день в православном богословии, вероятнее всего, не следует говорить о наличии развернутого и последовательного учения о половой дуальности человеческой природы, скорее — о формировании дискуссионного поля, в котором поднимаются и достаточно осторожно исследуются отдельные аспекты темы пола. До последнего времени в теме пола тон задавала новозаветная линия, имеющая своим основанием послания апостола Павла. В момент озвучивания — 2000 лет назад — апостольская позиция, поддерживающая участие женщин в жизни христианской общины, и тем самым расширяющая спектр женского общественного служения (1 Кор. 11:5, 16:19; Рим. 16:1, 3, 7; Фил. 4:2–3), — в еврейских кругах представала в качестве новаторской. Но на современном этапе, в первую очередь в среде неопитов и тех, кто только пытается идентифицировать себя с православной традицией и культурой, возникает ощущение недостаточности и ограниченности павлинистической линии.

Актуализация дискуссий по теме пола среди богословов инициирована не только объективными социокультурными процессами, но и развитием православной антропологии в качестве самостоятельной дисциплины. Увеличивается объем духовного сотрудничества и участия женщин в делах церковной организации, а также число женщин, становящихся «дипломатами богословия» и других областей знания, — все это создает в церквях новую реальность и бросает вызов необходимости конструктивного осмысления вопросов пола. Но с другой стороны, полемика и публикации, которые сегодня возникают в церковной среде, имеют целью не столько разрешить собственно гендерные, социально-биологические противоречия, сколько расширить антропологические перспективы богословия — задать поле смыслов, помогающих реконструировать утраченную целостность бытия человека. В этой связи исследования подобного рода естественным образом, говоря философским языком, выводят на первый план онто-гносеологическую проблематику.

Обобщая материал дискуссий, можно сказать, что в центре обсуждений оказывается вопрос о фундаментальности двойственности человеческой природы, проявляющейся в инаковости мужского и женского полов. Исходными текстами при анализе выступают книги Бытия, где говорится о сотворении человека. В первую очередь

глава 1 стих 27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. (И сделал Бог человека, по образу Бога сделал его, мужчину и женщину, сделал их.) Глава 2 стих 22: καὶ ὠκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ εἰς γυναιῖκα καὶ ἦγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ. (И воздвиг Господь Бог ребро, которое взял из Адама, в женщину и привел ее к Адаму.) Стих 23: καὶ ἔπεν Ἀδάμ τοῦτο νῦν ὅστούν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη. (Это теперь кость от костей моих и плоть от плоти моей, эта будет названа жена, потому что от мужа ее взята эта.) Стоит обратить внимание, что в первом случае слова ἄρσεν καὶ θῆλυ означают «мужчину и женщину» соответственно, в главе 2:22 понятие женщина передается словом γυναιῖκα; а в 2:23 употребляется слово γυνή, то есть «жена», а слово τοῦ ἀνδρὸς выступает в значении «от мужа». Перед нами разворачивание темы половой дифференциации: в Быт 1:27 подразумевается половое различие, а в Быт 2:22, 23 появляется различие гендерное.

Из анализа данных отрывков следуют определенные выводы, которые можно обозначить двумя тезисами. Первое положение касается двойственности существа человека как такового: «ничтожный по своей тварности, человек несет в себе нечто, присущее не твари, но Творцу всякой твари — образ Божий»¹. Двойственность человека проявляется, в частности, и посредством половой дуальности. Но этот аспект непринципиален, гораздо важнее, полагает христианская мысль, бытийный статус человека вне полового различия: человек имеет тварную природу, и в том соотносим с другими элементами творения, но он и носитель трансцендентного образа Божия, наделяющего даром призвания стать богом по благодати. На сегодняшний день данный тезис получил собственно антропологическое развитие в персоналистической линии православного богословия и не является серьезной дискуссионной проблемой. Несколько иная ситуация со вторым тезисом, полагающим половую дифференциацию при исходном единстве человеческой природы.

Официальная позиция Церкви в этом вопросе восходит к святоотеческой традиции, ключевой персоналией в анализе проблемы половой дуальности является Григорий Нисский. Данный автор все, что имеет отношение к проблеме пола, рассматривает как отличное «от известного о Боге»², т. е. разделение полов осуществляется вне прототипа: «О Христе Иисусе», в котором «несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 3:28). При этом факт половой дуальности соотносится с двойственностью человека, что проистекает из его срединного положения между «двумя крайностями, отстоящими друг от друга»: природой божественной, бесплотной и жизнью «бессловесной и скотской». В человеке присутствует смешение элементов: от божественного заимствуется разумное, что вне разделения на мужское и женское, а от бессловесного — телесная организация, предполагающая половую дифференциацию. Оба аспекта наличествуют во всем, что причастно человеческому существованию. Событие разделения свершается в свете предвидения отпадения от формы жизни аналогичной ангельской. В этой связи, чтобы количество душ людей не сократилось при утрате того способа,

¹ Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Православное учение о человеке / Митрополит Минский и Слуцкий Филарет // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Синодальная Богословская Комиссия. — М. — Клин: Издательство «Христианская жизнь», 2004. — С. 9.

² Григорий Нисский. Об устройении человека. Творения. В 8 ч. Ч. 1./ Григорий Нисский. — М.: Типография В. Готье, 1861. — С. 324.

которым ангелы размножаются до множества, устраивается в природе такой механизм воспроизведения, который был бы возможен после грехопадения: вместо ангельского благорождения создается в человечестве «скотский и бессловесный способ взаимного преемства»³. Таким образом, пол имеет функциональное назначение, заключающееся в продолжении человеческого рода в брачном союзе. К подобным выводам приходит при анализе наследия Г. Нисского архимандрит Киприан (Керн): «По-видимому, св. Григорий считал, что без греха не было бы и закона супружества». Однако, как указывает архимандрит Киприан, святитель развивает тему поддержания численности человеческих душ через категорию времени: определенному количеству людей, их жизни соответствует определенный период длительности — время, что связано с эмпирическим осуществлением Замысла⁴.

Исходя из этого, можно полагать, что пол приобретает актуальность только в личной реальности, а в состоянии до грехопадения носит характер промысла. В этом случае реальность половой дифференциации оказывается под вопросом, и закономерно напрашивается вывод о нейтрализации, преодолении пола в свете эсхатологической перспективы. Это не являлось бы проблемой, если бы не положение о сохранении после всеобщего воскресения телесной организации, которая и есть структурный уровень человеческого существа, где половые различия максимально проявлены. Ведь неслучайно св. Григорий оговаривает следующее: как только отпадет необходимость новых рождений, завершится время, а человек будет существовать в такой форме, которая исключает все, что отяжеляет, затемняет и препятствует развитию души. Итак, всеобщее воскресение — событие искоренения полового разделения или трансформации функций пола как свойства человеческого существа — проблема, которую православное богословие пока разрешить не в силах. Трансцендирование человека посредством «нетварного» элемента придает ему божественный статус и противопоставляет всей остальной природе, в результате чего пол предстает корреляцией человека с миром животных, как не соотносимое с образом Божиим. Однако каким образом трансформация ветхого человека в Нового Адама, доминантой которого окажется мудрость, разумное начало, повлияет на пол, — остается до конца неясным. Биологическое как рудиментарное будет нейтрализовано, но оно не тождественно полу как таковому, определяющему различие мужского и женского в миропонимании и мироощущении.

На современном этапе рецепция идеи корреляции пола у человека с миром природы прослеживается в творчестве Серафима Роуза, считающего, что Образ как основа идентичности не может быть отнесен к телесной структуре: «В Божией идее человека, можно сказать, — человека как гражданина Небесного Царствия — нет различия на мужа и жену; но Бог, заранее зная, что человек падет, устроил это различие, являющееся неотделимой частью его земного существования. Однако реальность половой жизни не появлялась (а может, не проявлялась, находилась в “свернутом”

³ Там же.

⁴ См.: Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996. К тем же выводам в анализе воззрений Г. Нисского приходит и Г. Флоровский. Однако, акцентируя внимание на функциональности пола, Флоровский вопрос об отнесенности пола исключительно к наличной реальности рассматривает осторожно, т. к. полагает, что «вряд ли св. Григорий признавал невещественность первозданного устройства человека, — это противоречило бы его основной мысли о срединном положении человека в мире...». — Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. — М., 2005. — С. 225.

виде) до грехопадения человека»⁵. С. Роуз в своих рассуждениях опирается, в частности, также на наследие Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина, которые, как и Гр. Нисский, соотносили пол с браком. Но святоотеческая традиция, акцентирующая функциональный аспект пола в наличной реальности, не исключает существование половой дуальности на других структурных уровнях бытия. Так, Иоанн Златоуст в «Беседах на книгу Бытия» (Беседа 14), анализируя положение: «И рече Господь Бог: не добро человеку быти одному», задается целью вскрыть субстанциональные моменты полового различия. Обращая внимание на грамматическое оформление фразы, сопровождающее творение жены Адама: «сотворим ему помощника по нему», И. Златоуст видит в употреблении формы множественного лица «сотворим» — как и при событии создания человека: «Сотворим по образу нашему и по подобию» — особое значение. Данная грамматическая форма свидетельствует, что создание в обоих случаях велось всем существом божественной Троицы, а не одной ее ипостасью.

Указанное обстоятельство, с позиции Златоуста, позволяет понять, что создаваемое существо равно по достоинству Адаму: подобная (разумная) часть позволяет организовать целостное, полнокровное бытие человека. Именно в этом плане Златоуст осмысляет понятие «одиначества» Адама — как неполноты, недостаточности единичного способа существования. В этой связи логичными видятся рассуждения о том, что вновь созданное существо имело преимущественно задачу служить утешением⁶. Кроме того, Златоуст обращает внимание, что рождению Евы предшествовало событие именованного человеком живых существ. Для православной традиции данное событие «плюс» временной зазор в возникновении Евы постулирует иерархические отношения бинарного «мужское» — «женское». Первая составляющая пары не только обладает правом именованного, т. е. владения знаниями, а женское в когнитивной линии оказывается опосредованной компонентой. Златоуст полагает, что в свете промысла о свободном выборе человека, событие именованного позволяет вменить мужскому способу существования человеческой природы принцип ответственности. Ведущие позиции в паре определяются к тому же и фактом приведения Евы к Адаму. Таким образом, женское начало предстает как несамодостаточное: творение женщины вторично, функция ее существования — бытие для мужа, т. е. онтологический статус женского опосредуется: в муже, через мужа.

Здесь четко обозначаются два принципиальных вопроса. Первый: как человек, сотворенный по образу и подобию триединого существа, изначально функционирует как всецелое существо, вся совокупность полноты естества, но не как часть целого? При этом действенным аргументом в защиту целостности оказывается тезис о том, что в божественном естестве нет различия на мужское и женское. Дуальность полов — отличительное свойство «бессловесного устройства» — на человеческую природу была перенесена в качестве функционального свойства: способа размножения. Эта ветхозаветная традиция, артикулирующая аналогию с «бессловесными» радикально понижает статус человека в универсуме. Вопрос второй: как совершенное, целостное существо, поддерживающее до грехопадения постоянный контакт с божественным, могло ощущать одиночество и недостаточность? Если, согласно христианскому пониманию, человек

⁵ Иеромонах Серафим (Роуз). Православное понимание книги Бытия / Иеромонах Серафим (Роуз). — М.: Российское отделение Валаамского общества Америки, 1998. — С. 26.

⁶ Иоанн Златоуст. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 4. Беседы на книгу Бытия / Иоанн Златоуст. — Барнаул: Издательство Прп. Максима Исповедника, 2004. — С. 260–261.

все-таки осознавал не покинутость (в смысле: оставленность божеством), а именно неполноту, ущербность и одиночество, в этом случае при рассмотрении проблемы пола центральным должен быть экзистенциальный, а не биосоциальный аспект.

В «шестоднев» о женщине говорится дважды — в первой и второй главах Бытия, и, казалось бы, это ставит православную экзегетику в затруднение: не является ли это результатом смешения первоначально разных текстов? Но библиистика разрешает затруднение следующим образом: нельзя отождествлять «закер» и «некба» (Быт. 1:27) с «иш» и «иша» (Быт. 2:23–23), ибо первое означает лишь мужскую и женскую природу, второе — мужа и жену как личности⁷, т. е. как конкретных, единичных представителей человеческого рода с присущими им гендерными отличиями. Таким образом, в первой главе Бытия повествуется о существовании общей природы, а во второй излагается идея о разделении полов, причем эти уровни (общая природа и дуальность ее модусов) соотносятся как родовое и видовое в понятии человека. Активно данная проблема обсуждалась среди представителей парижской школы богословия, но их рассуждения часто давали крен в сторону андрогинности. Так, С. Троицкий пишет: «изначально человек создан как одно лицо (Адам), но с мужской и женской природой. Дарование бытия Еве представляется как взятие ее из Адама... женская природа уже была в Адаме, ибо взять можно только то, что уже есть»⁸.

Тексты Бытия указывают на наличие временного зазора между сотворением мужчины и женщины, т. е. событию проявления дуальности полов предшествует время существования и деятельности Адама до Евы. Каков при этом статус самого Адама: говорится ли здесь о персонализированном существе или имеется в виду целостность человеческой природы — в официальной линии Церкви на сегодняшний день так и остается до конца не проясненным. Это в свою очередь подводит к следующей проблеме: какие уровни структурной организации человека подвержены дуальности пола? Допустим, что для православия было бы очевидно трехуровневое деление структуры человеческого существа: дух (вечное, бессмертное, «дыхание Духа Святого», разум и воля — в полном смысле «образ»), душа (чувственно-эмоциональная сфера, живая связь, обеспечивающая функциональность логоса в наличном бытии посредством телесной структуры) и тело. Можно ли в этом случае предполагать, что существуют мужская и женская души, и каковы в таком случае их принципиальные отличия?

В православной традиции только Тертуллиан, не оказавший существенного влияния на богословие Восточной церкви, отстаивал положение о наличии у души половой характеристики: «Душа, посеянная в чреве вместе с плотью, сразу получает и пол»⁹. В целом святоотеческая мысль, напротив, рассматривает душу как духовную сущность

⁷ См.: Святой Инокентий Херсонский. Избранные сочинения / Инокентий Херсонский. — М.: Русская симфония, 2006. — С. 326.

⁸ Троицкий С. Христианская философия брака / С. Троицкий // В. Соловьев. Смысл любви. С. Троицкий. Христианская философия брака. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в Православии. — М.: Издательство Путь. Антология, 2001. — С. 326. Вполне вероятно, перед нами рецепция идей святого Инокентия Херсонского: «Ребро или кость здесь (Быт. 2:32) не есть нечто простое. Оно должно означать целую половину существа, отделившегося от Адама во время сна. Как это происходило, Моисей не говорит, и это тайна. Ясно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потом разделится на два вида — мужа и жену» // Св. Инокентий Херсонский. Избранные сочинения. — М., 2006. — С. 362.

⁹ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. — С. 105.

и, следовательно, полагает ее вне половой дифференциации, яркими свидетельствами являются высказывания Григория Чудотворца: «Душа называется именем женского рода, однако она чужда какого бы то ни было женского естества, будучи по своей сущности ни мужского, ни женского пола»; Кирилла Ерусалимского: «души мужчин и женщин подобны, различны только члены тела»; Феодорита Киррского, полагавшего, что между мужчиной и женщиной «различие только в сложении тела, а не в душе»¹⁰.

Вышесказанное фактически должно означать, перефразируя Климента Александрийского, следующее: и мужчины, и женщины способны достигнуть духовного совершенства в равной степени. Именно это положение и является ключевым в развитии темы пола в православном богословии на современном этапе. В принятом в 2008 г. на архиерейском соборе документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (Глава I.1) ключевые понятия базируются именно на утверждении единства человеческой природы, т. е. признается, что все люди вне зависимости от половой принадлежности в равной степени наделены дарами благодати и имеют одинаковое достоинство. Данный тезис исходит из двух положений: во-первых, из факта творения человечества (все люди восходят к единому источнику); во-вторых, из события воплощения Христа, который воспринял всю полноту человеческой природы, кроме греха. Подобные положения документально фиксировались и ранее: так, в итоговом документе, принятом по результатам межправославной богословской консультации «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о хиротонии женщин», проходившей в Греции в 1988 г. содержится: «В принципе Бог является Творцом и мужчин и женщин. И те и другие имеют свое начало в Боге. Это убеждение еще более усиливается признанием... что Христос пришел спасти одинаково и мужчин и женщин и восстановить общение тех и других с Богом»¹¹. Таким образом, мужское и женское начала признаются православными мыслителями в равной степени причастными Богу, призванными к святости и имеющими дар к обретению жизни ученичества.

Однако факт временного разрыва в творении, ведущий к проявлению мужского и женского модусов человеческой природы, продолжает оставаться в богословских построениях дискуссионным. То обстоятельство, что половой дуализм обозначился на определенном этапе человеческой истории как событие вычленения, обособления женского начала, которое ко всему прочему получает именование и наставление к жизни от «мужа», говорит о заданном различии образов существования человеческого рода. Но вопрос об онтологическом различии полов в современном православии развивается не столько как проблема инаковости на уровне духа/души, сколько, в первую очередь, в качестве проблемы определения форм служения.

Редукция обозначенной проблемы в современных текстах ведет к рассмотрению факта временного зазора. Объяснения, предлагаемые А. Лоргусом, таковы: половой дуализм проявляется согласно замыслу из необходимости обретения опыта любви с другим: «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18)...Адам не познал своего одиночества;

¹⁰ Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Творения. — М.: Паломник, 1996. — С. 102; Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. — М., 1991. — С. 52; Феодорит Киррский. О природе человека / Феодорит Кирский // Восточные Отцы и Учители Церкви V века. Антология. — М.: Издательство МФТИ, 2000. — С. 568.

¹¹ См.: Итоговый документ межправославной богословской консультации «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о хиротонии женщин». — Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/doc-ecum/72>.

окутанный и пронизанный Божией любовью, он воспринимает ее как нечто само собой разумеющееся и не ищет ее. Но Бог желает научить человека любви и даже жажде любви... Божественное «нехорошо» может означать не только «а хорошо бы и...», но «не должно», «не благочестиво», «не полезно»¹². Таким образом, не человек, а Бог, по мнению Лоргуса, полагает недостаточность автономного бытия человеческого субъекта.

Иная позиция обозначена в трудах покойного митрополита Сурожского Антония: половая дуальность является следствием определенного этапа самопознания Адама — существа, изначально сотворенного по образу божественной многосложности, суть единства природы которого больше, чем арифметическая единица: «...он (Адам) видит в себе неполноту, субъективную неполноту, потому что он не может знать себя как тот творческий хаос, из которого может появиться нечто большее. И потому что он ощущает неполноту, чувствует нужду в спутнике, который был бы равен ему, который был бы тождествен ему, но одновременно другой. Бог действует, отзываясь на это новое самосознание человека». Рассуждая в этом ключе, митрополит Антоний полагает событие рождения Евы не как результат сна, но экстаза. В состоянии сна человек, теряя связь с окружающим миром, перестает осознавать себя и «становится ниже уровнем», поэтому разделения на пол — это именно следствие экстаза, в котором произошел взлет, перерастание собственной единичности¹³ — и родилась двоица. В логике подобных рассуждений переосмысливается и понятие «ребра», которое богослов предлагает трактовать в значении «стороны», благодаря чему мужское и женское — аспекты, стороны, модусы единой человеческой природы, подлинная цельность и полнота которых достигается лишь в единении: «одна личность в двух лицах».

Следует отметить, что в означенной позиции очень сильны андрогинные интенции, чуждые официальной позиции Церкви по двум причинам: во-первых, в воззрениях митрополита Антония философская компонента затемняет наработки святоотеческой традиции, во-вторых, в свете излагаемых взглядов логичным предстает требование о пересмотре вопроса призвания женщины к служению, в частности, к церковному. Подобные идеи, кстати, усматривают и в выступлениях не менее популярного современного православного деятеля — митрополита Диоклийского (Константинопольский патриархат) Каллиста Уэра. Официальная позиция Русской церкви такова: не исключена возможность восстановления древнего чина диаконис при сохранении исключительно мужского характера «таинственного» священства. Таким образом, полагается, что половой дуализм не является частью Божественного образа в смысле андрогинности, но является неотъемлемой частью человеческой жизни, поэтому подразумевает определенную иерархию, в которой женщина рассматривается как помощница мужчины. В этой связи отечественные богословы, отрицающие женское священство, опираются на святоотеческое учение о сбалансированной в Церкви связи христологии с пневматологией¹⁴. Ранжирование мужского и женского раскрывается

¹² См.: Священник Андрей Лоргус. Православная антропология [электронный ресурс] / Священник Андрей Лоргус. — Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/lorgus_pravoslavnaya_antropologiya_01-all.shtml

¹³ См.: Антоний Сурожский, митрополит. Мужчину и женщину сотворил их // Альфа и Омега. — 2002. — № 2 (32). — С. 5–14.

¹⁴ См.: Постернак А., священник. Вопрос о женском священстве // Материалы V международной богословской конференции Русской православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах», Москва 13–16 ноября 2007 г. — Режим доступа: http://theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID=342; также см.: Итоговый документ межправославной богословской консультации

через типологию «Адама — Христа» и «Евы — Марии». Адам — это прообраз Христа, а Христос, как новый Адам, — образ ветхого Адама, представляющего человеческий род. Типология определяет и особое содержание служения женщин в деле осуществления объединения под главою Нового Адама и спасения человечества. Эта типологическая связь «цикличности от Марии к Еве» нужна была для разрешения уз Евы. Ева изображает падшее древнее человечество, а Богородица — обновление падшего человечества путем рождения во Христе человечества новой формации.

При существенных расхождениях обе позиции: и Лоргуса, выражающую официальную линию Церкви, и митрополита Антония — обнаруживают абсолютное согласие в том, что в современном мире взаимоотношения полов характеризуются как антагонистические и возможность восстановления гармонии может осуществиться только в таинстве любви. Любовь, помогая обретению реального опыта со-бытия, размыкает структуры сознания человеческого существа. Грехопадение (суть разъединение) — это возвеличивание партикулярной воли, замыкание внутренних структур личности на собственном эго, ведущее к дроблению и упадку универсума в целом. Любовь в противовес представляет собой эк-статирование, ведущее к восхождению, и мыслится в этой связи базисом реконструкции органической целостности бытия как такового; это и опыт с-мирения, научающий гармоничному бытию с миром, в мире. Реальность любви реализуется лишь между равными, поэтому ни мир природы, ни божественное в полном смысле удовлетворить волю любви человека неспособны. Мир природы в данном случае не подходит как абстракция, наполнение которой происходит опосредствованно, а любовь к Богу и божественная любовь — конечная цель возрастания человеческого духа — даны в идеальном состоянии, что предстает как бесконечное стремление и носит идеальный (в философском значении) характер. Живым, непосредственным смыслом любовь наполняется в опыте при наличии другого человека. Самополагание через другого (в частности, мужчину через женщину) несет в себе глубочайший смысл. Когда другой — это не просто зеркало, но грань, сторона, — в этом случае горизонтальный вектор, реализуемый в процессе служения миру, имеет шанс обрести точку пересечения с вектором вертикальным, ибо посредством любви и гармонии между людьми трансценденция актуализируется в наличном¹⁵.

Таким образом, экзистенциальный аспект рассмотрения проблемы дуальности полов положительно разрешает вопрос о реальности женского начала и развивает тему духовного равенства мужчины и женщины. Однако признание единства природы мужского и женского не исключает важность указания различий. Если говорить о единой духовной природе, то она, действительно, вне половой дуальности. Если же говорить о конкретном человеке, то различий пола избежать невозможно: «средний человек» (бесполой) — абстракция, применимая в научных процедурах. Пол не только биология, он определяет специфику мировосприятия, статусный портрет индивида, саму природу личности, ее психокультурный облик. В этой связи при рассмотрении отдельного человека вывести за скобки половую принадлежность невозможно: «личность вообще не может отбросить индивидуальность, пока не ипо-

«Место женщины в Православной Церкви и вопрос о хиротонии женщин». — Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/doc-ecum/72>.

¹⁵ Антоний Сурожский, митрополит. Таинство любви // И будут двое одна плоть. Сборник статей о христианском браке. — М., 2006. — С. 5–39; Сигов К. Таинство любви: герменевтика обещания и прощения // Дружба: её формы, испытания и дары. — Киев, 2008. — С. 135–148.

стасирует свою природу, и только в обоженном образе преображается индивидуум, но не исчезает лик»¹⁶.

Актуальным для православной антропологии здесь оказывается принцип, определяющий специфику личностного бытия по аналогии перехорезис, согласно которому в Троице общение происходит без потери ипостасных свойств. Бытие Лиц осуществляется благодаря перетеканию в даре сущностной любви, что образует принципиальный момент единосущия, а не просто подобиясущия. В свою очередь это составляет основу идентичности личности, когда ипостась не боится преодолеть границы себя в акте свободной жертвенной любви. Опыт размыкания личностных структур возможен двумя способами: вертикальным — в союзе человека и Бога, и горизонтальным — в человеческом союзе. В факте разделения полов отражена диалектика развития человека: обретение идентичности осуществляется посредством переживания раздробленности и ущербности. Процесс идентификации протекает по линии воипостатизирования, где реконструкция целостности осуществляется путем преодоления пороговых состояний: единства тела и души/духа конкретного человека — гармония и цельность социального организма — единение с божественной реальностью.

В православии всегда принципиальное внимание уделялось внутреннему, а внешнее, социальное трактовалось в качестве исторически преходящих форм жизнедеятельности, зависящих от уровня развития сознания. В этой связи и проблема дуальности полов, приобретая экзистенциальное звучание, вообще опосредовано касается темы социального полового неравенства. Иерархические моменты, выводящие женщину из ведения богослужения, налагающие запрет на изречения ею слова в церкви и т. п., восходят к гносеологическому аспекту. Быть человеком, согласно православной мысли, — значит быть в общении, трансцендироваться в процессе богопознания. Вот здесь, по всей видимости, и проявляется принципиальное различие мужского и женского начал. Сам иерархический принцип, получивший широкое отражение в богослужебных и социальных практиках, в этой связи указывает на ведомость, следование женского, внимающего, накапливающего, охраняющего элемента, за мужским, ведущим, направляющим началом. Указанный момент не основание дискриминации, как это часто понимается, а принцип упорядочивания элементов единой человеческой природы в процессе познания Единого.

Наиболее полно данный аспект раскрывается русским православием в рамках темы семьи и брака, исходные положения которых были кодифицированы в «Основах социальной концепции Русской православной Церкви» (Х1–2). Несмотря на то что в святоотеческой традиции сильна интенция безбрачия, Церковь декларирует «недопустимость негативного или высокомерного отношения к браку». Таинство брака понимается богословами как эмпирическое достижение единения различных образов существования человеческой природы; закономерными в этой связи оказываются образ союза Христа и Церкви и экспликация подобных отношений на супругов. Именно полнота единства супругов, единение их душ позволяет видеть в них домашнюю Церковь¹⁷. Богатый материал по данному вопросу был наработан в XX в. представителями

¹⁶ См.: Священник Андрей Лоргус. Православная антропология [электронный ресурс] / Священник Андрей Лоргус. — Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/lorgus_pravoslavnaya_antropologiya_01-all.shtml

¹⁷ См.: Мещеринов П., игумен. О таинствах // Церковь и современность. Вопросы и ответы. — Москва-Киев, 2008. — С. 257–268; Воробьев В., прот. Таинство брака: богословские аспекты // Мате-

Русской церкви за рубежом, наследие которых подвергается сейчас критическому осмыслению. Так, С. Троицкий связывал брак с троичным догматом: человек в браке достигает сверхиндивидуального бытия, поэтому в нем (браке) всегда присутствуют три лица: муж, жена и Бог¹⁸. О духовном единстве супругов в браке писал в своей работе «Брак в православии» И. Мейендорф, который полагал, что таинство брака сродни евхаристии, открывающей посвященным дорогу в Царство божие. Этим, по мнению И. Мейендорфа, объясняется факт отсутствия в древней Церкви особого обряда венчания. Являясь членами Церкви, муж и жена оказывались проводниками Духа и наполняли религиозным содержанием супружеские отношения¹⁹. Таким образом, православный брак рассматривался не только с этической и юридической сторон, но наполнялся метафизическим смыслом. Идеи И. Мейендорфа нашли непосредственное отражение в трудах профессора Свято-Сергиевского православного института Н. В. Лосского, который особое внимание обращает на то, что в союзе мужчины и женщины основой является Троица, абсолютное Единство в различии; поэтому в браке формируется такая общность, когда сложно провести демаркационную линию и двое становятся одним. По этой причине Н. В. Лосский утверждает открыто-закрытый принцип организации брачного союза. С одной стороны, открытость как основание вхождения брачной пары в Церковь, стирающую в итоге посредством любви искусственные человеческие границы; с другой — супружеские отношения сами по себе тайна двоих, закрытая для всех, кроме Бога²⁰. Обозначенные моменты принципиально отличают православную концепцию брака — названную П. Н. Евдокимовым идеалистической, от реалистической трактовки, утвердившейся в католичестве²¹. В западнохристианской концепции брака приоритет отдается рождению и воспитанию потомства, а супружеская жизнь достаточно четко регламентируется на уровне церковного законодательства, полагающего брак полностью завершенным смертью одного из супругов²².

Таким образом, в современном православии просматривается тенденция трактовать пол как разделяюще-соединяющую реальность: мужское и женское — два различных способа существования единого человечества. Половая инаковость, упорядочивая социальное бытие, является интенцией духовной работы по преображению и трансформации тела в аскезе, и эта линия до сих пор чрезвычайно актуальна в православии. Однако на сегодняшний день разрешение темы пола в аспекте бесстрастности уступает место мотивам жертвенной любви и христианского семейного служения. Современные богословы, проводя неопатристический синтез, пытаются

риалы V международной богословской конференции Русской православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах», Москва 13–16 ноября 2007 г. — Режим доступа: http://theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID=342.

¹⁸ См.: Троицкий С. Указ. Сочинения.

¹⁹ См.: Мейендорф И., протоирей. Брак в православии. — Клион, 2004.

²⁰ Лосский Н. Брак как евхаристическое таинство // Пути просвещения и свидетели правды. — Киев. 2004. — С. 155–167.

²¹ См.: Евдокимов П. Н. Таинство любви. Тайна супружества в свете православного предания. — М., 2008.

²² В этой связи небезынтересными оказываются рассуждения С. С. Аверенцева, предлагающего рассматривать семью по аналогии с монашеской общиной, заключившей союз с Богом, где принцип ответственности разворачивается в категориях «веры» и «верности». — См.: Аверинцев С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // София-Логос. Словарь. — Киев, 2001. — С. 352–365.

придать семейно-брачным отношениям трансцендентное звучание, где составляющие элементы отношений находятся в такой согласии, которое обеспечивает им не только открытость друг другу по онтологической горизонтали, но и божественному в вертикальном измерении бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // София-Логос. Словарь. — Киев, 2001. — С. 352–365.
2. Антоний Сурожский, митрополит. Мужчину и женщину сотворил их // Альфа и Омега. — 2002. — № 2 (32). — С. 5–14.
3. Воробьев В., прот. Таинство брака: богословские аспекты // Материалы V международной богословской конференции Русской православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах», Москва 13–16 ноября 2007 г. — Режим доступа: http://theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID=342.
4. Григорий Нисский. Об устройении человека. Творения. В 8 ч. Ч. 1/ Григорий Нисский. — М., 1861.
5. Евдокимов П. Н. Таинство любви. Тайна супружества в свете православного предания. — М., 2008.
6. Иеромонах Серафим (Роуз). Православное понимание книги Бытия / Иеромонах Серафим (Роуз). — М., 1998.
7. Иоанн Златоуст. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 4. Беседы на книгу Бытия / Иоанн Златоуст. — Барнаул, 2004.
8. Итоговый документ межправославной богословской консультации «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о хиротонии женщин». — Режим доступа: <http://www.orthohetero.ru/doc-ecum/72>.
9. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. — М., 1991.
10. Лосский Н. Брак как евхаристическое таинство // Пути просвещения и свидетели правды. — Киев, 2004. — С. 155–167.
11. Мейендорф И., прот. Брак в православии. — Клин, 2004.
12. Мещеринов П., игумен. О таинствах // Церковь и современность. Вопросы и ответы. — Москва-Киев, 2008. — С. 257–268.
13. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Православное учение о человеке // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Синодальная Богословская Комиссия. — М.-Клин, 2004.
14. Постернак А., свящ. Вопрос о женском священстве // Материалы V международной богословской конференции Русской православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах», Москва 13–16 ноября 2007 г. — Режим доступа: [http://theolcom.ru/ru/full\[:ext.php?TEXT_ID=342](http://theolcom.ru/ru/full[:ext.php?TEXT_ID=342).
15. Св. Иннокентий Херсонский. Избранные сочинения. — М., 2006.
16. Сигов К. Таинство любви: герменевтика обещания и прощения // Дружба: её формы, испытания и дары. — Киев, 2008. — С.135–148.
17. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. — СПб., 2004.
18. Феодорит Киррский. О природе человека // Восточные Отцы и Учители Церкви V века. Антология. — М., 2000.
19. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. — М., 2005.

А. К. Судаков

**«ОСОБЕННОСТЬ РОССИИ»:
ИВАН КИРЕЕВСКИЙ О РУССКОЙ ИДЕЕ И РУССКОЙ БЕДЕ**

В дискуссиях о переустройстве той или иной области быта (идет ли речь о политике или «только» о программе средней школы), всякий раз первым делом напрашиваются у нас два простых, несогласимых, но в простоте своей соблазнительных подхода: обустроить «как в Европе» или «как было (в исторической России)».

За первым стоит убеждение, что переустраиваемая жизнь ничем существенным не отличается от европейской и что поэтому фатум русского переустройства есть догоняющая модернизация по-европейски. При этом видят общую с Европой традицию, — правда, видят преимущественно в исторических формах жизни. Особенное же, национальная традиция, в силу которой многое нужное бы европейское не принимается в рост у нас, как не родное, видится враждебным и нежелательным.

Этой религии подражательного европеизма противостоит убеждение в самобытности национального пути и соответственно форм народной жизни в культурной отдельности русской жизни от европейской, так что, предоставленное самому себе, это убеждение вообще склоняется к тому, чтобы потерять из виду общее России с Европой культурное наследие. Поэтому и в практическом переустройстве жизни это убеждение стихийно стремится к реставрации исторически бывших форм народной жизни.

Так же точно, как стихийное отвлеченное подражательное западничество, предоставленное себе, рискует опроститься до религии последней парижской моды (и потому на практике перенять, как самое передовое, нечто культурно ординарное и даже национально особенное), так и стихийное самобытничество, предоставленное себе, легко опрощается до невменяемого культурного изоляционизма, теряющего чуткость к общей духовной традиции России и Европы: традиции христианской. Два эти стихийных подхода равно, хотя и по-разному, притворяются «не помнящими родства». И если бы они таковы и были в действительности, спор между ними не имел бы ни практической культурной полезности, ни разумных видов на третейское разрешение, и интерес его был бы сугубо академический. На наше счастье, однако, у обоих *есть* родство: это родство — двухвековая традиция русской мысли в области философии культуры. Поэтому всякий раз, когда вновь возбуждается такой спор, обращение к национальной традиции философии «объяснительно» для нас, сегодняшних.

При этом сторонники самобытной русской цивилизации все чаще с полным правом обращаются к наследию философов школы так называемого славянофильства, или «православно-славянского направления», родоначальниками которого называют обычно И. В. Киреевского и А. С. Хомякова.

Наше право «помнить родство» с мыслителями славянофильского кружка, видевшими смысл своей литературной работы в том, чтобы приближать становление в России культурного национального самосознания, есть наше немалое преимущество: не сверяясь с их подходами, мы рискуем и философски, и культурно предаться «изобретению велосипеда»...

Именно читатель признающий в славянофильском воззрении предметную правду о русской культуре обращается к наследию литераторов-славянофилов не только за полемическими аргументами, не только для опровержения *чужого* взгляда, но за началами живого мирозерцания, то есть для лучшего разумного понимания *своего* (национальной особенности). И, значит, мы обращаемся к наследию славянофилов не ради увековечения (безнадежного по определению) спора отвлеченно-непросвещенного самобытничества и дикого подражательства, но для лучшего предметного понимания смысла и стремления русской культурной жизни.

Причину и исток исторической обособленности русской жизни славянофилы согласно усматривали в своеобразии ее духовного «образовательного начала»: православного христианства. Но если так, то русская цивилизация не может быть совершенно чужой для христианской Европы, и может представляться разве что как «другая Европа», одушевляемая православием. Постольку в славянофильском кружке уже зарождалась идея некоторого возможного «православного европеизма» как культурно-исторического вектора русской жизни. Неудивительно, впрочем, что эта мысль стала для славянофилов и камнем преткновения. Но, ценя философские прозрения славянофилов, нам важно понять и смысл назревших в их кругу разноречий о национальной особенности русской жизни, о путях ее движения, разложении и возможном возрождении.

Иван Васильевич Киреевский признается обыкновенно одним из родоначальников философии славянофильства. Именно в недрах славянофильства (А. С. Хомяков, братья И. В. и П. В. Киреевские, братья К. С. и И. С. Аксаковы и некоторые другие) сложились основы для того, что философия «серебряного века» стала называть «русской идеей». У И. В. Киреевского, как родоначальника всей этой темы, закономерно предполагать некоторую свою особую формулу «русской идеи».

Примечательно, однако, что именно то произведение И. В. Киреевского, в котором наиболее внятно высказался в подцензурной печати взгляд И. В. на особенность русского православного народа в его истории и на возможную будущую судьбу России и Европы, — статья «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», — у его собратьев по кружку энтузиазма не встретило.

После выхода «Московского сборника» с этой статьей И. С. Аксаков писал И. С. Тургеневу 29 мая 1852 г.: «Если Вы прочли “Сборник”, то Вас, может быть, смутила статья Киреевского. Знайте, что ни Константин, ни я, ни Хомяков не подписались бы под этой статьей»¹. Аксаков сам собирался выступить с возражениями на статью своего

¹ Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу. — Москва, 1894. — С. 26. (цитируем по комментарию Ю. В. Манна к статье И. В. Киреевского (Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 453)).

предполагаемого соратника по кружку; возражения высказывал и А. С. Хомяков, и они стали бы достоянием публики, если бы второй том «Сборника» увидел свет. Здесь можно вспомнить также, как за семь лет перед тем, накануне принятия редакторства в журнале «Москвитянин» (хотя редакторство это продлилось недолго, но И. В. успел все-таки высказать в литературном обозрении «Москвитянина» некоторые ключевые идеи — именно о русском и европейском просвещении), философ пишет А. С. Хомякову: «... не ошибаетесь ли вы и во мне? Может быть, вы считаете меня заклятым Славянофилом и потому предлагаете мне “Москвитянин”... То на это я должен сказать, что этот Славянофильский образ мыслей я разделяю только *отчасти*, а *другую часть* его считаю *дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского*»². Таким образом, имеются основания думать, что во всяком случае при жизни Киреевского ни философ «славян», ни философа «славяне» в полной мере за культурно-философских единомышленников не считали.

Впрочем, сам Киреевский признавал наличие внутри кружка «москвичей» существенных теоретических разногласий: о существе «славянизма», о начале народности, об отношении народности к государственности и пр., — и настаивал на «необходимости большей связи между нашими мнениями», твердил друзьям о «неясности, в которой убеждения наши находятся, не только относительно других, но даже и относительно нас самих», что, по его убеждению, служит симптомом «неразвитости нашего внутреннего сознания»³. Удивительно ли, что иные исследователи славянофильской философии затрудняются в определении того, что она вообще такое, и в крайнем варианте отказываются вообще говорить о философии славянофильства, а только о воззрениях отдельных членов кружка? Полезно, однако, задуматься над вопросом о том, что означает в цитированном письме нашего философа согласие «отчасти», и какая это «часть», и чем обусловлено разногласие в остальном, ради которого Аксаковы и Хомяков отказывали И. В. Киреевскому в согласии («не подписались бы»)?

Можно ли — и в каком смысле можно — быть «славянофилом отчасти» в понимании коренных начал русского мира и его отношения к культурному кругу Запада Европы? Каковы философские основания несогласия и «неподписания» «славян» под предложенным Киреевским истолкованием русской особенности в истории культуры, и — в свете христианского умозрения — кто прав в этом их философском разногласии? Означает ли, наконец, это разногласие Ивана Васильевича с «восточниками» культурно-философское согласие с «западниками», если же нет, то что оно означает?

В самом деле, А. И. Герцен, ясно понимавший, с одной стороны, что его соратников разделяет со славянофилами «церковная стена», хотя оценивал позднего И. В. Киреевского как «мистика и православного»⁴, но в то же время не мог понять в нем, «рядом с православием и славянизмом, стремления к какой-то гуманно-религиозной философии, в которую разрешалось его неверие к настоящему»⁵. Ясно, что, отделенный «церковной стеной» от братьев Киреевских, Герцен,

² Киреевский И. В. Письмо А. С. Хомякову. 2 мая 1844 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 399.

³ Киреевский И. В. [Московским друзьям]. Март–апрель 1847 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 404.

⁴ Герцен А. И. Былое и думы. Часть 4–5. — М.: Художественная литература, 1973. — С. 144.

⁵ Там же. С. 145.

при всем старании сохранить беспристрастие, судит об их убеждениях в свете своих с ними религиозных и философских разногласий. Но, с поправкой на эти разногласия, — что же представляла собою эта — заметная даже противникам — «гуманно-религиозная философия», т. е. религиозно-философская идея гуманности, у И. В. Киреевского, которая — это для нас в данном месте «Былого и дум» особенно примечательно — видится Герцену чем-то отличавшим И. В. Киреевского внутри его кружка «славян», отличавшим даже от родного брата Петра, с его (по Герцену) «угрюмым национализмом» и «оконченным отчуждением всего западного»?⁶ Одно дело, если это была только «консервативная утопия», ретроградная византистская мечта (как представляется это идейным наследникам и правнукам Герцена). Другое дело, если это был на самом деле набросок христианской философии культуры, сознательно отличный от ретроградской политической утопии «национализма крови», и именно собратий-«славян» определявший при известных условиях как поборников чего-то весьма мало отличного от подобной утопии. Вот на самом деле как широко и основательно приходится ставить вопросы при попытке осмысления отношения культурного идеала одного, будто бы общепризнанного, «славянофила» и идеалов его, будто бы, соратников. Это осмысление, этот индивидуальный подход в анализе «славянофильства», хотя не раз декларировался, у нас только начинает развиваться⁷. Не претендуя исчерпать эту тему в небольшой по размеру статье, я хотел бы все же показать, каким видится мне **ключ** к такому решению вопроса о «русской идее» у Киреевского и славянофилов, которое могло бы содействовать и научному исследованию философской мысли Ивана Васильевича, как и его братьев «москвичей», и выработке за пределами собственно историко-философской работы беспристрастно-объективного взгляда на существо и особенности русской православной цивилизации в ее прошлом и будущем. Говоря коротко, этот ключ я нахожу в коренных началах христианской метафизики цельности, как в них же вижу и существо его разногласия с друзьями-«славянами».

Свое понимание культурно-исторической особенности русской православно-христианской образованности, «различия просвещения в России и на Западе», И. В. Киреевский сформулировал для себя в «Ответе А. С. Хомякову» (1838/39): «У нас образовательное начало заключалось в нашей Церкви. Там вместе с христианством действовали на развитие просвещения еще плодоносные остатки древнего языческого мира. Самое христианство западное... приняло в себя зародыш того начала, которое составляло общий оттенок всего греко-языческого развития: начала рационализма»⁸. Русское общество выросло на основании единого корня православного просвещения, — в Западном обществе культурнообразовательным началом служили, помимо христианской веры и духовного воспитания, «классический мир древнего язычества»; поэтому в одном случае возможно было культурно-религиозное единомыслие, твердое единство основополагающих убеждений народных, находившихся «под прямым

⁶ Там же.

⁷ Обсуждение проблемы было начато в пронизательном докладе С. М. Сергеева на юбилейной конференции (Сергеев С. М. Был ли Иван Киреевский славянофилом? // Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XX вв. (К 200-летию со дня рождения). Сборник научных статей. — М., 2007. — С. 258–263), но, к сожалению, никем до сих пор в этом разрезе темы не было развито.

⁸ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 156–157.

влиянием чистого христианства, без примеси мира языческого»⁹ в другом же случае неизбежно было культурное двоемыслие и двоеверие веры и рационализма, как «образовательных начал», которое могло — но не обязательно должно было — привести в итоге к такому культурному целому, в котором разум господствует и над верой и служит единственным и «исключительным характером просвещения и быта европейского».

Крайне важно, однако, что русский философ не смешивает здесь рациональности (*ratio* как существенного элемента человеческой природы вообще, внешне-формальной разумности, как истока и строителя культурных форм: наук, искусств, нравов и политических институтов) и рационализма, как определения культурной ситуации без-раздельного господства этой формальной рациональности над сверхрациональными по сути своей элементами культурного строения. Критика и неприятие **рационализма** не переходит у него поэтому в критику и неприятие самой **рациональности**, в «анти-рационализм». Этого часто не замечают исследователи. Между тем, чтобы заметить это, достаточно обратить внимание на то, что и «классический мир древнего язычества» Киреевский характеризует как «торжество... чистого, голого разума... выше себя и вне себя ничего не признающего»¹⁰, то есть начало рационализма, — и «римская церковь в уклонении своем от восточной отличается... торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом»¹¹, «торжеством формального разума над верою и преданием». О «рациональности» же Киреевский говорит здесь, что «в *конечном* развитии своем она своею болезненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским»¹². Между тем ясно, что Киреевский сам обозначил здесь пределы своих претензий к рациональности как антропологическому началу, а потому также и образовательному началу культуры: сама по себе рациональность, сам по себе формальный разум культуры отличается лишь «неудовлетворительностью», то есть недостаточностью и неполнотой в качестве основоположения личной и общественной образованности, внешний и формальный разум человека не может быть источником полноценной, одухотворенной жизни личности и общности. Разум в своей отвлеченности не есть истина и жизнь, — или: истина и жизнь не являются сугубо и отвлеченно разумными: поэтому «есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящею жизнью»¹³.

И все же это только одна сторона дела. Другая его сторона заключается в том, что внешне-формальный разум, способный столь печальным образом восторжествовать в устройении человека и целого народа над сверхразумными обстоятельствами веры, совести и художества, — в своем качестве «образовательного начала» личности и культуры есть все же начало безусловно необходимое. Это может выясниться поначалу просто на житейски-обиходном уровне: через понимание «удобств жизни общественной и частной», рождаемых благодаря формально-разумному устройению этой жизни,

⁹ Там же. С. 156.

¹⁰ Там же. С. 154.

¹¹ Там же. С. 154–155.

¹² Там же. С. 155–156 (курсив И. В. Киреевского).

¹³ Там же. С. 155.

а значит, происходящих даже «от того же самого рационализма»¹⁴. Но то же самое можно, и более того: категорически необходимо, осмыслить также философски. Это осмысление приводит к пониманию того, что науки, искусства, нравы частные и общественные, государственные и граждански-общественные формы (установления), все имеют в основании своем именно этот формальный разум, разум отношений, внешнюю рациональность, и что неразвитость этих форм внешней рациональности, при всей правильности и одухотворенности внутреннего устройства жизни, может все же иметь неблагоприятные последствия для истории образованности частной и общественной.

Какие же следствия имеет это для основной культурно-философской идеи И. В. Киреевского об особенностях русской образованности? Россия, говорит нам Киреевский, находилась под прямым и единомысленным воздействием чистого христианства, без примеси языческого рационализма; поэтому «в ней хранилось первое условие развития правильного... устроительное начало знания... философия христианства»¹⁵, и к этому христианскому любомудрию мыслящему христианину не приходилось пробиваться через рационалистические напластования и «через препоны и рогатки цензуры». Но в России хранилось только образовательное начало внешних форм жизни и образованности, «общественного и частного быта», — сам этот общественный и частный быт на чисто-христианских началах в России «не развился вполне», а только «ясно обозначился»¹⁶. «Россия не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу»¹⁷. Просвещение старой России было «не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное»¹⁸, но в этом качестве распространявшееся также на низшие классы народа. Если таково было устроительное начало русского просвещения, проистекавшего из незамутненных ключей чисто-христианского воспитания личного и общественного духа, не обремененного рационалистическими искажениями уже в самом этом источнике, если, следовательно, в русских монастырях хранились «все условия будущего самобытного просвещения», — то открывалась **возможность** правильного и цельного, самобытного и христианского развития «устройства общественного», общественных и семейных нравов, наук и искусств в духе православной истины. Духовный посев христианского просвещения **должен был**, кажется, **принести плод** сторицей не в одной духовной и монастырской, но и в общественной, нравственной, ученой и художественной, даже просто в обиходной, бытовой среде.

В этом месте рассуждения «правильный» славянофил не сомневаясь переходит от **возможности** к **действительности**, утверждает, что так оно и было, что сладкий и лежкий плод православного воспитания во внешней образованности России действительно был получен, что плод этот есть русская православная цивилизация, посильное восстановление которой в былом совершенстве есть общее дело всех патриотически

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 162.

¹⁶ Там же. С. 156.

¹⁷ Там же. С. 161–162.

¹⁸ Там же. С. 162.

мыслящих потомков строителей этой цивилизации, — и тогда «воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических»...¹⁹

Если же мыслитель в этом месте, во-первых, настаивает на том, что Россия не блесла ни в искусстве, ни в науках, что наружно-рациональный быт общественный и частный на православном основании в русской жизни полного развития не получил, но только наметился, почему и драгоценен для современного русского человека по следам истинного православного устроения в жизни и быте старой Руси, — а во-вторых и в главных, отмечает, что «это раздолье русской жизни», это православное общественное воспитание уничтожилось, разрушилось, «не принеся плода»²⁰, поскольку «уступило насилию чужого элемента», что император Петр выступил в русской истории как «разрушитель русского и вводителем немецкого», и даже допускает возможность, что разрушение русского просвещения «началось прежде Петра», в самое время соединения русских княжеств под верховенством Московского великого князя (затем царя), но соединение это произошло так, что «при этом случае должно было торжествовать иностранное, а не русское начало», и Московское княжество, соединив Россию, задавило ее, причем не могло не задавить ее, — в современности же признает эту разрушившуюся исторически наружную форму старого русского общественно-нравственного, научно-художественного и государственно-политического быта не имеющей «решительно никакой важности», и желание воскресить ее в настоящем по историческим канонам полагает смешным, а больше того культурно вредным, — несомненно, этот мыслитель должен быть какой-то не вполне «правильный» славянофил...

Иван Васильевич Киреевский между тем все это утверждает и, как истинный философ, задается вопросом об условиях исторической, но прежде всего, культурно-духовной возможности такого развития событий. Как возможен опыт (истории), коль скоро он неопровержимо действителен? Где искать нам истоки совершившегося хода исторических событий? В поисках источника общественного, нравственного и затем государственного разложения Киреевский последовательно обращается к той же духовно-религиозной глубине, к тому же корню общественной образованности, из которого, как он признает, произросло все драгоценное и жизнеспособное в русской жизни: к единомыслию христианского убеждения, как образовательному началу культуры. Первоисток общественного разложения в христианском по основанию обществе есть раздор верующего духа, или ересь. Раздор в церкви, в духовном основании, упорствующее разномыслие в церковно-общественных вопросах с необходимостью распространилось на разномыслие в вопросах житейских и обиходных. «Явились партии, более или менее уклоняющиеся от истины»²¹. Причем произошло это не в какой-то иноземщине, не в среде пришлых еретиков, но в самом обществе православных, среди хранивших и передававших юношеству заветы «старины», отеческие правила христианской жизни. Сама «старина разорвана была разномыслием», и потому побеждена была партией реформаторов и «нововводителей». В обществе распалась «связь духовная, внутренняя», и в замену ей понадобилась «связь вещественная, формальная». Симптомы этого, по Киреевскому, крепостное право, местничество, и затем

¹⁹ Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. — М.: МФФ, Медиум, 1994. — Т. 1. — С. 470.

²⁰ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 162.

²¹ Там же. С. 163.

опричина. Церковные и богослужебные книги подвергаются сначала искажению «по заблуждению и невежеству», а затем исправлены «по частному разумению и произвольной критике». Поддержавшее это исправление правительство, хотя формально оставалось православным, оказалось «в разномыслии с большинством народа», чем была подготовлена возможность Петру I составить не только реформаторскую «партию в государстве», но и европеизированное, «переобразованное» (как позже скажет И. В.) «общество в обществе».

Киреевский формулирует здесь еще раз свою основную мысль: «самая особенность русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства». Но «форма этого быта упала вместе с ослаблением духа», теперь это «мертвая форма», в ней нет жизни и истины для русского образования, она не является более нормой и святыней сама по себе, не может считаться образцом для подражания и недостойна археологической реставрации: «Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно»²². Некоторые формы внешнего общественного устройства в православном духе сохранились в России, и есть у русских людей Православная Церковь, как хранительница живого и истинного образовательного начала, «живительного духа» православия, к которому Россия и должна некогда вернуться от рационалистического, переустроительного духа новой европейской образованности. Но для философа уже теперь ясно, причем ясно именно на уровне философского понимания дела, что возвращение к живому духу общественного и частного православного просвещения не есть (не должно быть) возвращение к исторически бывшим и ныне «мертвым» внешним формам общественности, государственности, искусства, любомудрия и наук старой России, насколько формы эти получили в ней законченное выражение. Но дело-то в том, что формы внешне-рационального жизнеустройства не развились в старой России до наружного блеска и совершенства, какие видим в жизни Запада Европы. Цельность и духовная правильность внутреннего образования человека и народа соседствовала здесь с неполнотой внешне-разумного сознания жизни, с некоторым «невежеством» относительно внешних форм культуры, с непоясненностью самого отношения внешних форм культуры к духовному просвещению верующего разума. Народное невежество, которое Киреевский впоследствии признает одной из существенных причин самого отпадения Западной Церкви от православия (хотя бы и мотивированного стремлением к единству Церкви в вере), — народное невежество было, по его убеждению, одной из стихий исторического возникновения роковой церковно-общественной ереси также и на Востоке. Конечно, только одной из стихий и причин: «невежество — только несчастье, и отторжение человечества от спасительной истины не могло совершиться без нравственной вины. Но в невежестве была возможность и основание для этой вины»²³.

Эта взаимосвязь в истории России, как и в истории Западной Европы, вполне прояснилась для И. В. Киреевского благодаря тому, что в своем литературном обозрении для «Москвитянина» (1845) он прямым текстом определил взаимное отношение двух образованностей в человеке и народе: «две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою

²² Там же.

²³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 332.

извещающей в нем истины; другая — формальное развитие разума и внешних познаний... Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту»²⁴. Только первая, внутренняя образованность имеет существенное значение для жизни, «ибо из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов», определяются «порядок их внутреннего и направление внешнего бытия»²⁵. На основе жизненного направления духовной образованности рациональная образованность внешней культуры «устраивает развитие наружной стороны жизни и внешних улучшений жизни», будучи сама по себе, т. е. как отвлеченное начало, в отдельности от влияний из духовно-религиозной глубины или из заморского далека, чем-то «средним между добром и злом», и оставаясь поэтому в человеке даже в эпохи распада и утраты им «внутренней основы своего бытия» и жизненного направления. Одна незадача: как отвлеченное начало, сама по себе и «в чистом виде», наружно-рациональная образованность не существует нигде и никогда в истории: сторонние влияния действуют всегда, и всегда существует нравственный риск уклонения от однажды взятого убеждения и жизненного направления, — потому что одна из стихий исторической жизни «есть свободная воля человека. Не хотеть ее видеть — значит хотеть себя обманывать и заменять внешней стройностью понятий действительное сознание живой истины»²⁶. Поэтому от свободной воли, от экзистенциального риска и от возможности уклонения и разрушения живой цельности культуры в духе православия человека и народ, и даже целый культурно-исторический круг не избавляет никакое сколь угодно субъективно искреннее исповедание православия как пути истины: это исповедание и в личной, и в народной жизни есть необходимо же не только достоинство, но и основа ответственности. И потому во «времена переломов, в эти эпохи упадка человека или народа, когда основное начало жизни раздвояется в уме его... — эта вторая образованность, разумно-внешняя, формальная, является единственною опорой неутвержденной мысли...»²⁷. Является — если получила развитие в культуре человека и народа. В противном же случае ее неразвитые формы становятся сами ферментом общественного и культурного раздвоения, а затем и разложения.

Именно с этими проблемами связана та формула культурно-исторического своеобразия старой России как православной общественности и государственности, которую дает И. В. Киреевский в статье своей в «Московском сборнике» (1852), и с упоминания о которой мы начали наш разговор. Здесь он говорит: «особенность России сравнительно с другими народами мира православного»²⁸... заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое православное учение получило в ней, —

²⁴ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 202.

²⁵ Там же. С. 203.

²⁶ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 335–336.

²⁷ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 203–204.

²⁸ Примечательное уточнение ИВК: речь идет об особенности сравнительно не с иноземцами и иноверцами, не с Западом Европы, — а с другими православными же народами: прежде всего, с византийцами-ромеями, православными греками. Это сравнительная особенность России в православном мире, а не абсолютная особенность России во всемирно-историческом измерении; этого обстоятельства не учли друзья-критики, «не подписавшиеся бы под этою статьею». ИВК вовсе не настолько идеализирует старую русскую образованность, или если и ценит ее высоко, то именно в сравнении с православной византийской и православной греческой образованностью.

во всем объеме ее общественного и частного быта»²⁹. Именно на это положение особенно запальчиво возражал Киреевскому А. С. Хомяков. Но чтобы понять, в какой степени эта его критика, тем более аргументированная фактически-историческими контрдоводами, была действительно философски справедлива и убедительна, нужно увидеть само это положение Киреевского в надлежащей философско-исторической взаимосвязи.

Культурно-историческая особенность России сравнительно с другими православными народами, говорит нам Киреевский, заключалась в исхождении общественного устройства из чистого (православного) и единомысленно исповедуемого христианства, — в том, что в России только в православии заключалось начало исторического воспитания нации, все же прочие культурные начала воспринимались, оценивались и усваивались лишь через призму православия, уже после жизненного, деятельного усвоения православия. Особенность России заключалась в чистоте единомысленного православия как единственного образовательного начала ее жизни и ее истории, — и полноте выражения православия в формах его общественного и частного быта (насколько эти формы имели случай развиться в истории России, — а полноту и совершенство их развития, как мы знаем, Киреевский вовсе не намерен переоценивать). «В этом состояла главная сила ее образованности», главный источник ее жизненной силы и ее жизнестроительной ценности для последующих времен русской жизни. Но «в этом же таилась и главная опасность для ее развития»³⁰. Старинная Русь была обществом христианским, но, по И. В. Киреевскому, и сила, и слабость, — и преимущество, и соблазн ее общественного, нравственного и учено-художественного устройства состояли именно в том самом, что она была и желала быть христианской общественностью. Формула Киреевского может показаться чем-то похожим на великосветский каламбур, афоризм, парадокс ради парадокса. И в самом деле, можно представить себе философию и культурно-политическую программу, которая признает с Киреевским истину и преимущество, выгоду и силу стремления к христианскому устройству общественного и частного быта, христианской политике, христианскому направлению наук и искусств, — но не идет с ним вместе далее и не признает связанной с этим самым стремлением и этим самым девизом опасности и ответственности. Для такой философии девиз христианской общественности и «русского воззрения» в науке и искусстве есть нечто по существу «единоспасающее», так что исповедующих этот идеал как истину уже будто бы никакое заблуждение и уклонение постигнуть не может, — так что, например, христианский монарх не может быть при всем искреннем православии — в каком-нибудь отношении — «еретиком», а православный цензор — врагом действительной свободы мысли и творчества. Соответственно и источником разрушений, раздвоений, исторического разложения в православной народной образованности представляется при таком понимании дела только влияние извне, только «происки врагов православия» извне России («масонский заговор», «католическая пропаганда» и т. п.)

Как же понимает И. В. Киреевский основную опасность православного идеала общественного и культурного строения старой России для ее общественного и культурного развития в истории? «Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом,

²⁹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 311.

³⁰ Там же.

что человеку легко было смешать их значительность»³¹. Формы внешней, формально-рациональной образованности, формы нравственно-семейной, общественной и государственной жизни, формы художественного творчества, более или менее полно (в действительной истории всегда несовершенно) выражающие свои православные коренные начала, однако воспринимаемые и духовной и общественной элитой, и простым народом именно в свете православных духовно-нравственных идеалов и через их посредство, могли быть приняты в мнении общества за единственно возможное выражение православных идеалов общественного и умственного устройства, так что человек и общество испытывали соблазн «наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом», и соответственно, охранение (и реставрацию) наружных форм исторической жизни приравнять к культурно-общественному деланию в духе православия. Это уклонение или, как говорит И. В. Киреевский, «неравновесие» выражается наиболее явно в том, что «уважение к форме... преобладает над уважением духа». Это неравновесие могло не относиться к содержанию догматики и богослужебной практике Церкви, оно могло касаться некоторого, как может казаться, более второстепенного вопроса: например, вопроса о взаимных пределах духовной и светской власти в государстве, о мирских имуществах Церкви или монастырей и пр., — и однако, в обществе, общественный быт которого во всех областях равно был крепок «согласием нравов с учением веры», существенно живой и цельный дух православного просвещения исправил бы это неравновесие, как скоро оно достигло бы сознания Русской Церкви и верховной власти. Точнее сказать, исправление состоялось бы при условии, что носители верховной светской и духовной власти пребывают в полноте Православия, — а, например, не просто в традиции «от отцов наших переданного».

Именно для пронизательного различения духа православного учения в массе исторической традиции национальной общественной и церковной жизни, для различения «старого» обряда и соборной традиции Предания оказывается необходимым живое и чуткое православное просвещение, исходившее из «молитвенных монастырей, сосредоточивавших в себе высшее знание» и предупреждавшее «взаимное прорастание образованности языческой и христианской»³². Учение Русской Православной Церкви и исходящее из православных скитов и обителей просвещение разума, нрава и чувства ограждало русского человека от этого взаимного прорастания язычества и христианства в уме, искусстве и жизни, от смешения внешней формы русского быта (в какой бы то ни было области быта) с духовно-религиозной истиной, которую эта форма жизни выражает, но всегда не более чем только *выражает*. Но это охранительное значение истинной веры Киреевский не желает абсолютизировать: «Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями»³³. Истина исповедуемого православия не может вполне охранить русский ум и русское чувство от культурно-общественных уклонений, особенно в случаях, когда к этим уклонениям побуждает, как думается, ревность о сохранении отеческого православия, о сохранении «всей, даже наружной и буквальной, целостности в коренной русской православной образованности»³⁴.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 309.

³³ Там же. С. 311.

³⁴ Там же. С. 312.

Духовное, умственное неравновесие в пользу уважения к форме и букве предания, сравнительно с уважением к духу и живой цельности православия, И. В. Киреевский усматривает в русском XVI в. в целом ряде симптомов: во-первых, это упорная приверженность народного православного сознания особенностям наружной церковной обрядности и наружно искаженным формам в богослужебных книгах, — при том что несходство с богослужебной практикой других поместных Церквей не было труда установить при постоянном сообщении Русской Церкви с Церквями православного Востока. Во-вторых, это церковный и культурно-общественный византизм («частные юридические постановления Византии... уважались наравне почти с постановлениями общецерковными», и хотели применять их к общественной и церковной жизни России, «как бы они имели всеобщую обязательность»). В-третьих, это ослабление строгости и упадок духовной жизни в монастырях, хотя обители сохраняют «наружное благолепие»: уважение к монастырям и монашеству утрачивает живую связь со значением монашества как духовно-просветительной элиты общества. В-четвертых, это местничество как запутанно-формальное взаимное отношение боярства и помещиков. Свою роль в этом направлении развития русской общественности сыграла, по И. В. Киреевскому, и Брестская уния, усилив стремление к наружно-формальному охранению традиционных порядков общественной, церковной, государственной жизни. Стремление к охранению отеческих преданий православия, «уважение к Преданию», было основой крепости старой России, — но это же самое стремление «перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа»³⁵. Охранение чистоты и полноты православного смысла русской жизни, будучи призыванием разумной свободы лица и народа, при содействии «общечеловеческой слабости» сделалось, нечувствительно, не приметно для самого человека и народа, источником уклонения от живой цельности православной жизни, корнем «односторонности в русской образованности», ограниченности исторического самосознания православного народа, «которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая через век после была причиною расколов». Эта же односторонность охранительного сознания в русской культуре произвела, по Киреевскому, другую, противоположную односторонность: «стремление к формам чужим и к чужому духу»³⁶, отвлеченный дух реформ в иноземном и, главное, неправославном направлении и забвение национальной, а главное, религиозной почвы всякого органического строительства жизни.

Самобытность русской православной образованности, по И. В. Киреевскому, заключалась в чистоте и полноте выражения православно-христианских начал во всем объеме быта России, — то есть не собственно в православии, как образовательном начале духа и общественных форм жизни, отдельно от самих этих форм, — но и не в общественных, нравственных и умственных формах жизни, отвлеченно от одушевляющего их христианского убеждения и смысла. Православное общество в старой России было не просто частным случаем и воплощением религиозной истины, но и не самоценной в своей отвлеченности от этой истины совокупностью (безжизненных сами по себе) форм образованности, — но живой и цельной личностью во Христе, и национальное своеобразие русской образованности заключалось, по Киреевскому, именно в том факте, что это была цельная личная образованность (человека и народа) во Христе и с Богом. Историческая и культурно-творческая драгоценность русской жизни

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

заклучалась и заклучается, по Киреевскому, не только в том, что это была христианская по основанию образованность, как и не в тех отдельно взятых формах жизни, которые создало на русской земле это образовательное начало, — а в том именно, что это была «чистая цельная жизнь» с Богом (что в этой жизни не было культурных идеалов кроме Христа и духовной элиты кроме иночества).

Драгоценен для потомков не сам по себе дух русской культуры, и не сами по себе внешние ее формы, но ее историческая *жизнь* как христианской собирательной *личности*, в двуединстве духа и плоти культурного строения. «Ибо существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение»³⁷. Это, в основании своем сверхразумное, двуединство материи и формы, плоти и духа живой личности, и нравственная свобода, как бесценный дар Божий человеку, обуславливают то, что в этом же живом личном единстве народной образованности во Христе заклучается, по Киреевскому, радикальная опасность для истории этой образованности: опасность уклонения в обрядоверие, цезарепапизм, византизм и иные (формально вполне «православные» и «национальные») воззрения в жизни, вере и творчестве культуры. Постольку определение «особенности России», данное И. В. Киреевским, в самом деле восходит в своем философски взвешенном двуединстве национальной силы и национально-исторического риска — к самым основаниям его философского мирозерцания, как разновидности христианского персонализма.

Русская особенность есть для философа Киреевского одновременно и основание исторической ответственности, и источник возможных культурно-общественных уклонений, потому что особенность эта вверена на охранение и развитие не простому благоразумному орудю высшей силы, но разумной и свободной личности; потому, что сама особенность эта есть не естественный историко-этнографический или психологический факт, но действительность цельной жизни разумно-свободной личности. Фактическое достояние, то, что мы «имеем», можно охранять и можно уберечь или не уберечь; но цельность бытия личности есть, по Киреевскому, ее существенное личное задание, забвение о котором, даже при сохранении исторических форм цельного быта, уклонит личность (человека или народ) от подлинной цельности. Сама идея цельности в философии Киреевского служит залогом этого живого понимания исторической жизни, потому что цельность бытия не отождествляется ни с христианской духовностью, ни с целокупностью исторических форм наружной образованности, но эти дух и форма личного бытия воспринимаются в живом (и существенно сверхразумном) двуединстве.

Тем временем именно в признании этого двуединства состоит отличие И. В. Киреевского от «ортодоксального» славянофильства, которое признает православную народность (с монархией или без нее) как национальную особенность, но не признает в этой национальной особенности источника ответственности и возможных уклонений, — потому что признает исповедника истины де-факто избавленным от свободной воли, необходимо исполняющим волю Божию, и постольку мессианским вершителем мировой судьбы; потому, что у исповедника истины признает **всю** целокупность существования истинным и правым, а у исповедника так называемой лжи **все** же ложным и неправым; в конечном же счете потому, что чрезмерно склоняется к **историцизму** философского понимания, привержено историческим формам быта

³⁷ Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений. — Калуга: Гриф, 2006. — Т. 1. — С. 191.

как вместилищам истинного духа, но готово отдать истинный дух за верность наружным плотски-душевым формам бытия.

Коль скоро же этот вопрос действительно восходит у Киреевского к самому основанию его философского мирозерцания, как христианского персонализма, — приходится признать, что воззрение его мнимых соратников по «славянофильскому» кружку, которые в **этом** вопросе не были с ним согласны и полемизировали с ним, растет в философском отношении из какого-то иного мирозерцания, на почве которого персоналистическая философия оказывается уже не столь возможной. Это иное мирозерцание метафизически отвергает личную самобытность, а потому и саму действительность народности и общественности понимает существенно иначе: главное, понимает ее не как живую цельность личного бытия, а как совокупность исторических форм бытия. Народ и общество в этой философской перспективе — не самобытная свободная личность, а только историческая субстанция. Частная личность существенно входит в народное (национальное) единство, которое, однако, уже не есть единство личной жизни, — следовательно, оно есть безразличное к личности субстанциальное единство. Такой взгляд хотя и не означает непосредственно пантеизма, однако существенно склоняет философа к пантеизму. Такое философское мирозерцание есть по существу уже практически готовая «метафизика всеединства», в том виде, как она возникнет впоследствии у Вл. С. Соловьева и его философских наследников. В этой «метафизике всеединства» мыслимо национальное достоинство, но трудно удержать понятие о национальной ответственности: субстанция не знает ни вины, ни ответственности.

Напротив, мирозерцание признающее действительно-личное бытие только за индивидами, догматически отрицающее личный, и постольку нравственно-ответственный, характер бытия народа, — как бы оно ни хотело предстать христианским персонализмом, — на деле не признает достоинства и ценности в исторической традиции, в целокупности народной жизни. Эта традиция, эта народная жизнь есть для него «только» субстанция, «только» почва, христианский же дух есть достояние индивидуальностей. Для этого догматического варианта философии личности, при всем пафосе личной самобытной «духовности», последняя остается без опоры и основы, и всякий разговор о культурной традиции, об общественности, о национальности, о «душе России» и т. п. остается, при **этом** основании мирозерцания, метафорическим прекраснословием, потому что эта народность лишена метафизической личности, а потому и исторической субъектности. Здесь не остается места ни для национального долга, ни для национальной ответственности, ни для разумения культурных уклонов национальной жизни, — от избытка догматически принятого «персонализма». Так обстояло дело в поздней философии Н. А. Бердяева.

Поэтому и «метафизика всеединства», с ее отвлеченным универсализмом, и «христианский» персонализм Бердяева, с его отвлеченным пафосом личной духовности, равно, хотя и разными путями, утрачивают путь к конкретной философии личности, и потому, в частности, искажают философский и исторический образ народной личности.

Философское значение И. В. Киреевского заключается для нас преимущественно именно в том, что он первым в светской русской мысли наметил идею конкретной христианской философии личности. Именно на основе общепersonалистического идеала цельности бытия он выдвигал, как философско-историческую гипотезу, **цельность христианской** личной и народной **образованности** как историческую особенность

России. Поэтому можно сказать, что **цельно-христианское просвещение жизни** было «русской идеей» Ивана Васильевича Киреевского. Однако нужно не забыть добавить: поскольку эта «русская идея» была у Киреевского одновременно философски и религиозно оправданным ключом мирозерцания, он ясно понимал также (в отличие от многих последующих литераторов), что эта идея доверена разумной свободе, а потому заключает в себе и национальное достояние народа и личности, и основу ответственности, которая, в условиях культурно-религиозного невежества нации и ее элиты превращается для нации в источник культурно-исторических уклонений. Национальная идея есть и благо, и риск для сознающего ее народа: в этом один из важнейших историософских уроков философии И. В. Киреевского. Эти уроки мы не сумеем «выучить» в новых условиях народной жизни, если не захотим видеть в Киреевском ничего, кроме «основоположника философии славянофильства», и не задумаемся над тем, почему же славянофилы его философии — не приняли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герцен А. И. Былое и думы. Часть 4–5. — М., 1973.
2. Киреевский И. В. [Московским друзьям]. Март–апрель 1847 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1998.
3. Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1998.
4. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1998.
5. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1998.
6. Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1998.
7. Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений. — Калуга, 2006. — Т. 1.
8. Киреевский И. В. Письмо А. С. Хомякову. 2 мая 1844 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1998.
9. Сергеев С. М. Был ли Иван Киреевский славянофилом? // Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XX вв. (К 200-летию со дня рождения). Сборник научных статей. — М., 2007.
10. Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. — М., 1994. — Т. 1.

А. В. Усачев

ВКЛАДЫ ФИЛОСОФИИ В ДИСКУРС О ТВОРЕНИИ

Библейский догмат с персоналистической точки зрения касается всех, независимо от науки или общества, в которых человек находит существенные предикаты своего бытия в процессе идентификации. Сам вопрос не стоял бы столь остро, если бы мир, в котором мы живем, пребывал в гармонии, а справедливость стояла бы на первом месте. Любая трещина в экзистенции возвращает нас к вопросу о смысле и значении не только нашего бытия, но и бытия универсума, бытия как мира в котором мы ставим вопросы и не видим ему в материальном модусе никакой альтернативы. По словам С. Франка, ответ на вопрос о творении и его сущности дает металогическую и транс-рациональную основу для бытия и мышления. Собственно говоря, вся наука, так или иначе, находится в состоянии полемики и тематического, а порой, воинствующего спора за то, чтобы дать ответы на поставленный вопрос. Это уже давно не дело веры, не дело праведности, т. к. сам статус проблемы дает и повод для сомнения. Сомнение, конечно, обратная сторона веры. Но оно же и основа рационального метода в системе наук и философии. *Dubito*, или принцип сомнения, Декарта пришло к *Cogito*, к новоевропейской установке «я мыслю», и, тем самым, генетическая связь между рациональностью и верой не только не прервалась, но и сплелась накрепко, проникнув во все парадигмы и теории.

Философию всегда интересовали парадоксы. Антиномии, дихотомии и диалектика, усмотрение противоречий в структуре сущего являются основой всестороннего схватывания сущности вещей. Один из ярких примеров — антитетика И. Канта. Показательно, что первая из четырех антиномия чистого разума касается творения мира и его возможных определений¹. И. Кант показал, что разуму, получившему в эпоху Просвещения релятивистскую инерцию, совершенно все равно, что доказывать, и это вернуло человечество к вопросу об онтологии, т. е. предметной стороне мира, и, следовательно, к вопросу о его начале. Одна из составных частей парадокса заключается

¹ Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве / Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве: И. Кант. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. — СПб., 1993. — С. 274.

в том, что ответить на вопрос о творении сколько-нибудь прозрачно невозможно, т. к. «начало» есть категория временная и, значит, вопрос о творении — это не в точном смысле вопрос о начале всего. Размышления о творении можно дифференцировать по двум основаниям. Первое исходит из того, что философия, религия и, следовательно, богословие имеют один источник истины, который определяет их цель и назначение. Другое основание видит в философии и богословии две различные традиции в толковании космогонических вопросов, призванные на конкурентной основе раскрыть как обстоятельства, так и сущность творения.

Первое направление сформировалось в результате инкорпорирования древней философии в вероучительную ткань христианства². Оно берет начало у Платона в понятии демиурга («Тимей», «Федон», «Горгий»), который ведет речь не о самом факте творения, но высказывает заинтересованность в продумывании красоты творения. Сотворенное, присутствующее, но хаотичное, не имеет никакого значения, даже если ему можно приписать предикат бытия. Только красота, космос, имеют значение в качестве важнейшего атрибута истинно сущего. Христианство, несмотря на принципиально новую постановку вопроса и уход от замысла философии все подчинить разуму³, видит бытие благим и нравственным, т. к. изначально Бог его творит из ничего (2 Мак. 7:28), но в любви и для блага сотворенного (Быт. 2). Бытие ложное, которое является лишь как подобие и обман, мелькание и пародирование Божьего мира, аналогичное хаосу в понимании Платона, возникает после творения, после того как денница Божий сам захотел править и пал (Лк. 10:18). Итак, аналогия с античностью видна в признании подлинного творения благим в смысле красоты или добра и любви. В обоих случаях вопрос о творении не тождествен с вопросом о начале мира. Скорее — это вопрос о Боге и человеке в их нерасторжимой связи, чуткость к которой была утрачена в эпоху секуляризации. Парадокс приводит нас к знаменательной теме, которая только в довольно слабой постановке вопроса апеллирует к немоци разума перед величием Божиим. В сильной позиции, разум философии, ее *Cogito* видит в следствиях очень много онтологических утверждений, которые были бы курьезом, если бы их не формулировали основатели западной цивилизации и науки, люди, заложившие основы современной техники и цивилизации в целом. Вряд ли мы имеем право их игнорировать, нарушая своего рода презумпцию целостного мировоззрения гениальных философов и ученых. «Вы спрашиваете также, что заставило Бога создать эти истины, — пишет Р. Декарт своему визави, — я же отвечаю, что он был в такой же степени волен сделать неистинным положением, гласящее, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, между собой равны, как и вообще не создавать мир»⁴. Чуть позже, в 1636 г., Картезий развивает мысль, высказанную ранее: «<...> Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого истекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них

² Ж. Делез, Ф. Гваттари. Что такое философия? — М.: Алетея, 1998.

³ Разница очень заметна, например, в отношении к безумию в древнем смысле слова. Платон называет безумным (*μωόλογος*) того, кто отрицает разум и его истинность. 13-й Псалом Давида дает другое толкование «Рече безумен в сердце своем несть Бог», т. е. безумен тот, кто отрицает веру и Бога. Вера и знание — это разные инстанции, порождающие свои специфические культуры.

⁴ Р. Декарт. Письмо к М. Мерсенну, Амстердам, 27 мая 1630 г. / Р. Декарт. Сочинения: В 2-х т. — М. Т. 1. — С. 590.

есть ясного и отчетливого»⁵. Французский мыслитель, таким образом, дает обоснование всем возможным истинам в тварном мире, выясненным различными путями. Онтология присутствия этих истин нуждается каждый раз в глубоком доказательстве не только состоятельности в рамках частного исследования, но и фундаментальной санкции бытия истины в целом. Декарт высказывает суждения, согласно которым всякая сотворенная сущность, если к ней верно применен метод, т. е. нет оснований предполагать ошибку, будет истинным, в том числе и потому, что в самом результате размышления присутствует воля Божья. Она есть последняя и решающая стадия обоснования и доказательства. Русский мыслитель С. Франк, метафизически проблематизируя вопрос о творении и его связи с началом мира, Божественным актом творения, отмечал: «Речь идет (в вопросе о “происхождении” и “основании” мира. — примечание мое, А. У.) <...> о смысле (здесь и далее курсив С. Франка. — А. У.) мирового бытия, т. е. об объяснении согласимости его бытия как “мира”, т. е. как целокупности фактического и безличного бытия, с реальностью “Божества”, — о связи и подлинном отношении между Богом и миром»⁶. Конечно одна из возможных и напрашивающихся форм подлинной связи, которая содержит в себе упования человека на полноту и осмысленность его жизни, — это истина, ставшая важнейшей темой Нового времени. Наука, вошедшая в европейский культурный обиход, не могла обойти богословскую и в целом религиозную сторону вопроса. В немецком Просвещении это утверждение Декарта получает комментарий другого видного ученого и философа Г. Лейбница, который видит в идеях француза не совсем уместное новаторство. «<...> Вечные истины, признаваемые до него (Декарта. — примечание мое, А. У.) объектом божественного разума, вдруг превратились в объекты божественной воли». Лейбницу не кажется оправданной смена статического фактора Божественного разума на динамическую инстанцию Божественной воли. В разуме есть компонент вечности, его истины логически не противоречивы и потому не могут быть стеснены историческими и другими условиями своего бытия. Воля — это нечто динамическое, незавершенное, содержащее в себе потенциальное изменение. Внести такое свойство в отношении с Божеством в область науки, где вера есть только начало движения в реальности исследования, но после человеческая настойчивость укреплена ничем иным, нежели свойствами понятия субстанции, для Лейбница значит поставить под сомнение вечность разумной истины. Творение, пришедшее в сознании философа в движение и всегда направленное на изменение и коррекцию, выводит философию из сонма наук пребывающих в одной религиозной онтологии и солидарно понимающих ее сущность. В самом деле, Декарт говорит о том, что все правила метода связаны интеллектуальной интуицией. Это обстоятельство, которое западная философская традиция, особенно немецкая, предпочитает обходить вниманием. Интуитивная составляющая познания отделена структурно от познаваемого предмета. Данная особенность видна по феноменологии, гештальтпсихологии и другим чертам развития западноевропейской мысли. Поэтому все интуитивное и волевое в познании творения для германской философии обстоятельства, за редким исключением, периферийные. Однако Г. Лейбниц и сам является ярким интерпретатором структуры творения. В 1716 г. увидела свет его работа «Монадология», где дается подробная системная характеристика того, как можно понимать мир качеств, одновременно единый, вышедший из рук Единого Творца, и многообразный.

⁵ Р. Декарт. Рассуждение о методе / Там же. С. 272.

⁶ С. Л. Франк. Непостижимое / С. Л. Франк. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 517.

Лейбницу удалось решить вопрос, дав разработку древней идеи монады, или, в его толковании, единичной субстанции. Философское содержание этой работы является общеизвестным. Особенности вклада этого текста в диалог о творении, например, в XX в. отражен в рассказе «Алеф» Х.-Л. Борхеса, где семантическое и космологическое единство мира открывается заурядному человеку, не обладающему общепризнанными достоинствами гения, т. е. особо чуткой личностной оптикой, уникальным «перцептивным синтаксисом» (М. Мерло-Понти). Идея универсальной связи сущего, генетически имеющей силу, и необъяснимого в метафизических стратегиях начала мира, доступна всем, т. к. монада есть универсальный духовный строительный материал, созданный Богом. Творец, по мнению Г. Лейбница, и разум создает единственно для того, чтобы человек через монады постигал Его в единстве сотворенного. То, что немецкий философ, богослов и математик выражал, разворачивая подробности роли разума в творении, в Законе Божьем находит отражение в библейской идее о творении как предмете любви и заботы Божией, в которой Творец ожидает такой же любви от твари. Смена христианской идеи любви, как онтологической основы творения, на разум, который способен конкретизировать данную сторону догмата о творении, также является приметой поворота Нового времени. В русской философии идея монады была плодотворно развита в философии Н. О. Лосского, где она получила расширенную трактовку в понятии «субстанциальный деятель». Качественное средоточие любого сущего и личностное начало в творении мыслитель закрепил в философской разработке христианской космологии⁷. Персоналистическая природа творения обрела в лице русского интуитивиста последовательного апологета.

В Новое время происходит переход к точке зрения о *творении как веществе*, на основании которого происходит размежевание философии, науки и богословия, может служить размышление С. Н. Булгакова о соотношении меона и укона (μεν ον, ουκ ον), нечто и ничто в вопросе о творении⁸. Вопрос звучит предельно ясно: Бог творит мир либо из нечего, либо из ничто, и было ли что-то до творения, просто не поддающееся осмыслению в силу своей качественной иноприродности наличному бытию и категориям познания? Русский религиозный философ наиболее четко выразил содержание полемики, возникшей при переходе от Средневековья к Новому времени, когда сознание поколений было захвачено деизмом, и Бог стал творцом вещества, а задача гармонизировать и преобразовывать мир легла на плечи человека, истолкованного в рамках антропоцентризма.

В. Н. Лосский считает, что катафатическое богословие, в тот момент, когда выдвинуло решение, взятое из античной мысли, о Боге как единой и простой сущности, т. е. как о Едином, возникла генеральная предпосылка для тесной связи с философией⁹. История взаимообщения философии и богословия в западной церкви очень насыщена, чего не было в церкви восточной. В самом деле, метафизика Единого, оснащенная опытом осмысления в Средние века, стала одной из самых распространенных и фундаментальных идей философии, отразившись в категориях субъекта и субстанции. Диалог науки философии и богословия стал очень результативным,

⁷ Н. О. Лосский. Обоснование интуитивизма. Мир как органическое целое / Н. О. Лосский. Избранное. — М.: Правда, 1991.

⁸ С. Н. Булгаков. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994.

⁹ В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский. Боговидение. — М.: АСТ, 2003.

что можно констатировать, опираясь на опыт мышления постклассической эпохи. Данный факт отражают многочисленные тексты, носящие синкретический характер в научном смысле, и примирительный характер между верой и знанием в духовном ракурсе. Г. Кюнг пишет о методе современного исследования следующее: он есть «<...> модель дополнительности, модель критически-конструктивного взаимодействия естествознания и религии, в которой за каждой из сторон сохраняются собственные их сферы, избегаются всякого рода нелегитимные переходы границ и отвергается всякая абсолютизация и которой обе стороны, задавая друг другу вопросы и взаимно обогащая друг друга, стремясь лучше понять реальность как целое во всех ее изменениях»¹⁰. Книги Т. Де Шардена, П. Тиллиха, Э. Трёльча, Г. Кюнга, Р. Бульманна, К. Барта со стороны богословского корпуса наук, и произведения В. С. Соловьева, С. Л. Франка, В. Н. Лосского, М. Бубера, Э. Жильсона, Г. Марселя, Ж. Маритена, Н. А. Бердяева со стороны философских наук, гармонично дополняют друг друга, разрабатывая вопрос о творении, как в статическом, так и динамическом смысле.

¹⁰ Г. Кюнг. Начала всех вещей. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005. — С. 63.

Архив русской мысли

Д. И. Чижевский (1894–1977)

ДОСТОЕВСКИЙ И ПРОСВЕЩЕНИЕ¹

Когда говорят о Достоевском и просвещении, разумеется, имеют в виду ту форму просвещения, которую оно приняло в России в шестидесятые годы XIX в., которую Достоевский знал и с которой боролся. Русское просвещение в то время носило название «нигилизма», и хотя оно было представлено родственными формами и в истории западноевропейской философской мысли, однако его русская разновидность явилась **крайним его проявлением**² (что вообще характерно для истории русской мысли).

В истории западноевропейской мысли эта форма просвещения имела место и ранее. Здесь речь идет о критической работе рациональных сил человеческого духа над социальной и политической действительностью, а также о попытках самостоятельно ответить на вопросы об индивидуальной и общественной жизни человека. Самая значимая форма просвещения в Древней Греции известна нам под названием софистики³. Критическая деятельность рациональных духовных сил развилась в философское течение, которое, в первую очередь, пыталось разрушить традицию. Здесь оно развернулось в серьезное философское течение вплоть до своего рода моды, и скоро приобрело ряд известных представителей, в числе которых могут быть названы такие значительные

¹ Доклад на симпозиуме, посвященном Достоевскому в St. Wolfgang, 24 августа 1974 г.

[Перевод с немецкого языка М. Кармановой сделан по изданию: Dostoevskij und die Aufklärung von Dmitrij Tschizhevskij. Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. Nr. 5. Tübingen, 1975. 30 s. Пользуемся возможностью поблагодарить Ирину Валявко за предоставленный текст статьи. Публикация А. В. Тоичкиной, Р. Ю. Данилевского. В квадратных скобках даются примечания публикаторов, без скобок — Д. И. Чижевского.]

² [Выделения жирным шрифтом принадлежат Д. И. Чижевскому.]

³ [Софисты — условное обозначение группы др.-греч. мыслителей сер. V–1-й пол. IV вв. до н. э. К старшим софистам (2-я пол. V в. до н. э.) причисляют Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, Антифонта, Крития. К следующему поколению — младшим софистам — относят Липофрона, Алкидаманта, Трасимаха. Общей чертой учений софистов был релятивизм, нашедший классическое выражение в положении Протагора «человек — мера всех вещей».]

мыслители как Протагор⁴, Горгий⁵ и Продик⁶. Возможно, наиболее характерным представителем софистов оказался Антифонт⁷, ставший хорошо известным только в последние десятилетия благодаря новым открытиям. Даже если он не является наиболее значимым для истории философии представителем софистики, то, однако, обладает типичными чертами просветителя. К ним относится известная прямолинейность мысли, и, прежде всего, убеждение во всеилии критического мышления и надежности полученных с его помощью результатов. Наряду с ним из трудов Платона нам известны другие представители софистики (например Калликл⁸ и Трасимах), для которых характерны те же черты. Типичной для них всех является также известная опрометчивость, с которой они атакуют традиции и формулируют собственные взгляды, вступающие в противоречие с тогдашними воззрениями на индивидуальный и общественный уклад жизни (софисты отвергают их как предрассудки). Картина мира и жизни у софистов существенно упрощена, и кажется, что она подкреплена надежными рациональными доказательствами. То, что до этого, как считали, основывалось на природе человека и мира (*physei*), теперь оказывается произвольным установлением (*thesei*), которое выражает интересы определенной группы людей.

Для софистики была типичной твердая уверенность в себе, отличающая деятельность рассудка, и это служило стимулом к разработке логической формы определений и понятий в целом (Сократ⁹ и Платон), а также теории логических доказательств (Аристотель и стоики¹⁰).

Критический рационализм и позже время от времени вновь возникал в философской мысли, особенно в новое время в некоторых течениях Ренессанса и Просвещения XVIII в. Эти течения возникли в Англии в XVII в. в связи с исследованием разнообразия укладов жизни первобытных и культурных народов, и остро проявились во Франции, по причине того, что невыносимыми стали устаревшие социальные

⁴ [Протагор из Абдеры (ок. 490 г. — ок. 420 г. до н. э.), — др.-греч. философ, виднейший софист старшего поколения. Провозглашал относительность любого знания, любых ценностей, законов и обычаев.]

⁵ [Горгий из Леонтин в Сицилии (ок. 480 г. — ок. 380 г. до н. э.) — др.-греч. философ, один из старших софистов.]

⁶ [Продик Кеосский — софист, младший современник Протагора; придал софистическим положениям этически-религиозный оттенок; занимался проблемами языка и заложил основы синологики, т. е. распознавания и различия родственных по смыслу слов.]

⁷ [Антифонт (V в. до н. э.) — др.-греч. философ-софист. Автор сочинений «Истина» и «Согласие». В курсе лекций «Антична філософія» (Мюнхен, 1947) Чижевский пишет о нем: «он учит про абсолютное равенство людей, и даже равенство людей и животных: человеческое общество должно быть построено на природных основаниях, по которым все люди свободны и равны» (Д. Чижевский. Антична філософія. — Кіровоград, 1994. — С. 26; пер. с укр. яз. — ред.).]

⁸ [Калликл — один из «младших» софистов.]

⁹ [Для Сократа (ок. 470 г. — 399 г. до н. э.) был неприемлем гносеологический и этический релятивизм софистов, с которыми, судя по диалогам Платона, он неоднократно вступал в споры.]

¹⁰ [Стоицизм — учение одной из наиболее влиятельных философских школ античности, основанной около 300 г. до н. э. Зеноном из Китиона. История стоицизма традиционно делится на три периода: ранняя стоя (III–II вв. до н. э. Зенон Китионский, Клеанф из Асса, Хрисипп Солский); средняя стоя (II–I вв. до н. э. Боэт, Панэций, Посидоний); поздняя стоя (I–II вв. н. э. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Учение стоиков делится на логику, физику и этику: структурная взаимосвязь трех частей служит доктринальным выражением всеобщей «логичности» бытия, или единства законов мирового разума — Логоса — в сферах познания, мироустроения и морального целеполагания.]

и политические отношения. Самыми значимыми представителями французского Просвещения являются Вольтер и энциклопедисты (в том числе Руссо), которые внесли большой вклад в перестройку мировоззрения и политической жизни в конце XVIII столетия¹¹. Французское Просвещение XVIII в. стало снова актуальным в «предмартовский период», то есть в сороковые годы XIX в., и оно сыграло свою роль в революции 1848 г. Отчасти оно оказало влияние и на русских интеллектуалов в сороковые и пятидесятые годы и внесло определенный вклад в развитие «левых» радикальных течений в среде русской интеллигенции. Критические течения в России были дополнительно усилены в высшей степени консервативной политикой Николая I.

После смерти императора из-за неудач его правительства в Крымской войне, невыносимого для интеллигенции сохранения крепостного права и настоятельной необходимости дальнейших реформ возникла резкая критика внутренней политики России. Это заметно в воспоминаниях о периоде правления Николая I. Не только Александр Герцен осуждал это прошедшее, но и члены славянофильских и консервативных семей (таких, например, как Аксаковы). Константин Аксаков в своих воспоминаниях о времени, проведенном в Московском университете в сороковые годы, говорит о том, что многие из его единомышленников были охвачены критическими настроениями. Критические настроения усиливались благодаря некоторым западным влияниям: знакомству с так называемым утопическим социализмом, отголосками революции 1848 г., кризисом идеалистической философии и, одновременно, возникновением примитивного материализма.

Когда Достоевский в 1860 году вернулся из Сибири, он попал в атмосферу умственного брожения. Некоторое время он сохранял связи с оппозиционно настроенной молодежью (сюда относится и его дружба с А. Сусловой). С основанием журнала «Время» он возобновил отношения с близкими друзьями, которых знал до сибирской ссылки (в том числе из круга Петрашевского), и приобрел, в числе прочих, двух сотрудников-философов — Аполлона Григорьева, старого шеллингианца, который к этому времени несколько отошел от философских занятий, и более деятельного начитанного гегельянца Н. Страхова. Образовавшаяся группа «почвенников» отнюдь не была консервативной. Она стояла в стороне от других журналов широко распространенных радикальных и антифилософских групп, которые в шестидесятые годы существовали среди различных направлений «просвещенства» и часто называли себя

¹¹ [Концентрированное выражение идеология Просвещения получила во Франции в период с 1715 по 1789 г., названный веком Просвещения. Принципиальная установка Просвещения — наделение разума высшим авторитетом и следующая из этого этическая ответственность самих просветителей. Философия французского Просвещения отличается своей радикальной социальной и антиклерикальной направленностью. Идеи эпохи были воплощены в художественных и публицистических произведениях известными писателями этого времени: Дидро, Вольтером, Руссо и др. Цвет фр. Просвещения объединило издание «Энциклопедии» (1751–1780), которую возглавили Дидро и Д'Аламбер. «Энциклопедия» служила задачам пропаганды науки, воспитания граждан, воспеания созидательного труда, объединения авторов в «партию» просветителей, пропаганды «полезной» эстетики.]

Вольтер (наст. имя Франсуа Мари Аруэ, 1694–1778) — французский философ, писатель, публицист, один из деятелей французского Просвещения XVIII ст.

Руссо Жан Жак (1712–1778) — крупнейший французский писатель и мыслитель эпохи Просвещения.]

нигилистами. Это слово Тургенев ввел в оборот в романе «Отцы и дети» или, как минимум, способствовал его распространению. Из журнала Достоевского мы узнаем, что слово это широко распространилось и без влияния Тургенева. Достоевский часто употребляет его в своих публицистических произведениях, например в журналах «Время» и «Эпоха», а позже, прежде всего, в черновиках своих художественных произведений. Для него понятие **«НИГИЛИЗМ»** является, фактически, обозначением **русского просвещения**.

Сначала мы планируем рассмотреть русское просвещение, «нигилизм», в его наиболее характерных чертах. Затем мы посмотрим, как Достоевский оценивал русское просвещение, как он наблюдал и анализировал его эволюцию.

Русское просвещение отличается от западных форм просвещения, прежде всего, отсутствием общих теоретических оснований. Английское, французское и немецкое просвещение строилось — может быть, не всегда с достаточной основательностью — на философских предпосылках предшествующих периодов, которые отчасти отвергались (как, например, теологические), отчасти, однако, развивались и разрабатывались (Френсис Бэкон, Декарт и Лейбниц¹²); русское просвещение, напротив, не имело таких предпосылок, которые можно было бы отвергать или отчасти принимать. Его предпосылкой была лишь российская общественная и политическая действительность, страдавшая от примитивнейших недостатков и «болезней»: непросвещенного и неограниченного абсолютизма, существования рабства, которое даже после официальной «отмены» понятия «раб» внутренне не изменилось и мешало нормальному развитию общества, «черной несправедливости» в области права и отсутствия свободной общественной жизни в полицейском государстве, где власть верхов могла быть смягчена только небрежностью или мздоимством чиновников. И в области духовной культуры не было облегчения, напротив: власти старались как можно больше ограничить число студентов университетов, не допускать создания новых периодических изданий, запрещали литературные произведения не из-за их содержания, а только потому, что «не содержат ничего противозаконного, они могли дать повод для размышлений» (к сожалению, сущность языка заключается именно в том, что он может дать «повод для размышлений»!) или вступали в противоречия с «вечными русскими добродетелями» — повиновением и долготерпением (которое уже в XVI в. дипломат Федор Карпов определял как разрушительные для нормальной государственной жизни). Вышеупомянутые суждения о русской действительности дословно исходили из круга консервативных славянофилов. И не удивительно, что философы, представляющие молодое поколение, были заняты критическим осуждением этой действительности. Поиск позитивных идеалов приводил многих людей к славянофильству. Другие приходили к иным течениям — примыкали к отрицательному «просвещению», которое принимало облик «нигилизма». Против этой разновидности просвещения в течение некоторого времени и должен был бороться Достоевский.

¹² [Бэкон Ф. (1561–1626) — англ. философ, родоначальник англ. материализма и методологии опытной науки.

Декарт Р. (1596–1650) — французский философ, физик и математик, представитель классического рационализма.

Лейбниц Г. В. (1646–1716) — немецкий философ-идеалист, математик, физик и изобретатель, юрист, историк, языковед.]

Критическое осмысление эпохи, завершившейся со смертью императора, привело к возникновению новых настроений и идеалов. Нельзя забывать, что поколение нигилистов не обрело теоретических оснований для **здорового** анализа прошлого: преподавание философии в университетах было запрещено из-за ее (т. е. мысли) недоказанной пользы и возможного вреда. Оценка общественных отношений без каких-либо границ, установленных нормальной **философской традицией**, была отдана на полный произвол «освобожденной мысли». Положительные ответы молодых консерваторов (таких как Константин Аксаков) кажутся не более привлекательными, чем ответы предшествующей эпохи. И свободная мысль приобретает тенденцию преодолевать все возможные границы или, еще лучше, не замечать их и, более того, считать себя непогрешимой и развивающейся блестяще и последовательно.

Так возникла первая характерная черта нигилизма — вера в абсолютную ценность и правильность собственных выводов, а также отношение к тем, кто думает иначе, как к находящимся во власти заблуждений, которые традиционно обозначаются словом «предрассудки» (радикальное обозначение «иллюзий», когда они понимаются не только как логические **ошибки**, но и как **злонамеренный** обман). Интересно, что и у деятелей застоя, которых было предостаточно в официальной России, можно заметить подобный **страх** перед мыслью. Так, император Николай I в ответ на предложение ввести изучение геометрии в городских школах соблаговолил собственноручно написать: «Только **без доказательств!**»¹³ (как сообщает Виктор Ген¹⁴). Понятно: когда учатся доказывать, учатся и опровергать!

Из этого следуют и другие черты русского нигилизма. Прежде всего, это возникновение **нового** «суеверия», вырастающее, вероятно, на почве примитивного мировоззрения, которому твердо верят. Тенденция (свойственная любой форме просвещения) отвергать иерархию «быть» и «долженствовать» снова приводит просвещение, а значит и нигилизм, к тому, чтобы толковать все **высшие** степени бытия и ценности как простой продукт примитивных форм (часто возникающий путем «суммирования») и отрицать их самостоятельность и независимую ценность. Таким образом, этика представляется результатом примитивного эгоизма, а знание — суммой примитивных опытов чувственного познания (отсюда и восприятие примитивного материализма не только от **исследователей** и ученых, но и таких дилетантов, как Людвиг Бюхнер¹⁵). Также и искусство, по их мнению, не что иное, как простое чувственное наслаждение,

¹³ [Часть цитат Чижевский приводит в своих русскоязычных работах. См., напр.: Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007. — С. 293.]

¹⁴ [Виктор Ген /Victor Hehn/ (1813–1890) — служил в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке. С 1850 до 1870 гг. собирал исторические материалы для подтверждения своей теории развития народов и государств на «природных началах» (Naturform), к которым он относил прежде всего национальное чувство, хотя и предполагал (следы просветительских идей), что со временем рамки национальностей будут сломаны. Ген всю жизнь писал «записки», составляя что-то вроде мемуаров, направленных в основном против России, русских властей и русских нравов, критикуя русскую культуру и проч. Наблюдения Гена не лишены интереса, но пронизаны неприязнью и предвзятостью. Записки Гена были опубликованы посмертно: Hehn V. De moribus Ruthenorum. Zur Charakteristik der russischen Volksseele. Tagebuchblätter aus den Jahren 1857/ Hrsg.von Theodor Schiemann. — Stuttgart, 1892. — 257 S. См. также биографию В. Гена: Schiemann Th. Viktor Hehn. Ein Lebensbild. Mit Porträt. — Stuttgart, 1894. — 348 S.]

¹⁵ [Бюхнер Людвиг (1824–1899) — нем. философ и врач, естествоиспытатель. Представитель вульгарного материализма.]

религия — не что иное, как продукт простых эмоций, таких как страх, чувство за-
висимости, сознание собственной неполноценности и т. п.

Поэтому происходит сдвиг в системе ценностей. Результат этой примитивной
русской идеи был поистине невероятным. Мнение, что у первобытных людей уже
могут быть обнаружены **все** якобы высшие ступени развития в чистой, незамутненной
форме¹⁶, встречается и у нигилистов, но иногда в извращенном виде: так, например,
у Варфоломея Зайцева, который рассматривал рабство негров как справедливый итог
их **низшей** культуры, поскольку каждый человек по природе своей является лишь
животным (так считал еще Антифонт, который одинаково высоко ценил человека
и петуха).

Является искусство только мнимой высшей ступенью чувственного наслаждения
или только иной формой удовлетворения примитивных потребностей — в любом
случае можно легко увидеть, что объекты элементарных потребностей, в сущности,
должны оцениваться выше, чем объекты искусства: пара сапог (если уж оценивать)
выше, чем произведения Шекспира, которые даже нужны не каждому, и настоящее
яблоко выше, «лучше», чем нарисованное, потому что только реальное яблоко можно
съесть, и это важно для каждого человека... В противовес иерархической картине
мира все имеет лишь **«один этаж»**, все, что считается более высоким, строится лишь
из примитивных элементов. Отсюда вывод: «скалить зубы перед мраморною ста-
туею — занятие очень глупое, бесплодное и неблагодарное»¹⁷, и тот, кто занимается
созданием произведений искусства, является никем иным, как дармоедом и обманщи-
ком. Деятельность музыканта, художника и актера это только «печальная привычка
к тунеядству и к сивухе»¹⁸ (так у Писарева).

Не лучше это оборачивается и для науки: «абстрактная», то есть **не общепонятная**
наука «бесчеловечна и опасна», и необходимо «удалить из науки все, что знают лишь
немногие». Научная деятельность для людей — это только отклонение в развитии мозга.
«Если здравомыслящие люди и обращают на философию свое внимание, это делается
единственно только для того, чтобы или посмеяться над нею, или кольнуть людей
за их упорную глупость и их удивительное легкоеверие»¹⁹. И конкретные результаты
научной деятельности могут оказаться обманом ради определенных (темных) целей.
Таким образом, нигилисты осуждали работы Пастера, который доказывал невозмож-
ность спонтанного возникновения жизни из мертвой материи, поскольку они якобы
были в интересах церкви (Писарев).

Само слово должно служить только полезным целям. В соответствии с этой точкой
зрения осуждается художественная литература. То, что разоблачается бессмысленность
романтической поэзии, еще понятно. Писарев пытался «ниспровергнуть» Пушкина,
Зайцев делал то же самое с Лермонтовым, чью строку «Зачем я не птица?»²⁰ он паро-

¹⁶ Идеализация «диких» у Руссо, но также и у Вольтера — см. его роман «Простодушный»,
который представляет собой историю «идеального» ирокеза.

¹⁷ [Писарев Д. И. Полное собрание сочинений в двенадцати томах. — М., 2003. — Т. 6. —
С. 258.]

¹⁸ [Писарев Д. И. Указ. соч. Т. 7. С. 183.]

¹⁹ [Чижевский Д. И. Гегель в России. С. 285. Источник цитаты в собрании сочинений Писарева
не обнаружен.]

²⁰ [Имеется в виду стихотворение М. Ю. Лермонтова «Желание» («Зачем я не птица, не ворон
степной», 29 июля 1831; впервые опубликовано: «Отечественные записки». — 1859. — Т. 127. —
№ 11. — Отд. 1. — С. 259–260).]

дирует: «Ах! Зачем я не бревно?» Тютчева не замечают, его «читают только с трудом». Лев Толстой пишет либо «мелодраматическую дребедень» («Анна Каренина»), либо подражает «речистому, но недалекому унтер-офицеру, который рассказывает о своих военных похождениях в глухой деревне» (так в «Войне и мире»). Достоевский вплоть до своей смерти так и не дождался положительной критической оценки... И «сатирику» Салтыкову-Щедрину, который сам был идеологически близок нигилизму, в 1864 г. нигилисты посоветовали оставить художественную литературу (**стихи** презирались уже давно, Щедрин был автором **прозы**) и посвятить себя популяризации естественных наук.

В духовной области происходило то же самое — просвещение могло принести миру только смерть (как сказал Гегель). Так, французское Просвещение XVIII в. на все свои вопросы и проблемы находило ответ в революции. Люди, которые думают иначе, чем просветители, могут получить только этот единственный ответ: иные мнения — это предрассудки, и поэтому они только и заслуживают того, чтобы быть уничтоженными — то есть они заслуживают смерти! Русское просвещение, нигилизм, требовало духовной, символической смерти: **не думать, не творить**. Некий анонимный нигилист писал: «В конце прошедшего (то есть XVIII. — Д. Ч.) и в начале нынешнего столетия было так сильно умственное движение, явилось столько новых идей и обновленных (!) теорий, что для практического применения, даже хоть наполовину, нужно, пожалуй, не один, а два века. <...> запас заготовленных идей велик, его хватит для популяризации на двести, триста, а может быть, и больше лет; <...> о чем же хлопоты, о каком новом еще говорят, когда из задуманного не сделано и десятой доли? Разрешать новые вопросы? **Да какие?**»²¹ Здесь мы слышим, как говорит оптимист, который не считает нужной никакую творческую философскую деятельность! Духовное движение должно прекратиться! Ответ на необходимость ставить и решать новые вопросы все тот же — нечего думать, т. е. провозглашается духовная смерть!

Критические наблюдения нигилистов как бы зиждутся на интересах народа, разумеется, «простого народа», то есть, в тогдашней России, крестьян. Этот высший, но никогда не высказываемый явно критерий, который иногда называли «пользой», делает все наблюдения «односторонними»; во **всех** политических и социальных вопросах за аргументацией всегда как бы скрыт интерес народа, причем этот интерес представлен так, как его видят образованные нигилисты, — как демократическое и социалистическое устройство общества.

Эта монистическая, «одноэтажная», всегда скрывающаяся на заднем плане мотивация особенно губительна, поскольку подавляет все другие мотивации и лишает самостоятельности другие интересы и возможные аргументы.

* * *

Итак, все другие «мнимые» ценности рассматриваются только как «иллюзии» или «предрассудки» и выводятся за пределы ценностных категорий — так происходит с искусством, религией, абсолютным («абстрактным») знанием.

²¹ [Источник цитаты не установлен. Чижевский использует ее (без ссылки) и в своей монографии «Гегель в России»: Чижевский Д. Гегель в России. С. 287.]

Опасность единообразного ценностного критерия состоит именно в том, что при этом **все** в мире сокращается до одного слоя «полезного», действительного, необходимого и ценного — а все остальное до однозначного предрассудка, мечтания. Мир просветителей можно упрекнуть в том, что именно **он** полон новыми и наихудшими «предрассудками» и иллюзиями. Мир, в котором великая поэзия (Шекспир) и произведения, идеи и открытия, созданные за всю историю культуры, оказываются лишь мечтательным прозябанием для «не совсем нормальных людей», является лишь «сумасшедшим домом», в котором сапоги стоят выше трона поэта... Мы не должны забывать, что и сегодня широкие круги находятся во власти людей, которые являются представителями этого просветительского мировоззрения, что они воспитываются в этом мировоззрении.

За «отрицание» высших ценностей и уровней бытия со временем приходится расплачиваться, поскольку высшие ценности с необходимостью всегда возвращаются и восстанавливаются в своих правах; а для просвещения это повод яростно оборонять свою точку зрения.

Достоевский боролся именно против **этой** формы просвещения, и его борьба заслуживает большего, чем ей уделялось, внимания. Он делал это в своих произведениях, некоторые замечания мы находим в черновиках к ним, многое прямо высказано в публицистических сочинениях, которые, к сожалению, до сих пор изданы только в некоторых малораспространенных изданиях, в виде «дополнительного тома»²². Многие содержатся в недавно вышедшем издании, в котором воспроизведены все сохранившиеся рукописи²³. К счастью, были переизданы и сочинения ревностного соратника Достоевского по обоим журналам («Время» и «Эпоха») Н. Н. Страхова, и в их числе те, которые посвящены непосредственно русскому просвещению (в описанном выше смысле)²⁴. К сожалению, оба журнала Достоевского не имели успеха, в то время как журналы просветителей широко распространялись²⁵. Поэтому голос Достоевского был голосом вопиющего в пустыне. Сейчас мы прислушиваемся к нему²⁶. Разнообразный материал мы находим в бесчисленных работах, посвященных творчеству Достоевского. Достоевский высказывал свои взгляды в отношении нигилистов в различных полемических сочинениях. Его журналы объединяли писателей, не принадлежавших к числу просветителей; однако Достоевский и его ближайшие соратники не были и славянофилами. Их самоопределение «почвенники» должно было означать, что они видят в русской жизни определенные здоровые основания. Точку зрения нигилистов в этот период представлял влиятельный писатель М. Е. Салтыков-Щедрин (1826–1889). О главных основаниях русской жизни он был другого мнения;

²² [Д. И. Чижевский имеет в виду издание Л. Гроссмана: Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, тт. I–XXIII. Изд. «Просвещение», СПб.-Пгр., 1911–1918. В XXIII томе этого издания («дополнительном») Гроссман опубликовал антипросветительские статьи Достоевского 60-х гг. Чижевский ссылается на это издание и в других своих работах.]

²³ [Речь идет об издании: Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1972–1990. К 1975 году уже вышли 11 томов этого издания.]

²⁴ Страхов. Из истории литературного нигилизма. Переиздание, 1972.

²⁵ Первый был по недоразумению запрещен цензурой, второй перестал выходить, так как не имел успеха у публики и имел мало подписчиков.

²⁶ В 1931 г. я опубликовал доклад, который по большей части содержал выдержки из произведений Достоевского (*Orient und Occident*, Heft 7, 1931). Только в 1956 г. вышла книга С. Борщевского «Щедрин и Достоевский. История их идейной борьбы» (М., 1956), которая отчасти включает тот же материал, что и мой доклад, но, разумеется, высказывается против мнения Достоевского.

он пишет о своих взглядах, уже нашедших выражение в прессе: «Я обратился к семье, собственности, государственности, и увидел, что всего этого больше не существует (!), что основополагающие принципы, служившие подавлению свободы, уже не являются основополагающими для тех, кто бросает им вызов. Таким образом, существует явное противоречие между всевозможными “почвенниками”, которые были отчасти уничтожены или ограничены западным влиянием посредством петровских реформ»²⁷.

Само собой разумеется, что Достоевский должен был вступить в дискуссию с этим противником. Особенно удобный случай представился Достоевскому в 1864 г., когда произошел конфликт между двумя журналами «нигилистов». Достоевский создал своего рода пародию на упреки, которые «Русское слово» (Писарев) высказало Щедрину. Достоевский, конечно, знал, кем был Щедрин и что он вовсе уже не был новичком в публицистике. Однако он считает выгодным для своей пародии, что «нигилисты» представили его в «Русском слове» как молодого человека. Он допускает, что полемисты обращаются к нему как к «молодому писателю»²⁸ («молодое перо»).

Статья Достоевского (в его журнале «Эпоха», 1864, V) называется «Господин Щедрин, или раскол в нигилистах». Достоевский употребляет слово «раскол», которым обозначается русский церковный раскол (схизма), вероятно, чтобы подчеркнуть, что «нигилисты», имеющие политические воззрения определенного рода, образовывали своего рода «секту», члены которой должны были признавать известные догмы. Об этих догмах и идет речь.

Нам еще не до конца ясно, обладал ли Щедрин с самого начала своей работы в «Современнике» последовательным «просвещенческим» мировоззрением, или он только постепенно приходил к этому через блестящий юмористический стиль своих сатирических произведений. Его стиль отличался гротескными образами и фразеологией. Такие гротескные образы часто, но не всегда, служат средством сатиры. Последовательный просвещенец и оппонент Щедрина Д. И. Писарев (1840–1868) был на 14 лет младше Салтыкова-Щедрина. Писарев не знал пределов силы своей мысли и опубликовал в 1864 г. в «Русском слове» программную статью, содержащую немало мыслей о литературном творчестве Щедрина и определенные предпосылки для дальнейших суждений. Достоевский пародирует это в своей статье, которую он написал как отрывок из романа и как компендиум взглядов на литературу нигилистов типа Писарева. Писарев характеризует Щедрина как чисто юмористического писателя, который пишет только для увеселения читателя («надрывает животики почтеннейшей публике»²⁹). Писарев приводит более или менее удачные примеры гротеска из образной системы и языка Щедрина. Писарев — не только противник безобидного гротеска, он противник беллетристики и особенно сочинения стихов: «я радуюсь этому увяданию нашей беллетристики и вижу в ней очень хорошие симптомы для будущей судьбы нашего умственного развития. Поэзия, в смысле стиходелания, стала клониться к упадку со времен Пушкина» — «теперь стиходеланье находится при последнем издыхании,

²⁷ [Цитата дается в переводе с немецкого языка; источник не обнаружен.]

²⁸ «Junger Schriftsteller» как перевел Александр Креслинг русское выражение «молодое перо» (буквально: «junge Feder»). [Речь идет об упомянутой публикации Д. И. Чижевского отрывков из полемической публицистики Ф. М. Достоевского на немецком языке в «Orient und Occident», 7, 1931. С. 1–10.]

²⁹ [Писарев Д. И. Цветы невинного юмора // Писарев Д. И. ПСС: В 12 т. — М., 2002. — Т. 5. — С. 343.]

и, конечно, этому следует радоваться»³⁰. Хорошо разработанные научные сочинения «гораздо лучше и полнее, чем рассказ, придуманный на эту тему»³¹. «Изучение химических сил и органической клеточки составляет <...> двигательную силу общественного прогресса»³². «Естествознание составляет в настоящее время самую животрепещущую потребность нашего общества»³³. Поэтому Щедрин должен посвятить себя популяризации естественных наук. Естественные науки вообще занимают особое место в мировоззрении нигилистов (на что справедливо указал и Тургенев в романе «Отцы и дети», а также и авторы многих «антинигилистических романов»). Щедрин «пусть читает, размышляет, переводит, компилирует, и тогда он будет действительно полезным писателем»³⁴. Писарев не думает о том, что представление научных проблем людьми, которые знают их только по чтению, едва ли безупречно, и не может по-настоящему взволновать и увлечь читателя...

Достоевский начинает свои возражения против литературной программы нигилистов (в данном случае на примере Писарева) в форме пародийного фрагмента романа: «Отрывок из романа Щедродарова». Щедродаров (то есть пародийный образ Щедрина) выступает в этой пародии как редактор журнала «Современник» и вынужден принимать условия, в которые его ставит один из членов редакции. Речь идет о диалоге между редактором и Щедриным-Щедродаровым, который начинается *ex abrupto*. Диалог оканчивается «бунтом» Щедродарова. После короткого введения (две страницы) идут еще 29 страниц отрывков (в издании издательства «Просвещение», 1917, с. 287–315); диалог прерывается (с. 308), поскольку Достоевский выражает сомнение в необходимости следующей главы.

Издатель этого произведения в издании «Просвещение», Л. Гроссман, характеризует эту пародию Достоевского как программу для его полемики в более поздних работах (например, в «Записках из подполья», «Бесах» и даже в «Великом инквизиторе»). Мы увидим, что не совсем верно утверждать, будто Достоевский в своих последующих сочинениях видит упадок нигилизма. Фрагмент романа был, возможно, несколько прямолинеен и примитивен, но больше никогда Достоевский не изображал нигилизм так последовательно и явно, как в речи редактора-нигилиста. Об этом позже. Сейчас мы переходим к изображению во «Фрагменте».

В форме «поучений», обращенных «молодому перу», высказываются определенные требования. В 1864 г. Достоевский воспринимал эти требования как программу русского просвещения. **«Пункт первый:** Молодое перо! Знайте, что вы пришли сюда — издавать звуки. Город “Пупов”³⁵ пора бросить. Все эти “трефандосы” — вздор. Вы, конечно, можете наполнять ими и теперь наш отдел беллетристики, но тем не менее вы должны стремиться к другому, высшему идеалу, а именно: популяризировать естественные науки, излагая их в виде повестей и рассказов. Это высшая цель для всякого художника и поэта. Но это со временем, а покамест только издавайте звуки. Заметьте,

³⁰ [Там же. С. 352.]

³¹ [Там же. С. 353.]

³² [Там же. С. 356.]

³³ [Там же. С. 358.]

³⁴ [Там же. С. 358.]

³⁵ “Пупов” — вместо “Глухова”, городка из произведений Щедрина, в образе которого Щедрин дает карикатуру России. Посредством упоминания “Пупова” в речи нигилиста Достоевский показывает, что сама радикальная политическая литературная карикатура нигилистов больше не интересует.

я не говорю вам: “лайте”, потому что это выражение нелитературное, а говорю: “издавайте звуки”. Надеюсь, вы понимаете, что оно значит?<...>» (20, 107)³⁶.

Этот первый пункт имеет значение только как комическая сцена «переквалификации» известного человека, занимающего высокое положение в списке имен нигилистических журналистов. Юмористический оттенок имеют и дальнейшие «поучения»: **«Пункт второй:** Молодое перо! Отселе вы должны усвоить себе нашу тактику и следовать ей безусловно. Вы должны почитать, прикрывать и защищать всех тех, которые заявляют себя прогрессистами. Даже если б они того и не стоили, даже если б они были из второго класса гимназии, даже если б они на деле просто безобразничали; но если только они заявили уже себя перед публикой хотя бы только четырьмя прогрессивными строчками или два года сряду пробавлялись какими-нибудь двумя, хоть такими, например, стишонками <...> И если б даже они из меры вон забезобразничались или заврались — все равно вы должны, если уж нельзя их хвалить, то просто молчать о них и отнюдь не издавать за них звуков» (20, 108).

Теперь **первым** пунктом теоретических взглядов нигилистов оказываются антиэстетические основания их мировоззрения, которых требуют от «молодого пера». **«Третий пункт.** Молодое перо! Вам предстоит участвовать в отделе критики; итак внушите себе за правило, что яблоко натуральное лучше яблока нарисованного, тем более что яблоко натуральное можно съесть, а яблоко нарисованное нельзя съесть. Следственно, искусство — вздор, роскошь и может служить только для забавы детей. Эта громадная в простоте своей “новая идея” должна заменить вам отселе все курсы эстетики и сразу поставить вас на надлежащую точку при оценке всех, так называемых, “художественных произведений”. Поняли? — Но Щедродаров до того подобрел от радости, а с другой стороны, до того начал трусить, что не посмел ничего сказать против даже того: что, во 1-х, яблоко натуральное и яблоко нарисованное, два совершенно разнородные предмета, которые никоим образом нельзя сравнивать; а во 2-х, что, положим, яблоко натуральное едят, но яблоко нарисованное для того именно и нарисовано, чтоб на него **смотреть**, а не есть. Что нельзя же в самом деле всего съесть, что ни есть на свете, и нельзя же ограничить полезность предметов и произведений одною съедобностью. Но Щедродаров смолчал по причинам вышеизложенным». (20, 108–109 и далее). И затем следует конкретное суждение о «предрассудках» в оценке великих поэтов (под которыми понимаются деятели любого вида искусства): **«Пункт четвертый:** Молодое перо! Отселе вы должны себе взять за правило, что сапоги во всяком случае лучше Пушкина, потому что без Пушкина очень можно обойтись, а без сапогов никак нельзя обойтись, а следственно, Пушкин — роскошь и вздор. Поняли? — Но Щедродаров опять смолчал. Он не решился даже справиться, как смотреть на Пушкина, например, хоть тем, у которых уже есть сапоги? — Равномерно вздор и Гомер, и Александр Дюма, и все прочие, потому что у Гомера была бездна предрассудков, есть привидения, и он верит в чудеса и богов, а следственно, может заразить этими предрассудками юношество; так что просвещенный Курочкин, уничтожающий предрассудки, с несравненно и во всяком случае выше непросвещенного Гомера» (там же: 20, 109).

³⁶ [Достоевский Ф. М. ПСС: В 30 т. — Л., 1972–1990. В скобках после цитаты из произведений Достоевского указывается том и страница по этому изданию.]

«Просвещенный Курочкин»³⁷ это третьесортный версификатор шестидесятих годов, который печатался в газетах радикалов как юморист, иногда как искусный переводчик произведений Беранже. В дальнейшем Достоевский упоминает, что нигилисты печатали в своих журналах и новых русских авторов (например драматурга А. Н. Островского), чтобы добиться благосклонности подписчиков. Наряду с этим среди немногих старых поэтов случайно упоминаются и авторитеты «немецкого просвещения», такие, как Людвиг Бюхнер, который в своем «Stoff und Kraft», объявляемом одним из главных философских (?) трудов просвещения, цитирует не только Шекспира³⁸, но и Ангелуса Силезиуса. Так, говорится: «Островского можно печатать единственно потому, что он обличил московских купцов; другого же достоинства в нем нет ни малейшего; разве то, что он **имя**, а потому и можно еще напечатать «Минина»³⁹, но единственно в подписные месяцы. — Вздор и роскошь даже сам Шекспир, потому что у этого даже ведьмы являются, а ведьмы — уже последняя степень ретроградства, и особенно вредны для русского юношества, которое и без Шекспира заражаются ведьмами еще от нянек. Но заметьте себе, молодое перо! О Шекспире можно и поговорить, а следственно, и не издавать звуков, единственное потому что (и черт знает зачем!) вздумалось похвалить его Бюхнеру, в «Stoff und Kraft», а так как надобно стоять за всех прогрессистов, а тем паче за Бюхнера, то Шекспира можно и пощадить, конечно, до времени. — Но все это так ничтожно, — прибавил оратор, — что я не делаю об этом особого пункта, а причисляю прямо к четвертому, то есть к пункту о сапогах и о Пушкине» (20, 109).

«Пункт пятый. Молодое перо! Вам укажут пять “умных книжек”, которые вы непременно должны прочесть, чтоб нам уподобиться. Этак через полгода вы непременно должны будете сдать экзамен в прочитанном, в присутствии всех членов редакции и главнейших сотрудников» (20, 109).

Указание на «нужные книги», как и наставление, адресованное уже известному и уважаемому писателю, могут показаться злой шуткой Достоевского. Но это не так! Приблизительно в конце XIX века, по собственному признанию, некий студент — сторонник просвещения — рекомендовал ученому, который был для него величиной в науке, профессором, чьи лекции он слушал и чьи взгляды ему не нравились, читать полупопулярные книги (в том числе Людвиг Бюхнера), поскольку он считал, что ученые читают только «ложные книги». Некоторые наставительные произведения предлагались для целей «переобучения» не только радикальными просветителями, но и некоторыми либералами.

В качестве шестого пункта звучит пародийное изложение взглядов нигилистов на общество: **«Пункт шестой.** Молодое перо! Вам надо проникнуться капитальнейшею мыслию нашего направления, а именно: для счастья всего человечества, равно как и отдельно для каждого человека прежде всего и важнее всего должно быть — брюхо, иначе — живот. Что вы смеетесь, милостивый государь? — Щедродаров тотчас же заявил и объявил, что он вовсе не смеялся. — Я вспомнил-с только про “пуп земли”, в который так бессмысленно верит народ, зараженный пагубными предрассудками-с, —

³⁷ [Поэт В. С. Курочкин (1831–1875) — редактор и издатель «Искры» (1859–1873).]

³⁸ [Büchner Louis. Kraft und Stoff. — Frankfurt a. Main, 1856. — S. 9 (Бюхнер Л. «Сила и материя»). Один из эпиграфов Л. Бюхнер взял из «Гамлета» (см.: 20, 327).]

³⁹ «Козьма Захарыч Минин-Сухорук», 1862, патриотическая пьеса Островского. Здесь, вероятно, названа как пример популярной пьесы.

пробормотал он в надежде рассмешить и таким образом переменить гнев на милость. Но опять не удалось.

— “Пуп земли”! Милостивый государь! — возвысил голос оратор, — и вы смеете ставить ваш бессмысленный “пуп земли” рядом с величайшей экономической идеей нашего времени, рядом с последним словом реальных и социальных наук? Знайте же, что **брюхо** — это все, а все прочее, почти без исключения, — роскошь и даже бесполезная роскошь! К чему политика, к чему национальности, к чему бессмысленные **почвы**, к чему искусства, к чему даже **наука**, — если не сыто брюхо? Набейте живот, и все остальное найдется само собою, а если и не найдется, так опять-таки все равно, потому что все остальное роскошь и бесполезность! Муравьи, ничтожные муравьи, соединясь для самосохранения, то есть для брюха, к стыду людей, умели изобрести **муравейник**, то есть самый высочайший идеал социального устройства» (20, 109–110).

Мы видим, что Достоевский здесь опровергает уже не только чисто материальные проблемы («живот»), но и коммунистические идеалы (объединенные в часто используемом им символе «муравейника»), и к ценностям, которые игнорируют нигилисты, причисляет «почву»! В дальнейшем он говорит об оценке значимых культурных ценностей как предрассудков, то есть об игнорировании высшей культурной сферы. Однако отвержение материальных интересов («живота») у Достоевского ни в коем случае не означает, что он, как мы знаем это из всего его творчества, игнорирует материальные нужды масс!

Поучение продолжается: «Напротив, — что сделали люди? Девять десятых людей на всем земном шаре постоянно ходят не сытые! Отчего это? Оттого, что люди глупы, не умеют разглядеть, в чем их настоящая выгода, бросаются за погремушками, за какими-то искусствами, за бесполезным, коснеют в предрассудках, живут сами по себе наобум, по своей воле, а не по умным книжкам и, таким образом, бедны, разьединены и не умеют ничего предпринять. Но достигните только того, чтоб все были сыты, то есть первого шага, и человечество схватит луну за рога, если уж так очень понадобится. Понимаете? — Щедродаров хотел было возразить, что, конечно, было бы очень полезно сначала обеспечить себе брюхо, а потом уж до всего дойти; но что с этакой идеей можно, пожалуй, тысячу лет простоять на одной точке желаний и гнева, не достигнув ни малейшего практического результата, а напротив, просмотрев жизнь и все перепортив. Хотел он тоже прибавить, что, может быть, это вовсе не так легко, как кажется, и, что, может быть, схватить луну за рога гораздо легче, чем предварительным и преднамеренным параличем всех остальных способностей человека достигнуть повсеместно сытого брюха; но Щедродаров был уже так утомлен и испуган <...>, что смиренно молчал, в надежде, что тот скоро кончит» (20, 110).

Поучение завершается указанием на бесполезность фактической публицистической деятельности. Намного проще и, следовательно, достаточно, направлять упреки против «враждебных» периодических изданий: «И потому, — продолжал оратор, — если на случай придется вам писать, например, политическую статью, положим хоть о славянском вопросе, то вы прямо напишете, без особых церемоний, что “День”⁴⁰ порет вздор. Что стоны славян и желание их освободиться от австрийцев и турок — тоже вздор. Что такие желания — роскошь и даже непозволительная; что славянам совершенно должно быть все равно: сами ль они по себе аль под австрийцами и под турками,

⁴⁰ Славянофильский журнал, издаваемый Иваном Аксаковым. Достоевский не разделял взглядов Аксакова.

потому именно, что прежде всего им надо думать о брюхе, а потом разве уже прогнать и турок; но не иначе как в виде роскоши. Понимаете?

Равномерно, если человек скажет вам: я хочу мыслить, я мучусь неразрешенными вековыми вопросами; я хочу любить, я тоскую по том, во что верить, я ищу нравственного идеала, я люблю искусство, или что-нибудь в этом роде, — отвечайте ему немедленно, решительно и смело, что все это вздор, метафизика, что все это роскошь, детские грезы, ненужности; что прежде всего надо — брюхо; и что, наконец, если уж очень у этого человека зачесется, то порекомендуйте ему взять ножницы и обстричь себе зачесавшееся место. Танцевать хочу — ноги стриги; рисовать хочу — руки стриги. Тоскую, мечтать хочу, — голову прочь. Брюхо, брюхо и одно брюхо, — вот, милостивый государь, великое убеждение! Понимаете ли, молодое перо? — Молодое перо хотело было заметить, что если обстричь все остальное, так ведь оставшееся одно брюхо будет, пожалуй, и мертвое. Но он этого не заметил, потому что не мог заметить, а не мог потому, что голова его вовсе не так была устроена, чтоб об этом думать. И потому он только хлопал глазами и ужасно скучал» (20, 110–111).

Полусерьезная пародия Достоевского включает еще один отрывок из романа «Щедродарова»: это «восстание» молодого поэта, который при этом признает, что он заимствует свои противоречащие нигилизму идеи из журнала Достоевского «Время»...

«Наплевать мне на ваше брюхо, довольно наслушался! не верю я теперь вашему брюху! насытить брюхо ценою предварительного паралича всех членов и всех способностей организма — нелепость! А вы, напротив, в своем фанатизме к брюху дошли до того, что, в свою очередь, все члены и все способности организма, кроме брюха, — считаете нелепостью. Так поступили вы с искусством, с нравственным идеалом, с историческим ходом вещей, со всею жизнью. Где же практический смысл? Вы против жизни идете. Не мы должны предписывать законы жизни, а изучать жизнь и из самой жизни брать себе законы. Вы теоретики! — Да это же целиком из “Времени”! Он его наизусть выдолбил!» (20, 115–116).

Здесь Достоевский высказывает свой самый главный аргумент против нигилистов: нереалистический характер их мировоззрения. Нигилисты пренебрегают действительностью и «стоят на воздухе», в мире теней, снов. Этот упрек должен быть особенно болезненным для мнимых «реалистических» мыслителей: «Я не понимаю, как можно **стоять на воздухе**, не чувствуя под собой почвы. Англичанин, немец, француз, каждый особо тем и сильны, что стоят каждый на своей собственной почве и что прежде всего они англичане, французы и немцы, а не отвлеченные общечеловеки». Щедродаров продолжает: «Прежде чем что-нибудь сделать, нужно **самим чем-нибудь сделаться**, воплотиться, самим собой стать. Тогда только вы и можете сказать свое слово, представить свою собственную форму мировоззрения. А вы отвлеченные, **вы тени, вы — ничего**. Из ничего ничего и не будет. Вы чужие идеи. Вы — сон. Вы не на почве стоите, а на воздухе. Из-под вас просвечивает... <...> Это фраза! На этой фразе можно тысячу лет просидеть, а дела ровно никакого не будет...» (20, 116 и далее).

Достоевский едва ли имел другой такой удобный повод критически высказаться о нигилизме. В черновиках к своим художественным произведениям он при случае имел возможность изображать «дела» нигилистов, но Достоевский **ни разу** не утверждает, что «дело» Нечаева (которое лежит в основе сюжета «Бесов») логически следует из нигилистического мировоззрения. Как писатель и публицист Достоевский имел возможность еще раз указать на опасность этой тенденции, которая ведет к двойному

заблуждению. Во-первых, к отвержению «обширных», высказываемых не-нигилистами идей, которые должно принимать всерьез. Так, были игнорированы серьезные идеи философа Н. Страхова⁴¹, сотрудника журналов Достоевского. Сегодня забыли, что именно Страхов был тем, кто выступал против спиритизма, модного в шестидесятые и семидесятые годы. Подшучивали над натурфилософскими работами этого научно образованного биолога — название его сочинения «Жители планет» давало повод к шуткам! Другой стороной этого заблуждения было то, что сочинения авторов, которые были известны только как последователи «нигилистических» взглядов, вроде, например, юмориста второго ряда Николая Успенского⁴², оценивались высоко. Он получил материальную поддержку (от поэта и редактора Некрасова) для путешествия за границу, где изучал не столько западноевропейскую культуру, сколько западно-европейские увеселительные заведения, и, к примеру, Тургенев при встрече с ним был удивлен его бескультурьем (Некрасов, напротив, надеялся, что молодой человек сможет заменить писателей с такими не соответствующими духу времени взглядами, как Тургенев или Лев Толстой!).

В качестве примера переживания Достоевского из эпохи нигилизма нужно упомянуть заметку 1876 г., которая была опубликована в «Дневнике писателя». Он вспоминает событие 1863 г.: «Лет тринадцать тому назад <...> я надумал тогда одну критическую статью, и мне понадобился один роман Теккерее <...>. В библиотеке меня встретила одна барышня <...>. Я спросил роман; она выслушала меня с строгим видом. — Мы такого вздора не держим, — отрезала она мне с невыразимым презрением, которого, ей-богу, я не заслуживал. — Я, конечно, не удивился и понял в чем дело. <...> Идея попала на улицу и приняла самый уличный вид. Вот тогда-то страшно доставалось Пушкину и вознесены были “сапоги”. Однако я все-таки попытался поговорить:

— Неужели вы считаете и Теккерее вздором? — спросил я, принимая самый смиренный вид.

— К стыду вашему относится, что вы это спрашиваете. Нынче прежнее время прошло, нынче разумный спрос...

С тем я и ушел, оставив барышню чрезвычайно довольною прочитанным мне уроком. Но простота взгляда поразила меня ужасно, и именно тогда я задумался о **простоте** вообще и об нашей **русской** стремительности к **обобщению**, в частности. Эта удовлетворимость наша простейшим, малым и ничтожным, по меньшей мере поразительна. Мне скажут на это, что случай этот маленький и вздорный, что барышня была неразвитая дуручка и, главное, необразованная, что и вспоминать анекдота не стоило и что барышне, например, ничего не стоило представить себе, что вот до нее все и вся Россия были дураки, вот теперь вдруг явились все умники, и она в том числе. Я это все сам знаю, знаю тоже, что эта барышня наверно только это и умела сказать, то есть о “разумном спросе” и о Теккерее, да и то с чужого голоса, и по лицу

⁴¹ Н. Страхов (1828–1896) — русский философ, гегельянец, был близок к Достоевскому и позднее к Толстому. В обоих журналах Достоевского он делал сообщения о философии. О Страхове см., кроме работ по истории русской философии (прежде всего, В. Зеньковский), также главу из моей книги «Гегель в России» (в сборнике «Гегель у славян»), Reichenberg 1934 и Darnstadt 1961, с. 312–329), на русском языке «Гегель в России» (Париж, 1939) и переиздание (Упсала, 1961).

⁴² Николай Успенский (1837–1889) — не путать с Глебом Успенским! Глеб Успенский является крупным писателем натуральной школы. Николай Успенский оставил только незначительные юморески.

ее было видно, но все же анекдот этот остался у меня с тех пор в уме, как сравнение, как аполог, даже почти как эмблема. Вникните в теперешние суждения, вникните в теперешний “разумный спрос” и в теперешние приговоры, и не только об Теккерее, но и обо всем народе русском: какая иногда **простота**! Какая прямолинейность, какая скорая удовлетворимость мелким и ничтожным на слово, какая всеобщая стремительность поскорее успокоиться, произнести приговор, чтоб уж не заботиться больше, и — поверьте, это чрезвычайно еще долго у нас простоит. <...> Ибо что проще и что успокоительнее нуля?»⁴³ (23,142–143).

К 1864 г. относятся наброски к юмористическому очерку Достоевского «Крокодил»; в том числе не вошедшие в окончательный текст намеки на определенные черты просвещенческого мировоззрения в речи чиновника, проглоченного крокодилом; он использует именно свою безопасность в брюхе крокодила для политической, и прежде всего социалистической, проповеди. Пустые общие фразы, которые он при этом произносит, по языку напоминают мировоззрение просветителей шестидесятых годов; он говорит, например, о счастливом будущем, когда наступят «новые экономические отношения», а этим понятием в «тайном языке» журналов шестидесятых годов обозначался социализм; или он отвергает «предрассудки» («если у гусей нет теток, стало быть, тетки — предрассудок» — 5, 327) и прославляет естественные науки⁴⁴.

В «Бесах» (1871–1872) Достоевский имел еще одну возможность выступить против нигилизма; однако здесь он обратился к другой теме — политической и этической опасности **тайной организации**. Поводом к этому стал процесс против Нечаева, которого вряд ли можно рассматривать как типичного представителя левых политических радикалов. Несмотря на это, в романе есть намеки на идеологию нигилизма в политической системе Шигалева, который, однако, что явно подчеркивается в романе, не имеет ничего общего с тайной организацией Нечаева (в романе его символизирует Петр Верховенский). Суть этой системы имеет как минимум **одну** общую черту с «русским просвещенством»: общее уравнивание всего и всех...

Для Шигалева это, разумеется, так: «Все рабы и в рабстве равны» (II, глава 8). «Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. <...> Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. <...> их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями <...> Не надо образования, довольно науки!»; «В мире одного только недостатка: послушания» (10, 322–323). Ответ на эту теорию в романе дает отец Верховенского: (III, главы 1, 4). В данном случае он выражает мысли Достоевского: «Энтузиазм современной юности так же чист и светел, как и наших времен (старый Версильов принадлежит, как известно, к поколению сороковых годов. — Д. Ч.) Произошло лишь одно: перемещение целей, замещение **одной** красоты другою! Все недоумение лишь в том, что прекраснее: Шекспир или сапоги, Рафаэль или петролей? <...> а я объявляю, что Шекспир и Рафаэль — выше освобождения крестьян, выше народности, выше

⁴³ Из статьи «Несколько заметок о простоте и упрощенности» («Дневник писателя», Октябрь 1876). Это место содержит для Достоевского позднее — без связи с нигилистами — важные выводы и формулировки: русская любовь к упрощениям, неосновательным обобщениям. Ср. с идеями русского гегельянца Н. Чичерина. (В моей книге «Russische Geistesgeschichte», 2 часть, 1974, с. 232, 236 и далее, и «Гегель в России», с. 311.)

⁴⁴ Черновики к «Крокодилу» напечатаны в: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Ленинград, 1973. — Т. 5. — С. 322. Про гусей и их теток — стр. 327.

социализма, выше юного поколения, выше химии, выше почти всего человечества, ибо они уже плод, настоящий плод всего человечества и, может быть, высший плод, какой только может быть! Форма красоты уже достигнутая, без достижения корой я, может, и жить-то не соглашусь... <...> Да знаете ли, знаете ли вы, что без англичанина еще можно прожить человечеству, без Германии можно, без русского человека слишком возможно, без науки можно, без хлеба можно, без **одной** только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут!» (10, 373). Это противоречие между еще оставшимися просвещенцами и их отцами, людьми сороковых годов, приводит к противопоставлению отцов и детей. Сына Достоевский, однако, представляет как возможного предводителя изображенных здесь людей, и дает ему возможность возразить отцу, человеку сороковых годов. Примечательно, что ответ вкладывается в уста героя, который вовсе не представляет взгляды Достоевского...

Старый нигилизм, по мнению Достоевского, был уже мертв. Он часто упоминает об этом в своих заметках к «Подростку»; роман создается около 1874 г., заметки же не вошли в опубликованный текст⁴⁵. Здесь он изображает «нигилистов», которые, по его мнению, уже больше не существовали (по крайней мере **настоящие** нигилисты), но которые — как люди сороковых годов — были отцами поколения «подростков». Они изображены в образе Версилова: Версиров говорит: «нигилисты — это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи» (с. 125; 16, 76). «Будущее общество, коммуна... *страшные язвы*... истребление искусств, библиотек, замученный ребенок. Споры, беззаконие. Смерть» (59; 16, 5), «кровь и пожары» (68; 16, 15). Нигилизм без идеологии, без социализма, без **атеизма** — это только псевдонигилизм («нигилятина»), с которым настоящий нигилист не может примириться, и из «беззубого» псевдонигилизма вырастает своего рода идеализм (128; 16, 79). В настоящем нигилизме, напротив, «отрицание религии возведено в религию» (129; 16, 80). Здесь Достоевский обращается к своим более ранним наблюдениям в статье «Два лагеря теоретиков» («Время», 1862, 2). Вспомним: «Наш идеал, — говорит один лагерь теоретиков, — характеризуется общечеловеческими свойствами. Нам нужен человек, который был бы везде один и тот же — в Германии ли то, в Англии или во Франции, который воплощал бы в себе тот общий тип человека, какой выработался на Западе. Все, что приобретено им общечеловечного, смело давайте всякому другому народу, вносите общечеловечные элементы во всякую среду, какова бы она ни была. К чему тут толки о **почве**, с которой будто бы нужно справляться, при усвоении ей начал, выработанных другим народом?» Таким образом, из всего человечества, из всех народов теоретики хотят сделать нечто весьма безличное, которое во всех бы странах земного шара, при всех различных климатических и исторических условиях, оставалось бы одним и тем же... Задача тут, как видно, широкая, и цель высокая... Жаль только, что не в широте задачи и высоте цели тут дело. Нам бы сильно хотелось, если б кто-нибудь из этого рода теоретиков решил бы следующие вопросы: точно ли выиграет много человечество, когда каждый народ будет представлять из себя какой-то стертый грош <...> А если тот общечеловеческий идеал, который у них есть, выработан одним только Западом, то можно ли назвать его настолько совершенным, что решительно всякий другой народ должен отказаться от попыток принести что-нибудь от себя в дело выработки совершенного человеческого идеала и ограничиться только пассивным усвоением себе идеала по западным книжкам? <...> И думается, что если физически невозможно

⁴⁵ См. «Литературное наследство». — М., 1965. — Т. 77.

заставить народ отрешиться от всего им нажитого и выработанного в пользу, положим, и общечеловеческого идеала, только добытого в других странах, то неизбежно надобно обращать внимание на народность, если мы хотим какого-нибудь развития народу... <...> Мы думаем, что всякому растению угрожает вырождение в стране, где недостает многих условий к его жизни. Даже казалось нам иногда, что это желание, нивелировать всякий народ по одному раз навсегда определенному идеалу, в основе слишком деспотично. Оно отказывает народам во всяком праве саморазвития, умственной автономии» (20, 6–7).

Так Достоевский высказывает еще одно мнение о важных ошибках нигилистов: они **заменяют конкретные, близкие цели максималистскими и отдаленными**, и этим препятствуют достижению конкретных результатов. Например: освобождение крестьян, которое, при всем несовершенстве, все же является прогрессом, заменяется социализмом как конкретной целью; вместо ограничения произвола властей — полностью свободная республика, вместо улучшения положения рабочих и уменьшения бедности — «новые экономические отношения», то есть социализация экономики, и тому подобное. Разумеется, Достоевский считает некоторые из этих «максималистских целей» не только слишком далеко идущими, но и даже ошибочными (например социализм и республика). В своих более поздних произведениях Достоевский больше не высказывается о нигилизме напрямую. Именно замечания в черновиках к «Подростку» дают понять, почему он этого не делает: в эти поздние годы речь идет уже не о настоящих нигилистах, но об их духовных «потомках», которым не хватает энтузиазма и **важнейших** отрицаний старых нигилистов (таких как воинствующий атеизм). Отсюда и теория Шигалева в «Бесах» (часть II, глава 7, II). Эта теория, конечно, не завершена до конца, и социалистические теории «Платона, Руссо, Фурье» не являются достаточными для человеческого общества. Взгляды Шигалева, однако, не излагаются им самим: их содержание, кажется, заключается в возвращении человечества к «первобытной невинности». «Очень логичные» взгляды на это состояние кажутся «весьма примечательными»: «Одна десятая доля (человечества) получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми» (10, 312), и на духовное уничтожение всех людей, которые превышают средний уровень. Только в кругу Петра Верховенского у Шигалева есть почва, чтобы излагать свою теорию. Дальнейшие следствия из «теории» Шигалева («шигалевщина» — иногда возникающее взаимное «самопожирание» рабов, в которое Шигалев хочет ввергнуть большую часть человечества — там же, гл. 8) в романе представляет Шатов. Сами власти открыто считают теорию Шигалева, которая кажется несвязанной с убийством Шатова, «неопасной»: после ареста участников революционной группы, «говорят даже, что и Шигалев будто бы непременно будет выпущен в самом скором времени, так как ни под одну категорию обвиняемых не подходит» (часть III, гл. 8; 10, 511).

Более серьезную полемику с нигилистами мы встречаем в последнем произведении Достоевского, в «Братьях Карамазовых». Разумеется, перед нами здесь предстают не сами нигилисты, а только их потомки, которые в конце семидесятых годов уже нашли свое место или заняли различные должности в сформировавшемся тогда обществе. Во время судебного процесса они неоднократно оказываются практически в центре внимания. Здесь, например, подрабатывающий журналистом «семинарист» Ракин, «был из самых важных свидетелей и которым несомненно дорожил прокурор» (12 книга, гл. II; 15, 99). Или, например, защитник Дмитрия Фетюкович.

Фетюкович, конечно, искусно выставил Ракитина смешным, указав на написанную им (а его считают «современным» журналистом) брошюру о старце Зосиме (с посвящением епископу), которая была издана церковными властями, а затем на его знакомство с Грушенькой, от которой он даже получал деньги. Это компрометация, однако, не повредила Ракитину явным образом, поскольку прокурор с уважением упомянул его социологические сочинения перед процессом против Дмитрия Карамазова: они содержат «ценные психологические наблюдения» над обвиняемым (15, 129, 132). Фетюкович оставляет сочинения и свидетельства Ракитина в стороне (и лишь иронически упоминает о психологии). Но речь защитника Достоевский определяет как «прелюбодейство мысли» (см. название гл. 13 в 12 книге; 15, 167). При этом речь идет о критическом истолковании, которое вполне соответствует душевному облику нигилиста, и которое характеризует Фетюковича как потомка нигилистов без пафоса и с замаскированным атеизмом⁴⁶. Фетюкович, как и Ракитин, является псевдонигилистом, как Достоевский уже охарактеризовал его ранее. Достоевский дает Фетюковичу обсудить основополагающее для процесса этическое понятие: а именно, понятие родителей. Это обсуждение происходит с использованием слов, которые, конечно, не заимствованы из нигилистической литературы, а взяты из скептических рассуждений Франца Моора из «Разбойников» Шиллера о любви к отцу. Возможно, эти рассуждения даже восходят к «Философскому словарю» Вольтера⁴⁷. Фетюкович доказывает, что понятие «отец» является «относительным». Фетюкович отвергает «мистическое» значение слова — «которое я не понимаю умом, а могу принять лишь верой». — «О, конечно, есть и другое значение, другое толкование слова “отец”, требующее, чтоб отец мой, хотя бы и изверг, хотя бы и злодей своим детям, оставался бы все-таки моим отцом, потому только, что он родил меня. — Думаете ли вы, господа присяжные, что такие вопросы могут миновать детей наших <...>? — Ему по-казенному отвечают на эти вопросы: “Он родил тебя, и ты кровь его, а потому ты и должен любить его”. Юноша невольно задумывается: “Да разве он любил меня, когда рождал, спрашивает он, удивляясь все более и более, — разве для меня он родил меня: он не знал ни меня, ни даже пола моего в ту минуту, в минуту страсти, может быть разгоряченной вином <... > Зачем же я должен любить его, за то только, что он родил меня, а потом всю жизнь не любил меня?”» (15, 170–171).

Эти слова почти точно соответствуют рассуждениям шиллеровского «непочтительного Франца Моора»...

Примечательно, что Фетюкович не хочет называть «матерями» детоубийц (там же, 15, 170).

Оба наследника старых нигилистов в той же степени потомки нигилистов, в какой сами нигилисты, дети Верховенского, потомки «человека сороковых годов»... Так тема нигилизма соединяется с важнейшим комплексом проблем в творчестве Достоевского, комплексом, который можно рассматривать как вопрос о пути духовного развития России. В некоторых случаях Достоевский помещает (как минимум посредством намеков) начало этой генеалогии в эпоху Петра Первого.

⁴⁶ Христос для него только «распятый человеколюбец» (15, 169), прокурор характеризует это изображение как «лжеподобие Христа» (15, 174). Фетюкович не может высказаться подобно истинному нигилисту с открыто атеистических позиций.

⁴⁷ Смотри мою работу «Шиллер и “Братья Карамазовы”», в «Zeitschrift für Slavische Philologie», VI, 1929, 1–2.

В «Братьях Карамазовых» Достоевский отмечает (к сожалению, мы не можем это дополнительно подтвердить), что русский нигилизм возбудил интерес даже в английском парламенте. Поскольку об этом говорила публика во время процесса над Дмитрием Карамазовым, этому указанию нельзя приписывать слишком большое значение. Во всяком случае, тема «нигилизма» в шестидесятые была для Достоевского актуальной мировоззренческой проблемой. Позднее, в конце шестидесятых годов, его больше уже не интересовали настоящие нигилисты с их социализмом и, более того, с их воинствующим атеизмом... Достоевский отмечает, как например и Лесков, признаки упадка этой русской разновидности «вечного поиска». Он замечает, что идеологическая традиция нигилизма еще жива, однако находится уже в разлагающейся форме. Трудно сказать, верил ли он — как многие его почитатели — в то, что русское просвещение позднее обретет новую жизнь в русском социализме. Писатель не высказался ясно на этот счет, и о том, что эта форма (живой русский социализм двадцатого века) может обрести новые силы и даже стать господствующим мировоззрением, у Достоевского нет четких утверждений. Однако в любом случае мы должны обратить внимание на наблюдения Достоевского над духовной жизнью России шестидесятых годов. Возможно ли применение результатов его исследования к более поздним временам, вплоть до сегодняшнего дня, должны решать сами почитатели Достоевского как мыслителя.

А. В. Тоичкина

КОНЦЕПЦИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ В РАБОТАХ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО О ДОСТОЕВСКОМ

Тема просвещения занимает особое место в историософских исследованиях Д. И. Чижевского. В его известном труде «Гегель в России», вышедшем на немецком (1934) и русском (1939) языках, русским просвещенцам, непосредственным идейным наследникам эпохи Просвещения, уделено значительное место. В самой структуре книги, в разделении ее на две большие части («Сороковые годы» и «Господство просвещения»), воплотилась идейная и онтологическая значимость понятий просвещения и просвещенства в историософии Чижевского. Так, если для русской жизни 1840-х гг. принципиально важной и определяющей (при всем разнообразии проявлений на русской почве) явилась немецкая идеалистическая философия, то для 1860–80-х — мировоззрение и деятельность русских просвещенцев. Остановлюсь более подробно на характеристике русского просвещенства 60-х гг. XIX в., которую дает в монографии Чижевский: «Характеристика “шестидесятых годов” как просвещенства может встретить возражения, так как русское просвещенство существенно отличается от всех форм просвещенства западного: не только от умеренного просвещенства той же эпохи на Западе, но и от радикальных форм XVIII в. Основа, однако, в существе та же самая. Характеристики мировоззрения “шестидесятых годов” еще не дано. И не дано, быть может, в силу известных трудностей такой характеристики. Мировоззрение “шестидесятых годов” отличается своеобразной *скудостью* (не бедностью) духовного содержания. Это содержание по преимуществу *отрицание*. Но отрицание может быть и весьма содержательно богатым и многосторонним. Отрицание не дошло в пределах русского просвещенства до внутреннего расчленения и до самораскрытия. Не дошло, так как к нему и не стремилось»¹. «Теперь мышление оказалось окончательно замененным таксировкой, сортировкой и распределением по рубрикам, наперед признанным, данным и не подлежащим никаким сомнениям. <...> В разум верят, но им не пользуются, да к тому же считают мышление только какою-то составной формой “простейших элементов сознания”, которые в свою очередь не что иное, как какие-то рефлексy

¹ Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007. — С. 280. Далее ссылки на страницы по этому изданию даю в тексте статьи в скобках после цитаты.

головного мозга» (с. 281). «Неумение мыслить» защищает просвещенцев от чужеродных элементов, в первую очередь от традиции. Одной из принципиальных черт является антиисторизм русского просвещения: «И прошлое и настоящее заменены для просвещения его собственными конструкциями. <...> Наиболее характерна для русского просвещения, в более значительной степени, чем для какой-либо иной просвещенской эпохи мировой истории духа, именно эта жизнь в сфере вымысла, конструкций, этот разрыв со всякой действительностью — в соединении с твердой верой в свой “реализм”, в свою близость к действительности и с отвержением всех “предрассудков”, предвзятых идей, традиций» (с. 282). Радикальная «перечеканка ценностей» привела к созданию новой и совершенно фантастической картины мира. «Известные формулы “сапоги выше Шекспира” и “действительное яблоко лучше нарисованного, потому что его можно съесть” характеризуют стиль этой новой картины мира и жизни. Картина — близкая к видениям безумных» (с. 282) «Дикий произвол» и «шаткий субъективизм» характеризуют русское просвещение, в нем противоречиво соединяются отрицание абсолютных ценностей с «только абсолютными ценностями обосновываемым пафосом служения» (с. 283). В области познания на первый план выдвигаются сферы измеряемого и исчисляемого, видимого и осязаемого. «“Резанье лягушек” стало почему-то символом нового мировоззрения» (с. 283). Особое место заняла опрошенная теория дарвинизма, статистика, выступления против науки и художественного творчества. «На десятилетия идеология просвещения создала глубокий разрыв между широкими слоями интеллигенции и творческими единицами в области науки, искусства, литературы» (с. 283). «Это была борьба культурного небытия против культурных ценностей. Борьба, в которой, правда, полки небытия вели не злой умысел и сознательное намерение, а самоослепление и стремление служить общему благу. Можно было бы говорить о своеобразной борьбе “добродетели” против иных культурных ценностей, если бы понятие “добродетели” не принадлежало к числу запретных в просвещенской фразеологии понятий. Вместо добродетели и добра говорили о пользе. Суждения же, с точки зрения пользы, неопровержимы» (с. 284). «История непросвещенской русской мысли 60–80-х гг. — история одиночек и оригиналов. История просвещенского недомыслия — история многочисленного “бессмысленного стада”» (с. 285). Активно выступило русское просвещение против философии: «из обеих возможностей просвещенского нигилизма — смердяковского и типа Ивана Карамазова — по отношению к философии выступал исключительно смердяковский! Русские мыслители просто мечтали о просвещенцах-врагах типа Ивана Карамазова (который и “изобретен” антипросвещенцами, Достоевским и Страховым). Но таких врагов не находилось» (с. 289). Одним из важнейших источников русского просвещения является, по мнению Чижевского, Николаевская эпоха: «Николаевская эпоха была сама уже в известном смысле переходом к просвещенству! В частности, универсальный утилитаризм не создан впервые 60-ми гг., но проводился Николаем Павловичем с первых лет его царствования» (с. 291). «Абсолютистское просвещение делает для нас понятным самое непонятное в Николае I: вплоть до его суждений о Лермонтове (“собака собачья смерть”), до запрещения отданному в солдаты Шевченко “писать и рисовать”, до поцелуя в лоб отдаваемому в солдаты Полежаеву, до передачи рукописи пушкинского “Бориса Годунова” для отзыва Булгарину» (с. 292).

Тема просвещения в работах Чижевского связана с целым рядом важных для него тем: во-первых, это тема Гегеля и его влияние на Россию, как и тема западноевропейской философии в целом, особенно Ницше; во-вторых, это тема Достоевского и Страхова

(их борьба с русскими просвещенцами). Сам Чижевский в своих работах 20–30-х гг. называет следующие источники своей концепции просвещения: 1) «Феноменология духа» Гегеля (особенно глава «Просвещение»)²; 2) «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета (1922)³. Он отсылает также к своим статьям конца 20-х годов: «Гегель и французская революция»⁴, «Гегель и Ницше»⁵.

В работах Чижевского о Достоевском⁶ тема просвещения и просвещенства становится сквозной. Она, так или иначе, проходит через все работы ученого о Достоевском, начиная со статьи «Шиллер и “Братья Карамазовы”» (1929). Итоговая большая работа Чижевского о Достоевском целиком посвящена этой теме. Она так и называется: «Достоевский и просвещение» (1975).

В статье 1929 г. «Шиллер и “Братья Карамазовы”» Чижевский рассматривает как одну из центральных у Достоевского и у Шиллера тему «высшего человека». Главными героями-просвещенцами в романе Достоевского, как указывает Чижевский, являются Иван Карамазов и Смердяков. В статье аспект просвещенства Ивана указан, но специально не проанализирован⁷. В том же 1929 г. в статье «К проблеме “Двойника” (Из книги о формализме в этике)», вышедшей в первом сборнике «О Достоевском» А. Л. Бема, Чижевский рассматривает идею двойничества у Достоевского и в западноевропейской философии как проблему конкретного существования личности в религиозно-философском понимании. В связи с решением этой проблемы в образах Ставрогина и Ивана Карамазова, он пишет: «Но и Ставрогин, и Иван Карамазов возможны только на почве русского “просвещенства” и Достоевским в связь с ним поставлены. Русское просвещенство XIX в. с его универсальным рационализмом, убеждением в способности разума постичь всю действительность

² Необходимо напомнить, что раздел о просвещении в «Феноменологии духа» помещен Гегелем в часть VI «Дух». «Просвещение» является вторым подразделом в главке «В. Отчужденный от себя дух; Образованность». По Гегелю, просвещение является следствием внутреннего раздвоения в жизни духа в процессе развития его самосознания: «Дух, отныне раздвоенный внутри себя самого, начертает в своей предметной стихии как в некоторой прочной действительности один из своих миров, *царство образованности*, и противопоставит ему в стихии мысли *мир веры, царство сущности*. Но оба мира, постигнутые духом, который утратив самого себя, уходит внутрь себя, постигнутые понятием, ввергаются в хаос и революционизируются *здоровым смыслом* и его распространением — *просвещением*; и царство, разросшееся и разделившееся на *посюстороннее* и *потустороннее*, возвращается в самосознание, в которое теперь в *морали* постигает себя как сущность, а сущность — как действительную самость и уже не выносит из себя наружу своего *мира* и его *основы*, а предоставляет всему исплеть внутри себя и в качестве *совести* (Gewissen) оказывается духом, обладающим достоверностью (*der gewisse*) *себя самого*». Цель и результат — «самосознание абсолютного духа» (Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Перевод Г. Шпета. — СПб., 2006. — С. 235).

³ См. также рец. Чижевского: [Прокофьев П.] Г. Шпет: Очерк развития русской философии. Первая часть. Пг., 1922 // Современные Записки. — Париж, 1924. — Т. 18. — С. 452–457.

⁴ Гегель і французська революція // Науковий збірник Українського педагогічного інституту в Празі. — Прага, 1929. — Т. 1. — С. 469–504.

⁵ Hegel et Nietzsche // Revue d'Histoire de la philosophie. — Paris, 3. 1929. — P. 321–347.

⁶ См. библиографию работ Д. И. Чижевского о Достоевском в: Достоевский. Материалы и исследования. — СПб., 2010. — Т. 19. — С. 51–55 (Сост. А. В. Тоичкина, Р. В. Мних). Библиография является приложением к подготовленной мной совместно с В. Янценым публикацией первого перевода на русский язык статьи Д. И. Чижевского «Шиллер и “Братья Карамазовы”».

⁷ Čyževskij D. Schiller und die «Brüder Karamazov». Zeitschrift für slavische Philologie. — Leipzig, 1929. — Bd. 6. — S. 34–35.

и даже создать новую и лучшую действительность было тем основным в русской жизни, против чего боролся Достоевский. Рационализация эстетической сферы — сведения красоты к полезности (статьи против Добролюбова, “Бесы” 1, 28, 420 и др.), рационализация сферы этической — рациональная организация вместо непосредственного чувства (“Дневник писателя”, 1876 г., II, 2; “Легенда о Великом Инквизиторе”, весь моральный облик Ивана), рационализация социальной жизни — идеал “муравейника” (“шигалевщина”, “Легенда о Вел. Инквизиторе”) — вот основные идеи “просвещения”, против которых борется Достоевский⁸. Далее Чижевский приводит «Отрывок из романа “Щедродаров”»⁹, в котором Достоевский излагает программу просвещенцев и дает им отповедь. Чижевский указывает на значимость проблематики просвещения и для Голядкина: «Но в России “просвещенством” было заражено не только общество, но и государство. Николаевское общество и было попыткой такого насквозь организованного “муравейника”, о котором мечтал и Петр Верховенский <...>. Против правительственного “муравейника” боролся Гоголь, противопоставляя рациональной организации идеал “религиозной организации” общества. Голядкин, так сказать, пассивный носитель рационального принципа и его жертва. Он опустошен, высосан рациональным принципом, воплощенным в правительственном аппарате Николаевской эпохи (подобно другим чиновникам, героям Достоевского). Ставрогина и Ивана рационализм разъедает не извне, а изнутри» (с. 67). Далее Чижевский исследует проблему этического рационализма, разные стороны которого воплощены в Ставrogине («холодность») и в Иване («отвлеченность»). Проблема просвещения пронизывает в исследованиях ученого социальный, философско-религиозный и эстетический планы истории духа¹⁰. В 1931 г. выходит целый ряд работ Чижевского о Достоевском: «Folkloristisches zu Dostoevskij»¹¹, «Масарик и Достоевский»¹², «Dostojevski i zapadno-evropska filozofija»¹³, «Dostojevskij-psycholog» (на чешском языке)¹⁴, «Zur Genealogie Dostojevskijs»¹⁵, «Fedor Dostojevskij: Auseinandersetzung mit der Aufklärung»¹⁶. При всем тематическом разнообразии ведущей для этого ряда работ является идея религиозного смысла творчества Достоевского. Последний материал (опубликован на немецком языке) представляет из себя подборку текстов Достоевского, в которых наиболее ярко воплотилась его полемика с просвещенцами (в переводе с русского Александра Креслинга). Предваряет тексты небольшое введение Чижевского, в котором он обозначает свое

⁸ Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А. Л. Бема / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. — М., 2007. — С. 66. Далее в скобках после цитаты указываю номер страницы по этому изданию.

⁹ Фрагмент из известной статьи Достоевского 1864 г. «Господин Щедрин, или раскол в нигилистах».

¹⁰ Этой же теме посвящена статья Д. И. Чижевского «Голядкин — Ставrogин у Достоевского» (Goladkin — Stavrogin bei Dostoevskij // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1930. — 7/3–4. — S. 358–362).

¹¹ Dostojevskij-Studien. Gesam., hrsg. D. Cyzevskyj. — Reichenberg, 1931. — S. 113–116.

¹² Центральная Европа: Ежемесячник. — № 2. — Прага, 1931. — С. 87–92.

¹³ Нова Европа. — Zagreb, 1931. — № 4. — С. 232–238.

¹⁴ Dostojevskij: Sbornik statí k padesátému výročí jeho smrti 1881–1931. — Praha, 1935.5. — S. 25–41. На русском языке статья вышла в 1933 году в сборнике под ред А. Л. Бема «О Достоевском» (Кн. 2. — Прага, 1933. — С. 51–72).

¹⁵ Zeitschrift für slavische Philologie. — Leipzig, 1931. — Bd. 8. — S. 54.

¹⁶ Orient und Occident: Blätter für Theologie und Soziologie. — 1931. — Hf. 7. — S. 1–10.

понимание проблемы просвещения и русских просвещенцев. Круг обозначаемых проблем тот же: проблема «высшего человека», веры, и далее — коммунистическая система как следствие развития и воплощения идей просвещения. Чижевский приводит пять отрывков из публицистики Достоевского, — его реплики в полемике с русскими просвещенцами: 1–2. фрагменты из статьи «Господин Щедрин, или раскол в нигилистах»: отрывки из романа «Щедродаров» («Эпоха», 1864); 3. отрывок из статьи «По поводу выставки» («Дневник писателя», 1873); 4. фрагмент из статьи «Несколько заметок о простоте и упрощенности» («Дневник писателя», 1876); 5. отрывок из статьи 1862 г. «Два лагеря теоретиков».

В центре проблемы философии просвещения и просвещенства — вопрос о человеке. Основы понимания антропологизма Достоевского, противостоящего просвещенческому, Чижевский излагает в статье «Достоевский-психолог» (1931, 1933). Просвещенческой идее «одноэтажности» бытия Достоевский противопоставляет идею его «иерархичности»: «Она открыта ему как великому художнику-антропологу (мы намеренно не говорим — психологу), как мыслителю, и прежде всего как религиозному мыслителю»¹⁷. «Именно глубину, бесконечность, многообразие, лучше сказать — полярную противоречивость открытых человеку перспектив, возможных для него путей, не устает подчеркивать Достоевский. Человеку все доступно, все возможности перед ним открыты. Человек стоит не между злом и нейтральностью или добром и нейтральностью, а именно между злом и добром, Богом и чертом, «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским». В этом Достоевский видит достоинство и ценность человеческого бытия» (с. 239) «Живой идее» противостоят «чугунные понятия»¹⁸. «Образцом идеи “неподвижной” и поэтому убивающей жизнь является для Достоевского — как и для Гегеля — “просвещенство”» (с. 245) «Простота взгляда» есть то, что Достоевского — по его собственному признанию — больше всего поражало в просвещенстве.<...> Простота эта ведет к игнорированию жизни, к “невидению” предмета.<...> Такая “фантастика” упрощения лежит, по мнению Достоевского, в сведении всех ценностей к полезности (“полезность” — основная категория философии просвещения, по мнению Гегеля), иными словами — например, в представлении, что “брюхо — проще живот” есть основа всего человеческого бытия. Но самый центральный упрек Достоевского просвещенству — это то, что со всеми своими “незыблемыми” и “чугунными” идеями оно нереально, оторвано от жизни, изолировано, “обособлено”, лишено онтологической устойчивости. <...> Конкретные образы просвещенцев — от Ставрогина и Ивана Карамазова до Петра Верховенского, Шигалева и Смердякова именно в этой плоскости только и могут быть поняты до конца — как представители “не-главного” ума¹⁹, чугунно-неподвижных и потому мертвых понятий» (с. 246). В статье «Достоевский-психолог» Чижевский определяет и место просвещенства в ряду основных философских направлений XIX в.: «трансцендентализм», «просвещенство» (позитивизм, эмпиризм, материализм), и антрополого-онтологическое «течение» (с. 249). Достоевский с его учением о ближнем и об этической устойчивости индивидуума принадлежит к последнему направлению.

¹⁷ Вокруг Достоевского. С. 237.

¹⁸ Выражение, которое заимствует Достоевский из современной ему критики (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1972–1990. — Т. 24. — С. 45–46, 396).

¹⁹ Выражение из романа Достоевского «Идиот» (Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 8. С. 356).

Тема эта развивается и в ряде работ 1933–1937 гг. о Достоевском и Страхове²⁰. Остановлюсь более подробно на русскоязычной статье Д. И. Чижевского «К проблеме бессмертия у Достоевского (Страхов — Достоевский — Ницше)» (1936)²¹. Проблема смерти оказывается одной из центральных проблем антропологии как для религии и философии в целом, так и для философии просвещения в частности: «Россия в XIX в. узнала полностью искушения просвещенского рассудка. “Узнала” она и о том, что души нет, что нет бессмертия. Узнала она и о возможностях “столоверчения” и сношений с духами. Перед русским человеком предстал полностью весь диапазон представлений о бессмертии — в его христианских и его просвещенских формах: христианское представление о воскресении, как завершении не только земного бытия отдельного человека, но и истории человечества вообще и просвещенско-языческое представление о полном исчезновении человека после смерти или о продолжении его существования в каких-то не совсем отличных от земной жизни и не совсем оторванных от земной действительности формах»²². В рамках данной статьи Чижевский останавливается на двух существенных аспектах темы бессмертия, равно важных как для Достоевского, так и для Страхова, а потом и Ницше: на идеях «вечного возвращения» и «сверхчеловека». У Достоевского в «Братьях Карамазовых» идею «вечного возвращения» развивает черт в разговоре с Иваном. Как пишет Чижевский, «черт Ивана Карамазова — один из аспектов просвещения». Он «придает мыслям просвещения какую-то последнюю остроту и значительность (несмотря на свой пошлый тон), высказывает много таких последних следствий из мировоззрения просвещения, до которых не додумались просвещенцы сами» (с. 29). В размышлениях черта о вечном повторении земли («Скучища неприличнейшая»²³, как и в мыслях Ивана, происходит подмена «вечности неограниченной длительностью». Чижевский указывает на отсылку в словах черта у Достоевского к статье Страхова «Жители планет» (1860), которая являлась одним из звеньев в полемике Страхова с просвещенцами. В своих статьях Страхов пытался продумать и описать все перспективы философии просвещения — «философии будущего». «Разумеется, для Страхова — и для Достоевского — мысль о вечном возвращении всего обесмысливает мир, лишает смысла и индивидуальное человеческое существование. “Вечное возвращение” заменяет мысль о бессмертии, или христианскую идею воскресения, увенчивающую земную жизнь, придающую ей смысл и в случае ее кажущейся бессмысленности, вечною длительностью в наихудшем возможном виде — длительностью с постоянно повторяющимся содержанием — “скущища неприличнейшая”...» (с. 31). Эта идея развита Ницше в конце 80-х гг. XIX в. «Правда, Ницше делает попытку преодолеть бессмысленность “вечного возвращения”, безнадежность вечной длительности. Ницше не просвещенец и ищет путей к слиянию длительности с вечностью» (с. 31).

²⁰ Der Teufel Ivan Karamazovs und N. N. Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie. — Leipzig, 1933. — Bd. 10. — S. 388–390; Die Philosophie Ivan Karamazovs und Strachov // Ibid. S. 390–396.; Dostojevskij und Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie. — Leipzig, 1936. — Bd. 13. — S. 70–72.

²¹ Статья была опубликована в сборнике: Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова под ред. А. Л. Бема, Ф. Н. Досужкова и Н. О. Лосского. — Кн. 2. — Прага, 1936. — С. 26–38.

²² Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова под редакцией А. Л. Бема, Ф. Н. Досужкова и Н. О. Лосского. Кн. 2. Статьи памяти Н. Е. Осипова. — Прага, 1936. — С. 27. Далее в скобках после цитаты указываю страницы по этому изданию.

²³ Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 15. С. 79.

Вторая мысль Достоевского, которая предвосхищает Ницше и оказывается в центре исследования Чижевского, — идея «высшего человека», сверхчеловека (черт напоминает Ивану его юношескую поэму «Геологический переворот»). «Высший человек» должен сменить «недоделанного, пробного». «Именно этот высший человек преодолевает ограниченную точку зрения нашего “эвклидовского ума”. И именно он <...> сделает ненужным бессмертие и сам откажется от стремления к бессмертию. Этому не противоречит, конечно, идея “вечного возвращения”, так как вечное повторение все совершается во времени; готовность жить вечно повторяющуюся жизнь есть наивысшее для человека возможное приятие временной жизни. Высший человек делает, разумеется, ненужным и бессмысленным не только бессмертие, но и земное существование “пробного”, “недоделанного” человека» (с. 32). Чижевский сравнивает постановку проблемы «высшего человека» у Достоевского — Страхова — Ницше: «Страхов останавливается здесь только на *биологическом* аспекте идеи “высшего человека”; у Ницше биологический аспект присутствует, но играет подчиненную роль; Достоевский биологическую точку зрения вообще исключает из рассмотрения, — “геологический переворот” (слово, несомненно, взятое у Страхова) является для Достоевского только символом переворота религиозного и этического. И значение этого переворота, как мы видели выше, является отказ человека от бессмертия, от вечности» (с. 34). Отрицание человека, его центрального места в мире и истории, отрицание абсолютной значимости разумного знания, единства религиозно-нравственного мира являются идеями просвещенской философии, воплощенными Достоевским в образах Ивана Карамазова, Черта и Смердякова. Достоевский, как и Страхов, предвидел будущее этих идей и боролся с ними. Достоевский пережил просвещение на собственном опыте. «Но центр полемики Достоевского против просвещения лежит в несколько другой плоскости (чем у Страхова. — А. Т.). Он переключает проблематику Страхова из плоскости *теоретического* философствования (за которым скорее чувствуется, чем непосредственно видна, проблематика религиозная) в плоскость *религиозно-этическую*. И в этой плоскости религиозно-этической на первый план выступает проблема бессмертия, проблема теснейшим образом связанная с основной проблемой всего творчества Достоевского, проблемой полноты и полноценности человеческого конкретного существования: проблема бессмертия у Достоевского представляется нам христианской транскрипцией той проблемы, которая занимала Достоевского уже в ранних произведениях» (с. 38).

В 40-е гг. на первый план в разработке темы Достоевского у Чижевского выходит проблема Достоевского и Ницше. В 1946 году Чижевский отпечатывает на машинке в 25 экземплярах брошюру на немецком языке «Strachov — Dostojewskij — Nietzsche» (Marburg, 1946). А в 1947 выходит известная брошюра ученого «Dostojewskij und Nietzsche: Die Lehre von der ewigen Wiederkunft», которая является несколько измененным вариантом предыдущей статьи. И все же тема Ницше — это уже другая, отличная от темы просвещения, хотя и связанная с ней, тема истории духа Чижевского.

Брошюра Д. И. Чижевского «Достоевский и просвещение» (Tübingen, 1975)²⁴, написанная на немецком языке, — последняя большая работа Чижевского о До-

²⁴ Dostojewskij und die Aufklärung von Dmitrij Tschizewskij. Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. Nr. 5. 30 S. Брошюра является текстом доклада, который Чижевский прочитал на конференции в St. Wolfgang 24 августа 1974 г. Пользуюсь возможностью выразить мою благодарность И. Валявко за предоставленный текст статьи Д. И. Чижевского.

стоевском. В ней наиболее полно и объемно охвачена тема Достоевского и просвещения. Чижевский кратко просматривает историю критического рационализма в европейской философии (от античности до XIX в.). Далее он переходит к рассмотрению специфики явления русского просвещенства (или нигилизма²⁵), описывает его основные черты («вера в абсолютную ценность и правильность собственных выводов»²⁶, «суеверия» на почве «примитивного мировоззрения», отрицание самостоятельности и независимой ценности высших уровней бытия, таких как этика, знания, наука и искусство)²⁷. «Поэтому происходит сдвиг в системе ценностей. Результат этой примитивной русской идеи был поистине невероятным»²⁸ (с. 6). «В противовес иерархической картине мира все имеет “один этаж”, все, что считается более высоким, строится лишь из примитивных элементов»²⁹ (с. 7). Просвещение могло принести миру только смерть (Гегель) и революцию (с. 8). «Русское просвещение, нигилизм, требовал лишь духовной, символической смерти: не думать, не творить»³⁰ (с. 8). Критерий «пользы» делает все наблюдения «односторонними» (с. 9). «Во всех политических и социальных вопросах за аргументацией всегда скрыт интерес народа, причем этот интерес представлен так, как его видят образованные нигилисты — как демократическое и социалистическое устройство общества»³¹ (с. 9). Далее Чижевский переходит к рассмотрению борьбы Достоевского с русскими просвещенцами. «К сожалению, оба журнала Достоевского не имели успеха, в то время как журналы просвещенцев широко распространялись. Поэтому голос Достоевского был голосом пророка в пустыне»³² (с. 10). И далее Чижевский подробно анализирует статью Достоевского «Господин Щедрин или раскол у нигилистов» («Эпоха», № 5, 1864), которую Достоевский писал в полемике с «Русским словом» Писарева; рассматривает тему нигилизма в «Нескольких заметках о простоте и упрощенности» в «Дневнике писателя» за 1876 г., в набросках к «Крокодилу» 1864 г., в отрывках из «Бесов», в набросках к «Подростку», в «Братьях Карамазовых».

²⁵ Происхождению слова «нигилизм» Чижевский посвятил специальную заметку: «Zur Vorgeschichte des Wortes “nihilizm” // Zeitschrift für slavisch Philologie. — Leipzig, 1943. — Bd. 18, 2. — S. 355–384. Об актуальности темы нигилизма для западной, в частности немецкой, философии свидетельствует, к примеру, полемика между М. Хайдеггером и Э. Юнгером на тему нигилизма в 1950–1955 гг. (см. об этом: Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. — СПб., 2006).

²⁶ «der Glaube an die absolute Geltung seiner Schlußfolgerungen und die Meinung» (цитаты на русском даются в переводе М. Кармановой).

²⁷ Dostoevskij und die Aufklärung von Dmitrij Tschizewskij. Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. Nr. 5. С. 5–6. Далее после цитат в скобках указываю номер страницы по этому изданию.

²⁸ «Daher verschoben sich die Stufen der Werte der Objekte. Die Ergebnisse dieses primitiven russischen Dankens waren zum Teil haarsträubend».

²⁹ «Im Gegensatz zu der hierarchischen Weltauffassung ist alles nur “einstöckig”, alles angeblich Höhere nur aus primitiven Elementen zusammengezimmert».

³⁰ «Die russische Aufklärung, der Nihilismus verlangte nur den geistigen, symbolischen Tod, nicht denken, nicht schaffen».

³¹ «in allen politischen und sozialen Fragen ist hinter der Argumentation immer das Interesse des Volkes verborgen, wobei dieses Interesse so dargestellt wird, wie es sich die gebildeten Nihilisten vorstellen, — als demokratische und sozialistische Gesellschaftsordnung».

³² «Leider hatten die beiden Zeitschriften Dostoevskijs keinen Erfolg, während zur gleichen Zeit die Zeitschriften der Aufklärer weit verbreitet waren».

По ходу анализа, Д. И. Чижевский останавливается на важнейших пунктах мировоззрения нигилистов, с которыми неустанно полемизирует Достоевский. В частности, Достоевский протестует против идеала «муравейника», т. е. коммунистического идеала общественного устройства, и «игнорирования высшей культурной сферы» (с. 18). «Самый главный аргумент против нигилистов, высказываемый Достоевским, состоит в утверждении нереалистического характера их мировоззрения. Нигилисты пренебрегают действительностью и “стоят на воздухе”³³, в мире теней, снов»³⁴ (с. 20). В романах, в отличие от публицистики, по наблюдению Чижевского, Достоевский изображает «дела» нигилистов (с. 21). Так в «Бесах» писатель выступил против «политической и моральной опасности тайной организации»³⁵ (с. 24). Суть системы Шигалева «имеет как минимум одну общую черту с “русским просвещением”: общее уравнивание всего и всех...» (с. 24). Для Достоевского в 70-е гг. нигилизм 60-х был уже делом прошлого. Тем не менее он то и дело обращается к критике их мировоззрения как в «Бесах», в черновиках к «Подростку», так и в «Братьях Карамазовых» (образы «псевдонигилистов» Фетюковича и Ракитина — с. 29). Достоевский критикует подмену нигилистами конкретных целей максималистскими и отдаленными: «освобождение крестьян, которое, при всем несовершенстве, все же является прогрессом, заменяется социализмом как конкретной целью; вместо ограничения произвола властей — полностью свободная республика, вместо улучшения положения рабочих и уменьшения бедности — “новые экономические отношения”, то есть социализация экономики, и тому подобное»³⁶ (с. 27). Критика нигилизма остается актуальной для Достоевского до конца его жизни.

Вопрос, который обозначает в конце статьи Чижевский, состоит в актуальности исторического явления русского просвещения для XX столетия. Для самого ученого этот вопрос был вне сомнения актуален: для него русское просвещение было одним из истоков социалистической революции и современного ему положения дел в Советской России. Как мы видим в результате проделанного исследования, концепция просвещения Д. И. Чижевского оставалась неизменной с 20 по 70-е гг., т. е. в течение всей его научной жизни. Безусловно, в его постоянных возвращениях к теме полемики с просвещением было много личного. И, тем не менее, прочитывал он историю просвещения в контексте истории духа, как одно из явлений, видимо, закономерно возникающих в диалектике развития человечества. «Культурное небытие» — одно из проявлений духовного бытия. В борьбе и взаимодействии разных сторон и взаимовлияний проистекает жизнь духа. Чижевский отслеживает конкретные исторические эманации этой жизни как ученый — славист и философ. Вечность и история для него (как и для Достоевского) составляют единое целое. И в этом целом прошлое и настоящее находятся в неразрывной связи и в непрекращающемся диалоге.

³³ Выражение Достоевского (Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 20. С. 116).

³⁴ «Hier kommt Dostoevskij auf seinen zentralen Einwand gegen den Nihilismus zu sprechen: den unrealistischen Charakter seiner Weltanschauung. Die Nihilisten vernachlässigen die Wirklichkeit und stehen “in der Luft”, in der Welt der Schatten, der Träume».

³⁵ «den politischen und moralischen Gefahren der Geheimorganisationen».

³⁶ «die Bauernbeirreung, die bei aller Unvollkommenheit doch ein Fortschritt ist, wird durch Sozialismus als Endziel ersetzt; statt der Einschränkung der Willkür der Obrigkeit — eine völlig freie Republik, statt der Verbesserung der Lage der Arbeiter und der Milderung der Armut — «neue ökonomische Verhältnisse», d.h. die Sozialisierung der Wirtschaft u.s.f.».

ЛИТЕРАТУРА

1. Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А. Л. Бема / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. — М.: Русский путь, 2007.
2. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Перевод Г. Шпета. — СПб.: Наука, 2006.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
4. Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова под редакцией А. Л. Бема, Ф. Н. Досужкова и Н. О. Лосского. Кн. 2. Статьи памяти Н. Е. Осипова. — Прага, 1936.
5. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: Наука, 2007.
6. Čyževskyj D. Schiller und die «Brüder Karamazov». Zeitschrift für slavische Philologie. — Leipzig, 1929. — Bd. 6. — S. 1–42.
7. Dostoevskij und die Aüfklärung von Dmitrij Tschizëvskij. Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. — Tübingen, 1975. — 30 s.

Сюжеты российской и мировой культуры

О. М. Гончарова

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ М. В. ЛОМОНОСОВА В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVIII–XX ВВ.

Обращение к теме творческого наследия М. В. Ломоносова позволяет выявить наличие в русской поэзии специфических семантических пластов, связанных в первую очередь с репрезентацией рефлексии лирического Я над природой порождаемого текста и творимого Слова. В общепринятой терминологии речь идет о «теме поэта и поэзии», которая, несомненно, присуща любой литературной системе. Однако в русской традиции она имеет особые концептуальные основания и образно-речевые решения. Проявившись достаточно поздно как область личностного творчества в пределах светской культуры, русская поэзия закономерно активизирует внимание к проблемам поэтической коммуникации, особого типа говорения и его роли в пространстве культуры. «Литературное поле», предварившее появление Ломоносова-поэта и направленность его творческих интенций, было, действительно, проблемным: в большей степени оно определялось не участием в глобальных историко-литературных трансформациях, а задачами самоорганизации, самоопределения и институализации. Эффективным решением этих проблем стал целый ряд идеально-проективных построений (прежде всего, в теориях Ломоносова и Тредиаковского), сконструировавших новую для России реальность — национальную словесность.

Новое дело, по словам Ломоносова «несведомое прежним», потребовало не только обозначения контуров «литературного поля», но и необходимых для него серьезных концептуализаций таких неизвестных русской традиции эстетических феноменов, как поэзия, поэтическая коммуникация, Поэт. Создание поэтической концептосферы потребовало сложной организации смыслов и их корреляции, именно с этим связаны тончайшие и сложнейшие переходы от теоретических деклараций к художественной практике: например, откровенные ориентации на идеи и образы церковнославянской традиции в поэтических текстах Ломоносова. Поэзия XVIII в. постепенно «вырабатывает» такие необходимые элементы художественного дискурса, как своя память об истоках и началах, собственные смысловые контексты, образ русского Поэта, которые и становятся базовыми семантическими основаниями и художественным опытом будущей русской лирики.

Источник всех этих концептуализаций следует искать у самых истоков формирования русской лирики нового времени — в поэзии Ломоносова. Инновационный характер творчества поэта, специфика функционирования новой поэтической речи в становящейся культуре начала XVIII в. закономерно потребовали от него обозначения и осознания нового вида речевой деятельности, определения статуса русского Поэта. Первым актом необходимой в таком случае поэтической саморефлексии становится одический образ поэтического восторга, появившийся уже в первой оде Ломоносова «На взятие Хотина» (1739): «Восторг внезапный ум пленил, / Ведет на верх горы высокой». Восторг, обычно понимаемый сегодня как особое эмоциональное состояние поэта, имеет у Ломоносова, знавшего и ценившего книжность средневековой Руси («О пользе книг церковных в российском языке», 1747), совершенно другой смысл, хорошо понятный и его современникам. В русской традиции «восторг» — это «состояние восторженного, благое исступление, восхищение, забытие самого себя, временное отрешение духа от мира и сует его, воспарение духа, временное преобладание его, восходящее иногда до ясновидения»; «восторгать» — «уносить умственно в высшие пределы»¹. Словом *въстѣргъ* «в древности называлось состояние души, освободившейся на время от бремени плоти, вырвавшейся из тела как из темницы»². Понимание семантической специфики восторга как восхождения к Небесному усваивалось русским читателем через святоотеческие тексты и Св. Писание. Образ восхождения, связанный с мистическим приобщением к сакральному миру, можно считать общепринятым для предшествующей традиции в целом. Так, в «Слове на успение пресвятой Богородицы» св. Иоанна Дамаскина, тексты которого высоко ценил Ломоносов, читаем: «Востечем на таинственную гору, превыше житейских и вещественных помыслов, и вшедши в Божественный и непроницаемый мрак в свете Божиим воспоем беспредельную силу Богородицы»³.

Также устойчиво традиционны и те поэтические формулы, которые сопровождают в поэзии Ломоносова образ поэтического восторга. Описание мистического состояния его восторженного Поэта («я вижу умными очами», «мыслей наших рай прекрасный», «мой дух течет к пределам света») откровенно соотносится с тем образным рядом («умные очеса», «мысленный рай», «рай умный»), который встречается в религиозно-учительных текстах: например, у того же И. Дамаскина или у русских барочных авторов — К. Истомина («Рай умный», 1694) и Е. Славинецкого. Для русского барокко в целом было характерно понимание поэта как «переводчика слов и помыслов бога»⁴. Однако в пределах религиозной культуры такое понимание закономерно и естественно, но воспроизводимое поэтом-мирянином в светском тексте оно выглядит иным и обладает повышенной знаковостью. В текстах Ломоносова поэтический восторг, возникший из контекстов национальной традиции, определил творческое вдохновение как экстатическое состояние лирического Я в его духовном вознесении к небесному, подчеркнутом мотивом верха. Впрочем, в других одах Ломоносова эта семантика явлена

¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — М., 1994. — Т. 4. — С. 614.

² Из истории русских слов. — М., 1993. — С. 55.

³ Избранные слова святых отцов в честь и славу пресвятой Богородицы. — СПб., 1868. — С. 116.

⁴ Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII века). — М., 1991. — С. 33.

еще более отчетливо: «Куда я ныне восхищен? / Небесну пищу я вкушаю, / На верх Олимпа вознесен! / Божественно лице сияет / Ко мне и сердце озаряет / Блистающим лучом щедрот!» (1750). Позднее именно такое пространственное расположение Поэта станет константным для русской лирики. Например, «Необычайным я пареньем / От тленна мира отделюсь» (Г. Державин), «Горе душа летит» (В. Жуковский), «Я вознесусь не без усилия / Во область чистую высот» (А. Жемчужников), «Когда восторг меня обнимет, / <...> / Вдвойне живу и вижу я!» (Л. Якубович).

Концепция, созданная Ломоносовым и кажущаяся странной для поэта-новатора, ориентированного, как принято считать, на европейский опыт, вполне закономерна для культурной традиции. Именно специфика национального мышления определила тот факт, что сакральные функции, утвержденные ранее за религиозно-учительным словом, теперь автоматически перенеслись на слово иного типа — светское, мирское, и, естественно, на саму фигуру поэта-мирянина⁵. Так, В. Тредиаковский, выражая общие идеи эпохи Ломоносова, в «Рассуждении об оде вообще» (1734) не только возводит русскую оду к псалмам, но и дает такое ее описание, которое недвусмысленно свидетельствует о понимании поэтического творчества как «умозрительства душевного». В этом случае характеристика особого состояния поэта в его восторге сближает оду с жанром видений, а поэта — с визионером-провидцем. Например, в поэзии М. Хераскова: «Отверзлась мне завеса мира! / В восторге дух, трепещет лира... / Молчу, дивлюся и пою / О! коль видения любезны! / Звездами полны вижу бездны, / Среди тысячи миров стою...» («Мир», 1796).

Семантика поэтического экстаза позднее обретет и иные формы выражения: так в русской поэзии появится понимание творчества как болезни, сна, бреда, мечты. Например: «Но в сладких припадках небесной болезни / Да снидет мне в душу отрада моя!» (В. Бенедиктов); «Мой прекрасный недуг — вдохновенье» (Е. Гребенка); «Я болен сладостным недугом» (Н. Клюев); «И жгло меня, и било, и трясло» (И. Шкляревский). Образ творческого восторга как болезни станет главным предметом поэтической рефлексии в стихотворении Я. Смелякова «Если я заболею...» (1940). Последние строки этого текста — «Не облатками белыми / Путь мой усеян, а облаками. / Не больничным от вас ухожу коридором, / а Млечным путем» — откровенно напоминают Ломоносовские — «Устами движет Бог, я с ним начну вещать / <...> / Ходить превыше звезд влечет меня охота / И облаком нестись, презрев земную низкость» (1747). Смысловый диалог основан здесь на том, что Поэт Ломоносова уравнивается пророку Моисею: именно ему, сомневающемуся и «косноязычному», «Господь сказал <...> Я буду при устах твоих и научу тебя, что говорить» (Исх. 4:11–12). Эта семантика была близка и понятна современникам Ломоносова: например, М. Херасков напишет через сорок лет: «Глаголет Бог во мне — не я сие пишу» («Владимир», 1787). Те же аллюзии и в тексте Смелякова: путь его Поэта — «Млечный» — символически прочитывается как путь Моисея, поскольку в русской традиции это созвездие всегда называлось «Моисеевой дорогой»⁶.

⁵ Подробнее об этом см.: Лотман Ю. М. Очерки по истории русской культуры XVIII — начала XIX века // Из истории русской культуры. — М., 1996. — Т. 4. — С. 88–89; Живов В. М. Государственный миф в эпоху просвещения и его разрушение в России конца XVIII века // Из истории русской культуры. — М., 1996. — Т. 4. — С. 657–684; Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Панченко А. М. О русской истории и культуре. — СПб., 2000. — С. 301–320.

⁶ Даль В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 892; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — СПб., 1996. — Т. 2. — С. 639.

Созданный Ломоносовым образ восторга оказался семантически насыщенным и важным элементом поэтической коммуникации, который устойчиво моделирует в текстах последующей традиции вертикальную структуру поэтического события, расположение в нем Поэта, источник слова и говорения, а также и особое пространство поэтических смыслов. Главным условием состояния поэтического восторга оказываются у Ломоносова молчание и тишина, образы, несомненно, религиозно-мистического плана⁷. В святоотеческой традиции они манифестировали специфические особенности мистической коммуникации с Божественным, Неизреченным, Вечностью. Там царят, по словам почитаемого русскими религиозными мистиками Дж. Порреджа, «глубокое Молчание, и такая ужасная Тишина, какой ни словами не выразить, ни помыслить, ни понять не можно: понеже они гораздо превосходят всякие выражения и слова, также всякие помышления и воображение. В сей неизреченной Тишине и Молчании, которое свободно от всякого тона, звука и шума какого-либо движения, состоит натура Тихой Вечности, и для того она от самого Бога так называется»⁸.

Аналогичные высказывания находим и у младшего современника Ломоносова — св. Тихона Задонского: «Когда в храме различный глас, шум, <...> бывает, тогда, что ни говорится человеку, не слышит; ибо шум тот препятствует ему и заключает слух его — тако и в душе бывает», а потому «всякому христианину должно тщиться и молиться о том, дабы внутренний души слух отверст был», и тогда «он всякое Божие слово слышит, и допускает то до внутренности души своей»⁹. Принятая в русской традиции интерпретация молчания дает возможность увидеть связь поэтического слова с особым словом «внутренней», или «молчаливой», молитвы. «Тайным в сердце с Богом беседованием» называл такую молитву св. Дм. Ростовский: «Внутренняя <...> молитва <...> ни устен требует, ни книги ищет, ни двизания языка употребляет, ни гортани гласа <...>, но самого точию возведения ума к Богу и углубления в он»¹⁰. Связь молчания с поэзией, установленная Ломоносовым, была глубоко усвоена последующей русской лирикой, а потому в русской поэзии «лишь молчание понятно говорит» (В. Жуковский) и «понимание — молчаливо» (А. Вознесенский). Ведь задача поэта передать «невыразимое», «неизреченное ничем» — «Какой для них язык?» (В. Жуковский). Здесь говорит только внутренний язык сердца, души: «Языком сердца говорил»; «В моих бы песнях жар и сила / И чувства были вместо слов» (Г. Державин). Неслучайно столь широкое распространение получили в русской лирике XVIII–XIX вв. жанры духовных стихотворений и молитв, которые были широко представлены и в творчестве Ломоносова.

Таким образом, источником поэтического слова оказывается божественная инстанция, а Поэт, вернее, душа поэта — это своеобразный медиатор, проводник, прорицатель. Быть им способен только избранный, подвижник, пророк: «Немногим избранным понятен / Язык поэтов и богов» (Е. Баратынский). Потому и сама поэзия — это «святая

⁷ О метафизическом аспекте тишины и молчания, традиционном для русской культуры и литературы, подробнее см.: Яковлев Е. Г. Эстетика тишины и молчания // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. — 1993. — № 2. — С. 50–63; Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб., 1997. — С. 1–29; Богданов К. А. Очерки по антропологии молчания. Nomo Tacens. — СПб., 1997.

⁸ Порредж Дж. Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное видение невидимых и вечных вещей. — М., 1787. — С. 169.

⁹ Св. Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. — М., 2000. — С. 149–150.

¹⁰ Сочинения св. Димитрия Ростовского: В 4 ч. — М., 1848. — Ч. 1. — С. 149.

правда» (К. Рылеев), «святое ремесло» (К. Павлова), «святое вдохновенье» (Л. Мей), «небесный диктант» (Б. Ахмадулина). Это уже хорошо знакомые нам представления о поэте-пророке, прежде всего, по «Пророку» Пушкина. Однако Поэт-пророк виделся уже Ломоносову в его поэтических исканиях, продолженных Державиным («Тоска души», 1810), затем — Л. Якубовичем («Вдохновение», 1836): «Не так ли, кинув мир телесный, / В святом восторге бытия, / В громах, огне, полунебесный / Вознесся к небу Илия?» Пророческий дар Поэта осознавался и позднее: например, в лирике уже советского времени, хотя ей и сопутствовали особые исторические обстоятельства, не предполагавшие, казалось бы, обращения к сакральным характеристикам. «Готовились в пророки товарищи мои», — так писал Б. Слуцкий о поколении довоенных молодых поэтов («Голос друга»). Тексты с названием «Пророк» есть в творческом наследии Е. Винокурова и И. Шкляревского.

Образ поэтический восторга у Ломоносова был не просто формулой одического текста, но семантизацией в рамках святоотеческой традиции высокой, сакральной миссии Поэта, а также и самой природы поэтического творчества. Заданный Ломоносовым вопрос — «Куда я ныне восхищен?» — становится главной творческой интенцией в лирических текстах XVIII–XX вв., определяющей природу поэтической коммуникации как в плане семантики, так и в плане прагматики. В «русском контексте», отмечает Ю. М. Лотман, «стершаяся метафора классицизма — “поэзия — язык богов” — воспринимается <...> как точное свидетельство авторитетности <...> поэтического слова»¹¹. Неслучайно и Н. В. Гоголь, размышляя о русской поэзии, писал, что «наши поэты видели всякий высокий предмет в его законном соприкосновении с верховным источником лиризма — Богом», «этот лиризм уже ни к чему не может возноситься, как только к одному верховному источнику своему — Богу»¹².

Потому предмет поэзии и есть «присутствие Создателя в создании» (В. Жуковский), о чем первым сказал Ломоносов: «Сквозь волны, пламень вижу рай; / Там Бог десницу простирает», потом — Державин («души очами / Я будущих блаженств увижу рай») и Карамзин («Я буду гимны петь творцу / Тебе, мой бог, господь всеильный»). И поэты XX в. помнили об этом: например, В. Брюсов — «В теснине стен я весь на страже / Да уловлю Господень лик». Местоприсутствием Поэта становится в этом случае «иной мир», «мысленный рай»: «О, коль прекрасен свет блистает, / Являя вид страны иной» (М. Ломоносов), «Моя душа стремится в мир иной» (К. Бальмонт), «Душа возносится твоя / К дверям мечтательного рая» (Ф. Сологуб). Его духовное бытие закономерно оборачивается непрерываемостью этого бытия. Так, например, в стихотворении А. Твардовского «Я убит подо Ржевом» лирическое Я, полностью утратив телесность и материальность («Ни петлички, ни лычки / С гимнастерки моей»), тем не менее осуществляет предназначенную поэтическую функцию «провидения»: «Пусть неслышен наш голос, / Вы должны его знать», причем голос этот, как и в традиции, — «мыслимый» («Этот голос наш мыслимый»).

«Божественное слово», звучащее в поэзии, обеспечивает и бессмертие души поэта, и бессмертие самой поэзии. Вопрос о «бессмертии поэта» поставил и осмыслил Ломоносов, создав первое в длинной поэтической линии стихотворение «Я знак бессмертия себе воздвигнул» (1747). Именно этот текст инициирует своеобразный

¹¹ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 89.

¹² Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. — М., 1994. — Т. 6. — С. 37.

творческий «диалог» русских поэтов, длившийся почти три столетия: М. Ломоносов — «Не вовсе я умру» (1747), М. Муравьев — «Или я весь умру?» (1791), Г. Державин — «Так! — весь я не умру» (1795), К. Батюшков — «Умру, и все умрет со мной» (1806), А. Одоевский — «Я умер весь» (1828), А. Пушкин — «Нет, весь я не умру» (1836), Ф. Глинка — «Так, весь я не умру» (1842), К. Случевский — «Когда умру я, но не весь» (1897), А. Кондратьев — «Нет, не умру я совсем» (1910), Б. Корнилов — «Тогда совсем я умираю» (1932), Н. Заболоцкий «Я не умру» (1947). Этот «диалог» вряд ли может быть описан как поэтика «общих мест» или «цитация»: он очевидно связан с проблемами ахронной семантической памяти и может быть определен, в терминологии И. П. Смирнова, как «память дискурса»¹³, в нашем случае — память творческого дискурса Ломоносова.

Действительно, бессмертие поэта как воскресение и возрождение понимали и А. Сумароков — «Восстану я опять» («Час смерти», 1765); и Н. Карамзин: «Когда ж умру, засну и снова пробужусь» («Поэзия», 1787); и Г. Державин — «Восстану, восстану и я» («Ласточка», 1794), впрочем, эта семантика имплицитно содержится во многих других текстах. Поэтическое бессмертие в русской лирике, таким образом, даровано Поэту за связь с Божественным, обоснованию этой концепции посвящено стихотворение Державина «Бессмертие души». Дарованное посмертное существование отражается в русской лирике в теме «избранничества»: ведь подлинных Поэтов, избранников и подвижников — немного: «Не много истинных пророков / С печатью тайны на челе» (Д. Веневитинов). В той же поэтической логике Д. Самойлов будет писать о «небесном» даре русских «гениев» («Вот и все, смежили очи гении...», «Смерть поэта», 1966).

Поэтическое «беседование» с богом закономерно требует от Поэта и особого состояния души или ее синонима — сердца. Сердце появляется рядом с поэтическим восторгом именно у Ломоносова («жар сердечный»), затем семантику сердца разрабатывает Державин: «в сердечной простоте беседовал о Боге», «ум и сердце человечье / Были гением моим», «я любил чистосердечье». Затем это становится непременным атрибутом поэтического дара: «Святые таинства, лишь сердце знает вас» (В. Жуковский), «Восторг свободный / Горит в сердечной глубине» (Д. Веневитинов), «простосердечный сын свободы» (М. Лермонтов), «послушный стих / Звучал моим чистосердечьем» (А. Подолинский), «Мой талант — мое детское сердце» (В. Каменский), «Собеседник сердца и поэт» (Н. Заболоцкий). Восторженная к небу душа и «чистое» сердце Поэта в общей концептосфере восторга оказываются крылатыми или способны к полету. Этот образ расширяет семантику восторжения наверх. Восходит он, конечно, к платоновскому мифу о душе, однако сохраняет связь и с религиозно-мистическим контекстом. В средневековой русской книжности были широко распространены метафоры «полета ума, мысли», «крыльного летания»¹⁴. К «облакам взлетала» «муза» Ломоносова в оде 1759 г., да и в часто употребляемых им словах «восторг» и «восхищение» имплицитно содержится семантика полета. Другие примеры: «То ль я души моей пареньем / Не вознесуся в Твой чертог» (Г. Державин); «Освобожусь воображеньем / И крылья духа подыму» (Е. Баратынский); «Чую размах

¹³ Смирнов И. П. Порождение интертекста: Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. — СПб., 1995. — С. 126.

¹⁴ Адрианова-Перетц В. П. Изображение «внутреннего человека» в русской литературе XI–XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI–XX вв. — М.; Л., 1958. — С. 15–24.

крыла» (О. Мандельштам); «Я был прекрасен и крылат / В богоотеческом жилище» (Н. Клюев); «И душа моя касаткой / В отдаленный край летит» (Н. Заболоцкий). В XX в. семантика крылатой поэтической души будет откровенно представлена в текстах В. Маяковского «Разве у вас не чешутся обе лопатки» (1929) и Ю. Мориц «Рождение крыла» (1964).

Крылатость и отказ от «земной низкости» закономерно порождает вопрос о сущности антропологической природы Поэта, которому «мучительно тягостно тело» («Genius» И. Коневского, 1899) и «темницы жизни» («Творчество» Ф. Сологуба, 1893). «Дано мне тело — что мне делать с ним..?» — так поставит этот вопрос О. Мандельштам. Если учесть влияние религиозно-мистических концепций на формирование семантики Поэта и его творчества, то можно отметить, что одним из условий приобщения к Божественному является преодоление телесности. В тех же категориях мыслилось мистиками и близкое к концепту бессмертия души возрождение или воскресение. В поэтическом понимании обретение особого тела и особого языка, то есть освобождение от «плена телесности»: от «чешуи земных страстей» (Л. Якубович), от «земной своей одежды» (М. Деларю), оказывается сопоставимым с натурфилософским превращением Я в природную субстанцию. Подобное превращение закономерно обусловлено тем, что понимание Божественного сопряжено с понятием Высший Свет Натуры. Темы и мотивы слиянности человека с природой постоянны в русской лирике в самых разнообразных вариантах. Например, «А то, что было мною, то, быть может, / Опять растет и мир растений множит...» (Н. Заболоцкий) или «А я — осенняя трава, / Летящие по ветру листья» (Г. Шпаликов).

С той же семантикой связаны и зооморфные уподобления Поэта в русской традиции: он может явиться или быть сопоставимым с лебедем (Г. Державин, В. Жуковский, Ф. Тютчев, Н. Заболоцкий, Н. Рубцов), медведем (Н. Оцуп), собакой (И. Дмитриев, Ф. Сологуб, В. Маяковский), снегирем (Д. Самойлов). Еще одним вариантом таких метаморфоз можно полагать образ Поэта-кузнечика, особенно популярный в русской художественной натурфилософии (Я. Полонский, В. Печерин, В. Хлебников, Н. Заболоцкий и др.). В поэтической традиции кузнечик — перевоплощение или отражение Поэта, он связан с идеями бессмертия, откровения, особого поэтического языка, сокровенного Слова¹⁵. Показательно, что впервые подобное логико-семантическое построение было осуществлено Ломоносовым. Его текст о кузнечике («Стихи, сочиненные на дороге в Петергоф...», 1761) воспроизводит платоновский миф о цикадах («Федр»). Хотя и принято считать, что Ломоносов просто перевел анакреонтическое «К цикадам», но добавление последнего стиха заставляет видеть в тексте русского поэта более сложное поэтическое образование. Последние строки акцентируют внимание читателя на своеобразном поэтическом автобиографизме стихотворения, в котором четко сопоставлены Я и кузнечик. Но важнее другое: Ломоносов противопоставляет речевую деятельность кузнечика и обыденного человека как блаженную и счастливую — несвободной и зависимой.

Эта тема решается Ломоносовым в смысловой перспективе текста Платона, в котором речь идет о «почетном даре», который цикады «получили от богов»: «По преданию, цикады некогда были людьми, еще до рождения Муз. А когда родились Музы и появилось пение, некоторые из тогдашних людей пришли в такой восторг от этого

¹⁵ Подробнее см.: Гончарова О. М. О чем поет кузнечик? // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. — СПб., 2002. — С. 145–147.

удовольствия, что среди песен они забывали о пище и питье и в самозабвении умирали. От них и пошла порода цикад: те получили такой дар от Муз, что, родившись, не нуждаются в пище, но сразу же <...> начинают петь, пока не умрут, а затем идут к Музам известить их, кто из земных людей какую из них почитает»¹⁶. Важно учесть при этом, что именно в диалоге «Федр» изложены основные идеи Платона о бессмертии души, ее крылатости и т. д., что, так или иначе, связывает мусикийных кузнечиков с идеями подлинно духовного бытия и творчества, противопоставленными земному и телесному. Именно в этом семантическом контексте и осознает Ломоносов сущность Поэта. А его «кузнечик» как alter ego Поэта или воплощение его души в тягостном мире бытия навсегда вошел в русскую поэзию.

В 1802 г., продолжая найденное Ломоносовым образное решение темы, стихотворение «Кузнечик» напишет Г. Державин. У него более выразительно представлена связь кузнечика с поэзией и сакральный статус «персонажа»: «О, едва ли не подобен, / Мой кузнечик, ты богам!» Мусикийная сущность кузнечика более отчетливо будет проявлена в поэзии XX в. Прежде всего — у В. Хлебникова («Кузнечик», 1908). В его кузнечике неразличимы реальное и нереальное, телесное и духовное — это единый сплав неопознаваемого звука и письма, гармоничное и цельное поэтическое Я. Позднее «кузнечик» — «маленький работник мироздания», каким он был и у Ломоносова, станет главным героем всей поэтической системы Н. Заболоцкого.

Концепция творчества как поэтического восторга, которая определилась у истоков русской поэзии нового времени в художественных рефлексиях Ломоносова, была не только объемной и значимой для русского сознания его времени, но стала основанием развития смыслового пространства русской лирики XVIII–XX вв. В сложную эпоху «перемен», на «пустом месте», не имея «ни подготовленной читательской публики, ни каких-либо гуманистических институций, в которых литература занимала хотя бы скромное место»¹⁷, в атмосфере «западнического соблазна» Ломоносов мыслит о русской поэзии и русском Поэте, включенных в общую культурную память нации, что сказалось прежде всего в его ориентациях на предшествующие традиции в концептуализации слова и говорения как мистической коммуникации. Одновременно актуализованный в его творчестве сакральный предикатный состав темы «поэта и поэзии» был направлен и в будущее национальной культуры и реализован в нем. Причем такую реализацию нельзя, как нам удалось показать, считать простым повтором или «цитацией», поскольку поэты XIX–XX вв. воспроизводят не только основополагающие семантические элементы сюжета, мотивы и т. д., но развивают их дальше, иногда обращаясь к смыслам, только потенциально присутствующим у Ломоносова. Наличие своеобразного метаязыка темы можно объяснить, на наш взгляд, тем, что реализуется она не в границах индивидуального творческого задания или в границах сугубо эстетических, а именно в том смысловом пространстве культуры, которое организует индивидуальные творческие инициативы и художественные интуиции русских поэтов. Именно в семантической памяти культуры и семантической организации русской дискурсии и проявляет себя сегодня уникальный креативный потенциал творческого наследия Ломоносова.

¹⁶ Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 168.

¹⁷ Живов В. М. Первые русские литературные биографии как социальное явление: Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков // Новое литературное обозрение. — 1997. — № 25. — С. 25.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адрианова-Перетц В. П. Изображение «внутреннего человека» в русской литературе XI–XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI–XX вв. — М.; Л., 1958.
2. Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. — М., 1994. — Т. 6.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — М., 1994.
4. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — СПб., 1996.
5. Живов В. М. Первые русские литературные биографии как социальное явление: Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков // Новое литературное обозрение. — 1997. — № 25.
6. Из истории русских слов. — М., 1993.
7. Избранные слова святых отцов в честь и славу пресвятой Богородицы. — СПб., 1868.
8. Яковлев Е. Г. Эстетика тишины и молчания // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. — 1993. — № 2. — С. 50–63.
9. Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб., 1997. — С. 1–29.
10. Богданов К. А. Очерки по антропологии молчания. Homo Tacens. — СПб., 1997.
11. Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
12. Лотман Ю. М. Очерки по истории русской культуры XVIII — начала XIX века // Из истории русской культуры. — М., 1996. — Т. 4. — С. 88–89.
13. Живов В. М. Государственный миф в эпоху просвещения и его разрушение в России конца XVIII века // Из истории русской культуры. — М., 1996. — Т. 4. — С. 657–684.
14. Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Панченко А. М. О русской истории и культуре. — СПб., 2000. — С. 301–320.
15. Гончарова О. М. О чем поет кузнецик? // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. — СПб., 2002. — С. 145–147.
16. Пордедж Дж. Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное видение невидимых и вечных вещей. — М., 1787.
17. Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII века). — М., 1991.
18. Св. Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. — М., 2000. — С. 149–150.
19. Смирнов И. П. Порождение интертекста: Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. — СПб., 1995.
20. Сочинения св. Димитрия Ростовского: В 4 ч. — М., 1848. — Ч. 1.

А. Ю. Сергеева-Клятис

РЕЦЕПЦИЯ ПОЭМЫ Б. ПАСТЕРНАКА «905-Й ГОД» В КРИТИКЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

В своей книге «Русская литература в изгнании» Г. П. Струве разделил парижских литераторов-эмигрантов 1920-х гг. «на тех, кто ориентировался на Ходасевича, призывавшего поэтов “писать хорошие стихи”; тех, кто находился под влиянием Адамовича, проповедовавшего “простоту и человечность”; и тех, кто тяготел скорее к Цветаевой и Пастернаку, что проявлялось главным образом в интересе в формальным экспериментам (этих иногда называли — скорее недоброжелательно — “формистами”)¹. Это частное деление соответствует ситуации в целом. Русская эмиграция² в подавляющей массе была нацелена на сохранение классической линии русской литературы и чаще всего не одобряла тенденции к «преодолению традиций». Даже те критики, которые не стояли на крайних позициях неприятия всего нового, все же проявляли известное недоверие к «формистам». Голоса их защитников в эмигрантской среде оставались одинокими и вызвали скорее отчуждение, чем интерес. Более того, эти голоса, как правило, принадлежали людям, чьи политические симпатии были на стороне происходивших в Советской России изменений. Горячее признание формального эксперимента и пропаганда новой советской поэзии прежде всего в лице Пастернака исходило преимущественно от евразийцев, которых в пылу полемики нередко приравнивали к большевикам. В своей новейшей книге о влиянии «Доктора Живаго» на духовные пути русской интеллигенции за границей Л. С. Флейшман пишет: «В рядах “старой” эмиграции было немало людей, лично знавших Пастернака, свидетелей его бурного вхождения в послереволюционную русскую поэзию, знакомых с его ранним поэтическим творчеством. <...> Считая его одним из самых талантливых поэтов его поколения и признавая решающую роль в произошедшей в 1920-е гг. революции поэтического языка, они осознавали непреодолимый разрыв между собой и им, сделавшим решающий выбор жизненного пути в пользу совет-

¹ Струве Г. П. Русская литература в изгнании. — Париж; М., 1996. — С. 221.

² Вслед за Г. П. Струве, мы сознаем условность понятия «русской эмиграции» и размытость его границ и употребляем его в контексте этой статьи для обозначения тех литераторов и критиков, которые сами сознательно причисляли себя к этому сообществу в середине 1920-х гг.

ской России. <...> После возвращения Марины Цветаевой в СССР в 1939 г. в той эмиграции вообще не оставалось таких пылких адептов Пастернака, таких близких ему по строю поэтического мышления и по силе художественного выражения поэтов, каким была она. Да и вся эволюция эмигрантской поэзии двигалась в направлении, превращавшем былые увлечения техническими инновациями пастернаковского стиха в безнадежный анахронизм»³.

Показательным примером того, что «отчуждение» Пастернака в среде литературной эмиграции практически целиком исходило из неприятия его поэтического экспериментаторства, служит восприятие В. Ф. Ходасевичем его поэзии, со временем обретавшее все более критические черты.

В Берлине 1922–23 гг., где Пастернак получил возможность ненадолго войти в литературную жизнь русской эмиграции, отношения между ним и Ходасевичем почти мгновенно приняли неприятный оборот. Сергею Боброву, жалуясь на растущее непонимание Ходасевича, Пастернак писал: «...Ходасевич, спервоначала подарив меня пронизательностью “равного”, вдруг по прочтении Колина отзыва в “Нови”⁴, стал непроницаемой для меня стеной с той самой минуты, как на вопрос об Асееве я ему ответил в том единственном духе, в каком я и ты привыкли говорить об этом поэте»⁵. Слова о том, что Белый, Ходасевич и Горький «“трудились” над “Темами и вариациями” и отступили перед абсолютной их непонятностью»⁶, Пастернак подчеркивает с особой горечью, поскольку именно «Темы и вариации», волею судеб впервые увидевшие свет в Берлине⁷, представлялись ему наиболее доступной из всех его поэтических книг. Тому же Боброву он признавался неделей раньше: «Лично я книжки не люблю, ее кажется доехало стремленье к понятности»⁸. Упреки в невнятности, темноте, немотивированной сложности поэтики Пастернак слышал в Берлине постоянно, исходили они от самых разных людей, принадлежавших к разным литературным группировкам, как почитателей, так и противников его творчества. Эти упреки создавали устойчивое впечатление единого общего мнения русской эмигрантской среды о поэзии Пастернака. «Какой-либо обидной нетерпимости (политической, национальной, сословной или возрастной) здесь нет в помине, — объяснял Пастернак Боброву. — Здесь есть нечто другое. Все они меня любят, выделяют, но... “не понимают”»⁹. «Именно в Берлине Пастернак впервые столкнулся с удивлявшей его всю жизнь формулой признания в любви и, одновременно, свидетельством непонимания его стихов»¹⁰, — свидетельствует сын поэта. Мнение о нем эмиграции заключалось собственно в том, что Пастернак вовсе не нуждается в понимании и не для этого пишет. Однако сам поэт с этим согласиться

³ Флейшман Л. С. Встреча русской эмиграции с «Доктором Живаго»: Борис Пастернак и «холодная война». — Stanford, 2009. — С. 28–29.

⁴ Не совсем благожелательная рецензия Н. Н. Асеева на «Счастливый домик» В. Ф. Ходасевича была напечатана в журнале «Красная новь», 1922. № 4.

⁵ Письмо от 17 января 1923 года // Борис Пастернак и Сергей Бобров: Письма четырех десятилетий. Публикация М. А. Рашковской. — Stanford, 1996. — С. 132.

⁶ Там же.

⁷ Книга «Темы и вариации» были изданы в 1923 г. в Берлине перебравшимся туда издательством Гржебина.

⁸ Письмо от 9 января 1923 года // Там же. С. 128.

⁹ В число непонимающих попал и Б. Зайцев, говоривший о «высоко изобразительной и неподдельной кубистической невнятности» Пастернака // Там же. С. 132–133.

¹⁰ Пастернак Е. Б. Борис Пастернак: Материалы для биографии. — М., 1989. — С. 376.

не мог: «...Я хочу, <...> чтобы мои стихи были понятны зырянам»¹¹, — с некоторым раздражением заявил Пастернак своему искреннему адепту Вадиму Андрееву в ответ на признание, что он «полюбил невнятность» его стихов.

Вновь вспоминая берлинскую ситуацию и отношение к нему Ходасевича, Пастернак в конце 1920-х гг. подводил печальные итоги. Расхождения с эмиграцией оказались настолько чувствительными, что приходилось признать их фатальность. В ноябре 1929 г. Пастернак писал В. С. Познеру: «Ходасевичево “но” в отношении меня разрозлось в оговорку, ничего от меня не оставляющую. *Этого* романа не поправить»¹².

В своих «заметках» о поэме Цветаевой «Молодец» (Последние новости. 1925. 11 июня. № 1573) Ходасевич еще оправдывает заумников и футуристов, к которым относит и Пастернака, говоря, что они «в значительной мере правы, когда провозглашают самодовлеющую ценность словесного и звукового материала»¹³. В программной¹⁴ статье «Там или здесь?» (Дни. 1925. 18 сентября. № 804) он называет Пастернака в одном ряду с Клюевым, Есениным, Мандельштамом, Замятиным — писателями, которые «составляют тамошнюю литературу», но «рождены не советской эпохой»: «Каждый из них, как художник, продолжает свою линию, не при большевиках начатую и определившуюся»¹⁵.

Но уже через несколько месяцев в заметках о поэтическом конкурсе газеты «Звено» (Дни. 1926. 14 марта. № 954) Ходасевич начинает менять тональность, где, обвиняя стихотворение выигравшего конкурс Д. Г. Резникова «О любви» в перегруженности «метафорами и аллегориями, не сведенными ни к какому логическому единству», выносит приговор: стихотворение «восходит к наименее удачным вещам Марины Цветаевой, и, следовательно, к Пастернаку»¹⁶. А вскоре он возвращается к берлинскому контексту 1923 г., воспроизводя старую формулу, озвученную самим Пастернаком в приведенном выше письме Боброву: «Однажды мы с Андреем Белым часа три *трудились* (курсив наш. — Авт.) над Пастернаком и весело смеялись, когда после многих усилий вскрывали под бесчисленными капустными одежками пастернаковских метафор и метонимий — крошечную кочерыжку смысла» (Дни. 1926. 13 июня). Начиная с этой оговорки, Ходасевич занимает радикально негативную позицию по отношению к творчеству Пастернака. В своей рецензии 1928 г. на книгу Цветаевой «После России» Ходасевич допускает следующее высказывание: «Читая Пастернака, за него по человечеству радуешься: слава Богу, что всё это так темно: если словесный туман Пастернака развеять — станет видно, что за туманом ничего или никого нет»¹⁷. Как убедительно показал Джон Малмстад в известной статье

¹¹ Андреев В. История одного путешествия. — М., 1974. — С. 316.

¹² Письмо В. С. Познеру (№ 514) // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: В 11 т. — М., 2005. — Т. 8. — С. 361.

¹³ Владислав Ходасевич. Собрание сочинений. Под редакцией Джона Малмстада и Роберта Хьюза. — Ann Arbor: Ardis, 1990. — Т. 2. — С. 356.

¹⁴ См. в ответе Ходасевича на анкету о литературе в эмиграции и в Советской России в журнале «Своими путями» (1926. № 10–11): «Относительно литературы в России и в эмиграции могу лишь повторить вкратце то, что писал месяцев пять тому назад в одной из своих статей (газ. “Дни”)» (Владислав Ходасевич. Собрание сочинений. Т. 2. С. 530).

¹⁵ Владислав Ходасевич. Собрание сочинений. Т. 2. С. 366.

¹⁶ Владислав Ходасевич. Собрание сочинений. Т. 2. С. 397.

¹⁷ Возрождение, 19 июня 1928 г.

«Единство противоположностей»¹⁸, крайняя неприязнь Ходасевича к Пастернаку возникает не только в тех его высказываниях, в которых речь идет непосредственно о творчестве Пастернака, но даже опосредованно. Так, в статье, посвященной гибели Есенина, говоря о его последних стихах, Ходасевич напишет: «В соответствии с <...> правдивыми раздумиями — начинает в его стихах звучать новое для Есенина, но бесконечно родное нам: “в смысле формального развития теперь меня тянет все больше к Пушкину”, признается он в 1925 г. <...> Перед правдивостью его новых стихов — с них сползает наносная метафорическая муть. Внутренне порвав с советской Россией, Есенин порвал и с литературными формами, в ней господствующими. Можно бы сказать, что перед смертью он душевно “эмигрировал к Пушкину”»¹⁹. Здесь, — комментирует Малмстад, — ни слова не сказано о Пастернаке, но внимательный читатель, встречая фразы типа «чудовищный метафоризм», «метафорическая муть», должен сразу почувствовать, кто подразумевается²⁰. самого Пастернака автор воспринимает как метонимию его поэтического инструментария²¹. Это очевидно и для понимания первоначального варианта (1923 г.) стихотворения Ходасевича «Жив Бог»:

Через века пройдет мой трепет —
И вырвется сквозь толщу книг —
Не ваш оторопелый лепет,
А мой обдуманный язык.

«Ваш оторопелый лепет» — это, конечно, метафорическая заумь Пастернака.

Перекося в отношении к Пастернаку оформляется у Ходасевича в пылу его разворачивающейся «литературной войны» с Д. П. Святополком-Мирским. Начало этому антагонизму, как кажется, положил В. Вейдле в своей статье «Стихи и проза Пастернака», опубликованной в № 36 «Современных записок» за 1928 г. Во всяком случае очевидны почти буквальное совпадения позиций Ходасевича и Вейдле по вопросу о Пастернаке.

Статья формально посвящена вышедшей осенью 1927 г. в Госиздате книге «905-й год», включавшей две революционные поэмы: «905-й год» и «Лейтенант Шмидт», однако затрагивает она и все предшествующее творчество Пастернака: как обозначено в названии — поэзию («Сестра моя жизнь» и «Темы и вариации») и прозу («Детство Люверс» и «Воздушные пути»). И затрагивает весьма нелестно. С самого начала Вейдле даёт убийственную характеристику поэту, основываясь на тезисе об его экспериментаторстве, — «взбунтовавшийся ремесленник». Обозначая начало пути Пастернака, автор определяет футуризм, как течение, которое вознамерилось оторвать форму от содержания. Футуристы, по мнению критика, «потеряли форму, как раз потому что пожелали вытряхнуть из нея смысл и, вознамерившись превратить слово в звук,

¹⁸ Джон Е. Малмстад. Единство противоположностей // Литературное обозрение. — М., 1990. — № 2. — С. 51–59.

¹⁹ Ходасевич В. Ф. Парижский альбом 1 // Дни. — № 1019. — 30 мая. — 1926. Статья была опубликована в расширенном виде в журнале «Современные записки». — 1926. — № 27.

²⁰ Джон Е. Малмстад. Единство противоположностей. С. 55.

²¹ Благодарим за это остроумное замечание А. Устинова, без творческой инициативы которого эта статья, вероятно, не была бы написана.

лишились самого слова»²². Надо заметить, что упрек в увлеченности футуризмом был общим местом зарубежной критики, направленной против Пастернака. Именно из футуризма выводилась излишняя приверженность поэта к стиховому и словесному фи글ярству, затемняющему смысл стихотворения.

Пастернаку, пишет Вейдле, от рождения было дано «особое ощущение слова, особые приемы словосочетания, особое умение сталкивать звук и смысл. Пастернак и стал бы большим поэтом, если бы сумел оправдать эти свои дары, если бы ему было чем наполнить, напитать словесную ткань, по-новому им сотканную»²³. Пастернак не подражает футуристам в их крайних опытах — в стремлении обесмыслить слово и сделать поэзию «простою как мычание». В его стихах слово — это всегда и звук, и смысл. «Но в игре этим значением и звучанием отдельных слов зато и заключается для него **все** поэтическое искусство»²⁴. Погоня за ассоциациями, техникой стиха, отсутствие единства — все это вредит общему замыслу. «Слишком скудно то, **что** Пастернак хочет и может сказать для того, <...> **как** он это говорит...»²⁵. Вспомним, «кочерыжку смысла», которую с немислимым трудом нашли в «Темах и вариациях» Ходасевич и Белый.

Помимо бедности и безликости содержания, Вейдле отмечает многочисленные примеры некорректного словоупотребления, неправильных ударений, неверных сокращений окончаний. Обвинения в дурном знании русского языка Пастернак выслушивал с самой юности, в том числе от людей, мнением которых дорожил. Известен эпизод с вызовом на дуэль Юлиана Анисимова, употребившего в отношении Пастернака выражение «аптекарский диалект»²⁶. Вне всякого антисемитского контекста Вейдле неожиданно совпадает с Анисимовым: «...Ему важно одно: соединить какими угодно средствами на возможно меньшем пространстве возможно большее количество разноплеменных, разнородных, разнорожденных слов. Стихотворчество для него прежде всего — смешение языков, столпотворение вавилонское»²⁷. Самое лучшее, что есть в поэзии и прозе Пастернака, по мнению Вейдле, — это изображение вещного мира. «Только вполне предавшись вещам, Пастернак находит для них в хаосе своего словесного запаса те самые обозначения, которые необходимы... Удаляясь этого единственного подлинного для него пути, он теряет все...»²⁸. А поскольку Пастернак умеет только *показывать* мир, то неудивительно, что у него слабы все попытки замысла, построения, единства. Так, «Высокая болезнь» должна была стать поэмой о революции и о поэте, но с самого начала распалась на куски, которые невозможно склеить воедино. Поэма «Лейтенант Шмидт» «с величайшим усердием втиснута в хронологическую рамку, но рамка эта так и не в состоянии сделаться ничем, кроме голого перечня следовавших одно за другим событий»²⁹. Кроме того, «везде награ-

²² Вейдле В. В. Стихи и проза Пастернака // Современные записки. — 1928. — № 36. — С. 460.

²³ Там же. С. 461.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ «Лингвистическая» дуэль: Борис Пастернак — Юлиан Анисимов // Кобринский А. А. Дуэльные истории серебряного века: поединки поэтов как факт литературной жизни. — СПб., 2007. — С. 313.

²⁷ Там же. С. 463.

²⁸ Там же. С. 467.

²⁹ Там же. С. 468.

можение выисканных созвучий, побрякушек, рифм, а в лучшем случае выпуклость деталей, засыпает и придавливает целое. Везде дикое мясо слов обрастает и делает едва различимым тощий костяк мысли»³⁰.

Принципиально иначе Вейдле подходит к поэме «905-й год», в которой «можно найти лучшие стихи из всех, когда-либо написанных Пастернаком»³¹, поскольку в них содержится хоть и элементарная, основанная на воспоминании, но все-таки способная к развитию лирическая тема. «...В этом личном, субъективном переживании и появляется то ощущение истории, которое совершенно отсутствует в “Лейтенанте Шмидте”»³². В поэме «905-й год» сохраняется и природный дар поэта в описании простых обыденных вещей и событий, пластичность образов, внезапно вырастающих в своей цельности. Общий вывод Вейдле относительно Пастернака как будто смягчен оценкой поэмы «905-й год»: «Некоторые строфы в последней книге Пастернака как будто говорят о том, что для него <...> возможны еще освобождение и выход».

Как видно из приведенных фрагментов, статья Вейдле, напечатанная в «Современных записках», была несомненным продолжением линии Ходасевича, а именно его нескрываемого презрения к экспериментаторству, метафоричности, усложненности пастернаковской поэзии. «Неужели меня спасает темнота, и рассеялся она, ничего бы не стало, неужели действительно во мне никого нет? Он серьезно так думает?»³³ — возмущался Пастернак.

Аналитическая статья Вейдле о творчестве Пастернака — самый значительный и внимательный отзыв на поэзию Пастернака после публикации его книги поэм. Эта статья, вышедшая из враждебного Пастернаку лагеря русского зарубежья, подвела итоги других критических выступлений, первые из которых опередили книгу.

Отрывок из поэмы «905-й год» под названием «Потемкин» (в окончательной редакции «Морской мятеж») был напечатан (перепечатан из 2-го номера «Нового мира» за тот же год) в журнале «Версты» (1926, № 1). Через год, в журнале «Воля России» (1927, № 2), была сделана публикация с противоречивым заглавием: «Лейтенант Шмидт» (Из поэмы «1905-й год»). Она представляла собой разрозненные отрывки из «Лейтенанта Шмидта», воспринятые однако редакцией как цельная поэма. Таким образом, еще до выхода книги Пастернака эмигрантская критика уже могла составить себе некоторое впечатление о новых поэмах.

Одним из первых, в апреле 1927 г., о них высказался Г. Адамович в своей рецензии на публикацию фрагментов из поэмы «Лейтенант Шмидт» в «Воле России». Во многих положениях рецензии наблюдаются неожиданные и почти точные совпадения «особого мнения» Адамовича с позицией Вейдле. «Стихи, — пишет рецензент, — довольно замечательны, но скорей в плоскости “интересного”, чем в плоскости “прекрасного”. Как почти всегда у Пастернака, они кажутся написанными начерно. Черновик — всё творчество Пастернака»³⁴. Подыскивая слово для определения пастернаковского таланта, Адамович как будто соревнуется с Вейдле: «чернорабочий» поэзии (ср. — «взбунтовавшийся ремесленник»). Критик сравнивает Пастернака с Есениным и Ах-

³⁰ Там же. С. 468.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 469.

³³ Письмо М. И. Цветаевой от 29 июня 1928 // Марина Цветаева, Борис Пастернак: Души начинают видеть: Письма 1926–1932 гг. — М., 2004. — С. 491.

³⁴ Адамович Г. Литературные беседы // Звено. — 1927. — 3 апреля. — № 218. — С. 1.

матовой, которые все же стали поэтами и реализовались полностью, дарование же Пастернака наиболее напоминает Блока, который тоже довольствовался условными, плохо подобранными словами. Как и следует ожидать, Адамович проводит пушкинскую линию в русской поэзии, к которой причисляет Ходасевича, но дальше начинаются разногласия с Вейдле. Не признавая за этой линией несомненного первенства, Адамович отказывается пушкинской прекрасной ясности в исчерпывающем осмыслении мира. И решение Пастернака следовать иным путем считает скорее его неоспоримым достоинством. Однако это решение «обрекает его на долгие годы стилистических изощрений и опытов, на многолетнюю черновую работу, в которой он лично, вероятно, растворился без следа»³⁵. Далее — обвинения в пристаии к излишнему формальному экспериментаторству, нам уже знакомые: «Импрессионизм свой он довел до крайности <...>. Звуковым ассоциациям и сцеплениям он предавался до полной потери чувств, пора бы овладеть ими <...>. Вообще пора бы понять, что в искусстве, гонясь за стредствами, можно потерять или пропустить цель. Средства же — слова и всё словесное, цель — ум, душа, человек, сердце»³⁶. Все эти общие соображения Адамович прямо адресует опубликованным в «Воле России» фрагментам, с сомнением относясь к заявленному редакцией объединению их в поэму.

В середине 1926 г. в газетах «Дни» и «Последние новости» появилось несколько обширных статей, направленных против журнала «Версты» с его очевидным намерением отгородиться от существующих эмигрантских течений и провозгласить свое собственное отношение к происходящим в России событиям — как политическим, так и литературным³⁷. Естественно, в пылу журнальной полемики были задеты и авторы «Верст», 14 августа 1926 г. в парижской газете «Последние новости» с программной антиверстовской статьей выступила Зинаида Гиппиус (Антон Крайний). В частности, она коснулась недавних публикаций, среди них — отрывка из новой поэмы Пастернака «905-й год». Пытаясь возможно более нелицеприятно обобщить происходящее в современной советской литературе, З. Гиппиус фиксируется на строфе, впоследствии исключенной Пастернаком из книжной редакции поэмы:

А на деке роптали.
 Приблизившись к тухнувшей стерве
 И увидя,
 Как кучится слизь,
 Извиваясь от корч,
 Доктор бряк наобум:
 — Порчи нет никакой.
 Это черви,
 Смыть и только, —
 И — кокам:
 — Да перцу поболее в борщ.

«Чем же щегольнул в “Верстах” Пастернак? — издевательски спрашивает критик. — Да ничем особенно, его “достижения” известны: “*Расторопный прибор сатакает от прорвы работ*” — и “*свинееет от тины*”. <...> Далее, конечно, о “*тухнувшей*”

³⁵ Там же. С. 2.

³⁶ Там же.

³⁷ Первая из ряда подобных статей — Макеев Н. Эмигрантский снобизм // Дни. — 1926. — 5 августа. — С. 2–3.

стерве, где кучится слизь, извиваясь от корч, — это черви...» Образы не молоденькие, но у новейших советских знаменитостей к ним особое пристрастие: должно быть старым считается буржуазно-помещичий соловей с розой, так лучше хватить по-дальше. И хватают: редкая страница выдается без стерв, язв, гноев и всего такого»³⁸. Совершенно очевидно, что при отсутствии других, более существенных, претензий к поэме, трудно говорить о серьезном критическом подходе автора, целиком захваченного узкопартийными интересами.

Примерно в том же духе высказывается М. О. Цетлин. Его статья в газете «Дни», опубликованная тоже в августе 1926 г., посвящена скорее отповеди идеологическим противникам, чем литературе. Однако М. Цетлин связал провозглашенную Д. П. Святополком-Мирским устремленность «Верст» в будущее с устаревшими формами русского футуризма. Упоминание о футуризме естественно приводит на память имя Пастернака со всеми отрицательными коннотациями. Среди затронутых автором «верстовских» публикаций на первом месте — «Потемкин» Пастернака: «В отделе стихов есть Пастернак, непохожий на себя, снова делающий попытки повествования в стихах...»³⁹

Значительно более глубокая попытка анализа содержалась в статье Н. Оцупа, опубликованной уже после выхода в свет книги поэм, практически одновременно со статьей Вейдле (Звено, 1928, № 5). Его замечания тоже не выходили из давно очерченного круга: «Понимают Пастернака, вероятно, по-прежнему очень и очень немногие...»⁴⁰ — писал он. Популярность Пастернака, как считает критик, не результат подлинного владения умами, а следствие повального увлечения всем новым, к которому звал футуризм. Однако, как только автор делает серьезные подступы к поэмам, — а главным информационным поводом для статьи, несомненно, была книга Пастернака — его оценки обретают объем. Поэму «905-й год» он сдержанно числит на высоте средне хороших стихов Пастернака. «Написанная самым точным пятистопным анапестом <...>, она графически разбита на ряд одностопных, двустопных и трехстопных строчек»⁴¹, и если на глаз поэма кажется длинной, то на самом деле она втрое короче «Лейтенанта Шмидта», которого невозможно дочитать до конца. Удачные места в «Шмидте» окружены целым рядом слабых строк, а «непомерно растянутые стихи утомительны и прозаичны»⁴².

Спектр отрицательных оценок творчества Пастернака зарубежной критикой конца 1920-х гг. сводился к нескольким традиционным пунктам: затемненность смысла, повышенная метафоричность, ошибки языка. Ничего нового по сравнению с 1923 г. изобретено не было. В статьях, авторы которых отвлекались от журнальной полемики и давали себе труд обратиться к анализу новых произведений Пастернака, явственно ощущается, что он своими революционными поэмами только подогрел страсти. Однако поэмы эти, которые и своей тематикой, и способом подачи материала должны были, без сомнения, раздражать лагерь традиционалистов, сразу разделили. При резком отрицании «Лейтенанта Шмидта» о «905-м годе» высказывались гораздо

³⁸ Антон Крайний. О «Верстах» и о прочем // Последние новости. — Париж, 14 августа 1926. — С. 3.

³⁹ Цетлин М. О. «Версты»// Дни. — Берлин-Париж, 22 августа, 1926.

⁴⁰ Оцуп Н. Борис Пастернак // Звено. — 1928. — № 5. — С. 260.

⁴¹ Там же. С. 261.

⁴² Там же. С. 262.

сдержаннее, а тонкие критики (как Вейдле), несмотря на партийные приоритеты, сразу оценили ее достаточно высоко.

На противоположном, так называемом «евразийском», полюсе русской зарубежной критики после выхода в свет книги поэм Пастернака тоже появилось несколько рецензий и одна развернутая критическая статья. Она принадлежала перу Д. П. Святополка-Мирского, скрупулезно отслеживающего все последние публикации Пастернака в Советской России и, очевидно, явившегося инициатором перепечатки отрывка «Потемкин» из «Нового мира» в 1-ой книге «Верст» за 1926 г. Рецензируя этот номер «Нового мира», Мирский намеренно пропускает Пастернака, только в самом конце коротко вспоминая о нем: «Некоторые страницы “Нового мира” войдут в историю литературы: Борис Пастернак»⁴³. Эта лаконичная формула впоследствии будет повторяться и варьироваться ее автором. Так, свою аналитическую статью о Пастернаке в 3-ем номере «Верст» за 1928 г. Мирский закончит следующим образом: «Все узлы до-революционной русской традиции сошлись теперь в поэте, который исходная точка всех будущих русских традиций»⁴⁴. (Ср. с общим местом статей Ходасевича о Пастернаке и футуризме, где он противопоставляет «метафорическую муть» пушкинской традиции). Возможно, эти утверждения Мирского провоцируют полемические выпады Вейдле в адрес Пастернака: талант «не мешает Пастернаку вызывать подражания, поверхностные моды, подрывать глубокие традиции», «судьбе его мы не можем придавать слишком большого сверхличного значения, да и самая судьба эта еще темна»⁴⁵. Ср. с выводами знаменитой статьи Вейдле «Владислав Ходасевич» о «совершенно особом отношении, в котором находятся стихи Ходасевича ко всему прошлому русского стиха»⁴⁶: «Забудут многое. Но будут помнить, как неслыханное чудо, что Россия, в такую эпоху ее истории, имела <...> поэта, в котором она жила и в котором мы жили с нею»⁴⁷.

«Евразийцы» оценивают «905-й год» очень высоко, но без ожидаемой глубины. Даже в статьях Святополка-Мирского больше немотивированных восторгов, чем критического анализа. Еще до выхода книги небольшую, но восторженную рецензию на отрывки из поэмы «905-й год», опубликованные в харьковском альманахе «Пролетарий» (1926), пишет А. Леонидов: «Стихи Пастернака, посвященные <...> русскому революционному движению, лучше из всех, какие ему приходилось печатать за последние два-три года»⁴⁸. Мирский смотрит еще шире: «905-й год» — это «самая значительная вещь, написанная за последние годы в России»⁴⁹. Критик отмечает и положительно оценивает именно стремление Пастернака к крупной эпической форме: «После четырех книг лирических стихов <...> Б. Пастернак настойчиво пробивается в эпос»⁵⁰. Мирский представляет поэму не случайным набором удачных лирических фрагмен-

⁴³ Версты. — 1926. — № 1. — С. 229.

⁴⁴ Святополк-Мирский Д. П. «1905 год» Бориса Пастернака // Версты. — 1928. — № 3. — С. 154.

⁴⁵ Вейдле В. В. Стихи и проза Пастернака // Современные записки. — 1928. — № 36. — С. 470.

⁴⁶ Вейдле В. В. Владислав Ходасевич // Современные записки. — 1928. — № 34. — С. 453.

⁴⁷ Там же. С. 469.

⁴⁸ Леонидов А. Рецензия на «905-й год» // Воля России. — 1927. — № 5/6.

⁴⁹ Святополк-Мирский Д. П. (Д. Р.) Борис Пастернак. 1905 год. Рецензия // Воля России. — 1928. — № 1. — С. 170.

⁵⁰ Там же. С. 168.

тов, а единым целым, которое только и существенно в «этой могущественной поэме о Революции, с ее широким историческим захватом с величественным движением»⁵¹. Пастернак, по мнению Мирского, всегда был поэтом истории и Революции, недаром и «Сестра моя жизнь» была написана летом 1917 г. «Пастернак с исключительной непосредственностью чувствует непрерывно-разный поток времени и непрерывно-разную ткань пространства»⁵². В структуре «905-го года» критик особенно выделяет часть «Отцы» «с ее острым историзмом и чувством преемства»⁵³. Как видим, дружественная критика оказалась гораздо более поверхностной, чем враждебная.

Едва ли не самый глубокий и созвучный Пастернаку отзыв на «905-й год» содержится не в критической статье, а в личном письме соредатора «Верст» П. П. Сувчинского автору поэмы, написанном практически сразу после выхода книги. «Целую неделю живу под знаком Вашего “1905 года”. <...> Ваш “1905”, конечно, второй “Медный всадник”, вернее сказать, что и тут, и там выражено то, что я бы назвал русским светопредставлением. А Блок в “Двенадцати” только метнулся к выражению того же самого, но — не осилил. Если бы Вы знали, до какой степени я со-чувствую Вам в ощущении “нашего детства” и “юности наших учителей”!» И далее: «Наше и всеобщее русское созревание далось в страшных муках, но как хорошо, что мы наконец взрослые. Вы, конечно, первый взрослый поэт. <...> Вы <...>, когда обращаетесь к прошлому, <...> отражаете его с некоторой горечью настоящей зрелости и мудрости, переходящей иногда в очень глубокую иронию, но не иронию высмеивания, а сострадательного понимания»⁵⁴. Собственно, отзывы более восторженные, степени более превосходные Пастернак уже слышал в свой адрес из-за границы. Так, совсем недавно Святополк-Мирский написал ему: «...Такого поэта, как Вы, у нас в России не было со времени золотого века, а в Европе сейчас может быть спор только между Вами и Т. С. Элиотом»⁵⁵. Но голос Сувчинского был фактически первый голос из эмигрантской среды, явственно сообщивший Пастернаку о полном и адекватном понимании его поэзии. И поэт мгновенно заговорил с ним на одном языке: «Сейчас мне кажется, что я остаюсь Вашим должником по вопросу о зрелости, т. е. что, принадлежи мне сейчас время хоть скромною долей, я написал бы Вам о том, каким прагматическим, осязательным и удобообсудимым содержанием я наполняю это Ваше, до крайности мне близкое и много говорящее понятие»⁵⁶.

Книга Пастернака «905-й год» еще раз обозначила позиции двух лагерей русской эмиграции, для которых Пастернак с начала 20-х гг. был яблоком раздора, — тем острее, что теперь темой обсуждения становятся революционные поэмы. Однако при всей категоричности позиций, представители обоих направлений практически сходятся в том, что поэма «905-й год» — значительная веха не только в творчестве Пастернака, но и в современной литературе. Поэма обладает очевидными достоинствами: это

⁵¹ Святополк-Мирский Д. П. «1905 год» Бориса Пастернака // Версты. — 1928. — № 3. — С. 150.

⁵² Там же. С. 151.

⁵³ Там же. С. 151.

⁵⁴ Письмо П. П. Сувчинского от 23 октября 1927 года // «Первый взрослый поэт»: Из переписки Пастернака и Сувчинского // Литературное обозрение. — М., 1990. — № 12. — С. 100–101.

⁵⁵ Письмо Святополка-Мирского от 8 января 1927 г. // Slavica Hierosolymitana. — 1981. — № 5/6. — С. 536.

⁵⁶ Письмо Пастернака П. П. Сувчинскому от 31 октября 1927 года // «Первый взрослый поэт»: Из переписки Пастернака и Сувчинского // Литературное обозрение. — М., 1990. — № 12. — С. 101.

эпос о революции, который не распадается на лирические зарисовки, а сохраняет внутреннее единство, окрашенное тем не менее лиризмом личных воспоминаний; для повествования выбраны идеальный размер и строфа; образы поэмы предметны и осязаемы; она лишена чрезмерной усложненности ранней лирики Пастернака. Оглядываясь назад, итог этим разрозненным оценкам подведет Вейдле в 1961 г., напрямую связав «905-й год» с дальнейшей эволюцией Пастернака: преимущество поэмы «коренится в этом мощном, неудержимой волной поднимающемся напеве» пятистопного анапеста, подчеркнутым разделением каждого стиха на три коротких строчки, поэма проникнута «непосредственным лиризмом, связанным с впечатлениями юности, которым предстояло лирически окрасить еще и соответствующие главы “Доктора Живаго”⁵⁷. Однако важнее всего то, что “905-й год” становится полем «борьбы Пастернака с самим собой» — главной направляющей его творческого пути. Именно в этой поэме впервые ему удастся «преодолеть собственное богатство», пожертвовать излишней образностью, примирить смысл со звуком, провести четкую линию стиха: «В “1905 годе” <...> противоречия разрешаются, но не сполна, а лишь временно: в пределах этой поэмы. Окончательное разрешение их придет лишь гораздо позже, в работе над той лирической эпопеей, что завершится стихами, — не только образующими ее последнюю главу, но и другими, изданными отдельно»⁵⁸.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адамович Г. Литературные беседы // Звено. — 1927. — 3 апреля. — № 218.
2. Андреев В. История одного путешествия. — М., 1974.
3. Антон Крайний. О «Верстах» и о прочем // Последние новости. — Париж. — 14 августа 1926.
4. Борис Пастернак и Сергей Бобров: Письма четырех десятилетий. Публикация М. А. Рашковской. — Stanford, 1996.
5. Вейдле В. В. Владислав Ходасевич // Современные записки. — 1928. — № 34.
6. Вейдле В. В. Пастернак и модернизм // Мосты. — 1961. — № 6.
7. Вейдле В. В. Стихи и проза Пастернака // Современные записки. — 1928. — № 36.
8. Кобринский А. А. Дуэльные истории серебряного века: поединки поэтов как факт литературной жизни. — СПб., 2007.
9. Леонидов А. Рецензия на «905-й год» // Воля России. — 1927. — № 5/6.
10. Макеев Н. Эмигрантский снобизм // Дни. — 1926. — 5 августа.
11. Малмстад Дж. Е. Единство противоположностей // Литературное обозрение. — М., 1990. — № 2.
12. Марина Цветаева, Борис Пастернак: Души начинают видеть: Письма 1926–1932 гг. — М., 2004.
13. Оцуп Н. Борис Пастернак // Звено. — 1928. — № 5.
14. Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: В 11 т. — М., 2005. — Т. 8.
15. Пастернак Е. Б. Борис Пастернак: Материалы для биографии. — М., 1989.
16. «Первый взрослый поэт»: Из переписки Пастернака и Сувчинского // Литературное обозрение. — М., 1990. — № 12.

⁵⁷ Вейдле В. В. Пастернак и модернизм // Мосты. — 1961. — № 6. — С. 125.

⁵⁸ Там же. С. 126.

17. Письмо Святополк-Мирского от 8 января 1927 г. // *Slavica Hierosolymitana*. — 1981. — № 5/6.
18. Святополк-Мирский Д. П. (Д. Р.) Борис Пастернак. 1905 год. Рецензия // *Воля России*. — 1928. — № 1.
19. Святополк-Мирский Д. П. «1905 год» Бориса Пастернака // *Версты*. — 1928. — № 3.
20. Струве Г. П. *Русская литература в изгнании*. — Париж; М., 1996.
21. Флейшман Л. С. Встреча русской эмиграции с «Доктором Живаго»: Борис Пастернак и «холодная война». — Stanford, 2009.
22. Ходасевич В. *Собрание сочинений*. Под редакцией Джона Малмстада и Роберта Хьюза. — Ann Arbor: Ardis, 1990. — Т. 2.
23. Ходасевич В. Ф. Парижский альбом 1 // *Дни*. — № 1019. — 30 мая. — 1926. Статья была републикована в расширенном виде в журнале «Современные записки». — 1926. — № 27.
24. Цетлин М. О. «Версты» // *Дни*. — Берлин-Париж. — 22 августа. — 1926.

Ю. О. Репина

ЕВРЕЙСКИЙ ПУТЕШЕСТВЕННИК КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН В СРЕДНИЕ ВЕКА

Еврейский путешественник — заметный персонаж в истории. Начиная с библейских времен евреи передвигаются по свету во всех направлениях, причем изначально не по своей воле. Первым путешествием можно назвать путь из Ура Халдейского в Палестину и Египет, а затем обратно, в Святую землю. После этого последовали насильственные переселения в Ассирию, Вавилонию и Египет, а позднее и в самые дальние закоулки Римской империи. Но евреи неизменно возвращались *לְאֶרֶץ*¹, в свои владенья, в Землю Обетованную, получается, они как бы всегда совершали путешествие из дома домой. Диаспора распространилась далеко за пределы Палестины еще до разрушения Храма. После Вавилонского плена большинство еврейского населения всегда было сосредоточено за границами Палестины, а не в ее пределах. Известно высказывание о диаспоре еврейской предсказательницы II в. до н. э.: «Каждая земля полна вами, и каждое море»². Филон Александрийский, Сенека, а также автор «Деяний святых апостолов» указывают на распространение евреев по всему миру.

Кочевник или поселенец, беженец или завоеватель, изгнанник или колонист, купец или ученый, бездомный или паломник, коллекционер или посол — сколько было евреев и ситуаций, в которых они оказывались, столько и целей путешествия. Интерес к миру, к соседним и дальним странам воспитывался через Писание, через чтение знаменитых глав из Исайи и Иеремии, богатых древними географическими описаниями. Два языка (как минимум), изучаемые с детства как необходимое условие существования в смешанном обществе, способствовали тому, что в любом незнакомом обществе еврей без труда налаживал контакты. Из этих корней выросли два главных еврейских занятия на протяжении истории — торговля и перевод. Естественно предположить, что такие профессии толкали к путешествиям.

Путешествие для еврея было, пожалуй, более трудным занятием, чем для христианина или мусульманина. Необходимо было придерживаться правил кашрута,

¹ *לְאֶרֶץ* (ивр.) — букв. «в их землю, страну».

² Jewish Travellers, edited with an introduction by Elkan Nathan Adler. — London, 1930. — P. xi.

не передвигаться в субботу, соблюдать религиозные посты, обходить опасные и запрещенные европейскими законами места. С другой стороны, евреям было проще, чем многим другим, ведь они владели обычно более чем двумя языками, а значит, легче вступали в контакты. Кроме того, они зачастую были людьми состоятельными и приносили своими странствиями выгоду не только себе, но и хозяевам земли, а значит, были желанными гостями.

С распространением ислама после 632 г., мир разделился на мусульманский и христианский. Одной частью цивилизованного мира правили халифаты: Каирский, Дамасский и халифат Кордовы, другая часть принадлежала восточной и западной Византийской империи. Именно в таких исторических условиях на заре Средних веков евреи начали совершать путешествия, торговые и не только.

С XII в. в христианской среде распространяется легенда о Вечном жиде — Агасфере, чье имя можно считать своеобразным «прозвищем» еврейского путешественника. Почему возникла такая легенда? Ответ на этот вопрос поможет нам не только уяснить отношения между средневековым христианством и иудаизмом, но, возможно, приблизит нас к пониманию метафизических аспектов появления феномена еврейского путешественника в Средние века. Слово «Агасфер» (лат. *Ahasuerus*) — стилизованное библейское имя, возможно, произвольно заимствованное из ветхозаветной легенды об Эсфири, где еврейским שׂוֹרֶשֶׁת אֶשְׁתֵּר *‘Āhashwērōsh* передаётся имя персидского царя Ксеркса. В более ранних версиях христианской легенды встречаются и другие имена — Эспера-Диос («надейся на Бога», «ожидаящий Бога»), Бутадеус («ударивший Бога»), Картафил («сторож претория?»). Согласно наиболее распространенной легенде, некий еврей-ремесленник во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста оскорбительно отказал ему в кратком отдыхе, оттолкнул его, когда тот попросил позволения прислониться к стене его дома, чтобы отдохнуть, и безжалостно велел идти дальше. За это еврей был по своим же словам осуждён на скитание по земле до Второго пришествия и вечное презрение со стороны людей, ему было отказано в покое могилы. С тех пор Агасфер безостановочно скитается по миру, дожидаясь второго пришествия Христа, который один может снять с него зарок. Диалог Агасфера и Христа обычно представлен, с разными вариациями, во всех версиях: «Иди, чего медлишь?» — «Я могу медлить. Но труднее будет медлить тебе, ожидая моего прихода»; либо «Иди, на обратном пути отдохнёшь» (подтекст: ты Сын Божий, так воскресни после распятия и отдохни на обратном пути) — «И ты будешь вечно идти, и не будет тебе ни покоя, ни смерти».

В легенде об Агасфере нашли отражение несколько культурных аспектов средневекового мировоззрения. Во-первых, в легенде прослеживаются отголоски мировоззрения патриархально-родового строя, когда богам приписывались те же обычаи мести, что царили среди человеческого общества, а именно: кара за проступок или преступление выражалась в вечном скитании или вечных муках человека, согрешившего против божества. Уместно упомянуть здесь легенду о Прометее, вечно терзаемом хищной птицей, и о Сизифе, обреченном бесконечно поднимать на гору камень, и, наконец, о персонаже немецких средневековых легенд Тангейзере и о «Летучем голландце», который не может пристать к берегу и обречён вечно бороздить моря. Как и две последние, легенда об Агасфере возникла, по-видимому, при столкновении христианства с остатками языческих верований. При этом мотив мести сохраняется в новохристианской легенде. Во-вторых, на возникновение легенды оказали влияние

религиозно-мифологические представления о том, что некоторые люди являют собой исключение из общего закона человеческой смертности и ожидают эсхатологической развязки (согласно Библии, таковы Енох³ и Илия⁴), и что такая судьба должна постигнуть каких-то очевидцев первого пришествия Иисуса Христа⁵. Так, в легенде прослеживается реминисценция ветхозаветного мотива проклятия Каину, которого Господь обрекает на скитания, но запрещает лишать его жизни⁶. В-третьих, в легенде об Агасфере нашли отражение и некоторые аспекты отношения средневековых христиан к евреям. В них видели людей, не имевших родины и обречённых на скитания, но «чудом» сохранявших этническую и религиозную самобытность. Кроме того, евреи представлялись как бы «живой реликвией» историй Ветхого и Нового заветов, очевидцами Иисуса и его убийцами. Но все же сохранялись надежды, что в эсхатологическом будущем наследники древнего обетования примирятся с Богом через обращение к Христу (чего, собственно, как очевидно, дожидается Агасфер). Все эти моменты межрелигиозных отношений закреплены в Библии⁷, а продолжены в средневековых легендах⁸. В фольклорной традиции Агасфер оказывается в отношениях взаимозаменяемости с другими фигурами скитальцев (Дикий охотник и др.) и вообще существами, с которыми возможна неожиданная и странная встреча (например Рюбецаль, горный дух средневековых легенд). Как и они, наш легендарный персонаж необходимо выступает то жутким и опасным, то готовым на помощь и добрым. Вообще двойной парадокс — структурный принцип данной легенды: тёмное и светлое дважды меняются местами: бессмертие, желанная цель человеческих усилий, в случае с Агасфером оборачивается проклятием, а проклятие — милостью, шансом искупления.

Со второй половины XIII в. легенда об Агасфере просачивается в историческую хронику, а «Вечный жид» становится излюбленным персонажем. В литературе легенда, вернее ее вымышленное продолжение, переживает несколько стадий. Начинается все с уверенности в покаянии грешника. Так, по рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, вошедшему в «Большую хронику» (ок. 1250) Матвея Парижского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, уверял, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа. По словам священника, имя его Картафил, он покаялся, крестился, принял имя Иосиф и ведёт жизнь аскета и молчальника. При встрече с Христом ему было 30 лет, и теперь он после каждой новой сотни лет возвращается к 30-летнему возрасту. В литературе XV в. акцент с раскаяния Агасфера переносится на его наказание. Например, распространено поверье, что он непрерывно ходит вокруг столба в подземелье, или живёт в заточении, за 9 замками, нагой и заросший, и спрашивает всех, входящих к нему: «Идёт ли уже человек с крестом?» В XVII в., с выходом анонимной народной книги «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени Агасфер» (в ней впервые герой легенды получает это имя), образ Агасфера тяготеет над воображением целой

³ Быт. 5:24.

⁴ 2 Цар. (4 Цар.) 2:11.

⁵ Ср.: Матф. 16, 28.

⁶ Быт. 4:10–15.

⁷ Ср.: Захар. 12:10, Ос. 1:7, Малах. 4:5, Матф. 17:10; Деян. 2:22–47.

⁸ См.: Мифологический словарь / Гл. ред. Мелетинский Е. М. — М.: «Советская энциклопедия», 1990.

эпохи. Так, зафиксированы случаи «появления» Вечного жида: в 1603 г. его «видели» горожане Любека, в 1642 г. он «приходит» в Лейпциг; его «видят» в Шампани, в Бове и т. д. В XVIII в. истории о Вечном жиде становятся предметом всеобщих насмешек, а легенда об Агасфере как предмет веры уходит в деревенский фольклор. Зато образ Агасфера превращается в популярный предмет творческой фантазии. К нему обращаются многие видные писатели: И. В. Гёте, К. Ф. Д. Шубарт, Г. Х. Андерсен, А. Дюма, Ян Потоцкий... В философской драме «Агасфер» (1833) Э. Кине превратил странствующего Жида в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново.

Итак, анализ легенды об Агасфере привел нас к возможности суммировать некоторым образом отношения средневековых христиан к евреям, и более узко, к еврейским путешественникам: в евреях видели людей без родины, скитальцев, удивительным образом сумевших сберечь культурную и религиозную самобытность, сохранить свое единство. Они представлялись грешниками, убийцами Христа, осквернителями Закона Божьего, но при этом и носителями древнего Завета, гипотетически способными «одуматься» благодаря силе притеснений и мучений (ниспосланных Богом как проклятие, а на деле чинимых в самих средневековых государствах духовенством и властью). Именно тем, что в христианском сознании господствовала идея евреев-грешников, заслуживающих наказаний, которая подпитывалась верой в справедливость этого наказания и возможность положительного для них (христиан) исхода, объясняется сложившееся положение евреев в средневековом мире, со всеми ограничениями, притеснениями, ограниченной сферой занятий и так далее. Таким образом, мы подвели метафизическую основу под дальнейшее изложение.

Рассказ о занятиях евреев в средневековом обществе позволяет проследить доступную и разрешенную сферу еврейской деятельности, а это, в свою очередь, поможет нам с большей легкостью установить причину того, почему евреи столь массово занимались торговлей и, в конечном счете, почему их привлекали дальние земли.

Интересно, что сведения о еврейских профессиях мы черпаем как раз из записей самого знаменитого еврейского путешественника средних веков — Вениамина из Туделы. Его дневник⁹ предоставляет нам ценный и самый ранний материал, касающийся торговли в Европе, Азии, Африке XII в. Наравне с торговлей, Вениамина интересовала повседневная жизнь евреев в странах, которые он посещал, поэтому она в его записях оригинально переплетается со скрупулезными отчетами о том, какие товары покупает и продает город. Отправившись в путь из Сарагосы через Каталонию, Вениамин посетил южную часть Франции, Италию, Грецию, острова Эгейского моря, Родос, Кипр, Сицилию, Сирию, Палестину и Персию. В обратный путь он отправился через острова Индийского океана, посетил прибрежные города в Йемене, Египте, Сицилии и Кастилии. Вернулся он целым и невредимым почти через 14 лет.

Итак, о каких же занятиях евреев повествует нам бывалый путешественник? Купцы всех языков и национальностей, в том числе большая колония невероятно богатых и активных еврейских торговцев, наводнили город Монпелье на юге Франции — крупнейший центр торговли между Италией и Левантом¹⁰, а также Марсель и почти все портовые города Средиземноморья. Регенсбург — торговый центр другого

⁹ Лучшее на сегодняшний день издание, которым в основном пользовался автор статьи: *The Itinerary of R. Benjamin of Tudela*, ed. A. Asher, 2 vol., London, 1840–41.

¹⁰ Левант — общее название стран восточной части Средиземного моря.

направления, также облюбовали евреи-купцы, они же осуществляли обмен товарами между Польшей и Германией. Помимо проведения торговых операций между странами и городами, евреи, конечно, торговали и на местных ярмарках и рынках. Ученые евреи в большом количестве жили на Средиземноморье, т. к. именно там находились знаменитые раввинистические школы. С XI в. город Нарбонна во Франции также становится крупным центром еврейской учености. Религиозное чувство подстрекало евреев отправляться учиться мудрости у авторитетов, таких, как Раши, — а это снова путешествия! Евреи-ремесленники встречаются Вениамину не только в больших городах, где они имели монополию на свои занятия, но и в городишках, где проживала всего одна или несколько еврейских семей (к примеру, в городе Яффа в Палестине он обнаруживает лишь одного еврея, и он красильщик). Любимым занятием евреев в большинстве областей была окраска тканей. В Азии, в Италии, в Сирии и в Палестине евреи все сплошь красильщики. На Сицилии почти полностью в руках евреев было сосредоточено производство шелковых тканей, которые они экспортировали в Италию и Францию. Обработка стекла — еще одно любимое еврейское занятие во все времена, и даже странно, что, занимаясь им столь долгое время, они не привнесли в это искусство ничего нового. Зато они преуспели в усовершенствовании механических приборов, изобретя водные часы. Некоторые евреи владели искусством иллюстрации и художественного переплета, но, скорее всего, научились этому у монахов. Безусловно, кузнечное дело пользовалось популярностью среди евреев. Искусством обработки золота и серебра они владели в совершенстве. С XV в. евреи находят себя в книгопечатании.

Торговцы тканями и шерстью составляют как бы отдельную профессию среди евреев. На первый план здесь выходят евреи Испании. В качестве своего торгового союзника они имели Британию, в которой производство шерсти и ткани стало основным видом промышленности. В XIV в. евреи из Рима начинают активно торговать тканями. Исторически производством тканей евреи занимались крайне редко, во-первых, потому, что во многих областях им было запрещено это делать (как, например, на Майорке), во-вторых, потому, что в Талмуде ткачество названо унижительным занятием¹¹. Однако в Средние века евреи частенько становились портными и неплохо поднаторели в этом занятии. Любопытно, что в IX в. еврей-портные мастерили ризы для римских епископов.

Евреи-пекари были необходимостью, т. к. ни один религиозный еврей не согласился бы есть хлеб, испеченный гоем. То же самое относится к вину. Евреи-виноделы поставляли свою продукцию не только соплеменникам, но и христианам для церковных обрядов. В Азии и южной Европе, в Германии и Франции евреи владели виноградниками.

До начала XIII в., когда к ним были применены жесткие ограничительные законы, евреи свободно занимаются практически любой деятельностью, каждая из которой имеет связь с путешествиями и передвижениями. Рассеянная по всей Европе еврейская община нуждалась в контактах, в обмене продукцией, в совместных занятиях. Проводниками по этой империи были еврейские купцы — связующие нити как между евреями и общинами, так и между не евреями. Очень активно еврейская торговля процветает до XI в. С этого же времени усиливаются торговые города — Генуя, Вене-

¹¹ Известно, что, начиная с древнейших времен, в Палестине ткани, используемые для пошива одежды, ввозились из других мест.

ция, а также начинается Реконкиста в Испании. Все это подталкивает евреев к тому, чтобы искать новые занятия. А так как евреи Западной Европы не могли входить в гильдии, единственным путем для многих становится ростовщичество. С XIII в., задавленные ограничительными законами, евреи перестали быть мобильными по части торговли. Зато с этого времени появляются новые цели — паломнический долг, любопытство к окружающему миру, поиск единоверцев. Но время свободных путешествий длилось недолго. Наступала пора очередных насильственных переселений. Изгнание еврейских общин из Европы, начавшееся в XIV в., лишило евреев дома и даже возможности привезти на Родину свои впечатления. Изгнание из Испании поставило точку в прежней и начало новую страницу истории, в том числе истории еврейских путешествий.

В заключение стоит сказать, что феномен путешествия — один из ярчайших символов Средневековья, представлявший до этого темным закрытым миром. Проводниками в этом мире, одними из пролагателей троп, оказались средневековые евреи, которых традиционно представляют запертыми в европейских гетто. Нельзя однозначно сказать, имели ли еврейские путешественники преимущество перед христианскими и мусульманскими: иногда — да, иногда — нет. Но бесспорно одно — в любых условиях, под любой властью, евреи стремились вырваться из обычной жизни, увидеть мир, встретить единоверцев и, поскитавшись по свету, вернуться, чтобы рассказать свои истории внукам и описать в дневниках. Так распространялись знания, и новые веяния посещали еврейские общины. Именно такими путями знания о тех веках дошли и до нас.

Посол или переводчик, купец или паломник, скитающийся интеллектual или отчаянный искатель приключений, еврей-путешественник оказался не только персонажем еврейской истории; наряду с нищенствующими монахами, миссионерами, первооткрывателями, странствующими рыцарями, бродячими актерами, разбойниками и пиратами, он дополнил колоритную картину средневекового мира. Сферы деятельности еврея-путешественника составляют неотъемлемую часть жизни средневековых городов, необходимое условие существования папских и королевских дворов, обязательный этап развития мировой экономики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мифологический словарь / Гл. ред. Мелетинский Е. М. — М., 1990.
2. Три еврейских путешественника. Русские переводы источников с исправлениями и дополненными комментариями Марголина П. В. / Ред. Зеленина Г. — М., 2004.
3. Abrahams I. Jewish life in the Middle Ages. — New York, 1969.
4. Adler E. Jewish Travellers in the Middle Ages. — New York, 1987.
5. Arnold T. W. Arab travelers and merchants 1000–1500 // History of Civilization / ed. C. K. Ogden. — London, 1996.
6. China. Encyclopedia of World Trade: From Ancient Times to the Present / ed. Cynthia Clark Northrup, vol. 1. — NY, 2005.
7. Goitein S. D. A Mediterranean Society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of Cairo Geniza, vol. I Economic Foundations. — Berkeley, 1967–1993. — 6 v.
8. Jewish Travellers / edited with an introduction by Elkan Nathan Adler. — London, 1930.

9. Kizilov M. Hebrew and Yiddish Travel Writing // In A Bibliography of East European Travel Writing on Europe (East Looks West, vol. 3). Edited by Wendy Bracewell and Alex Drace-Francis. Budapest / New York: CEU. 2008. 229–241.
10. Rabinowitz L. Jewish Merchant Adventurers: A Study of the Radanites. — London: Edward Goldston, 1948.
11. The Art, Science, and Technology of Medieval Travel / ed. R. Bork and A. Kann. — London, 2008.
12. The Itinerary of R. Benjamin of Tudela / ed. A. Asher, 2 vol. — London, 1840–1841.
13. ...נב יכדרמ...ינממ, חתפמו תורעה סע, די יבתכ יפ לע / וימינב ר' לש תועסמ רפס, הלדוטמ, הנוי נב וימינב. ...
סייהדלעפ: קרוי וינ נהכה רלדא נתנ ר«רוהמ

А. А. Мостепанов

АНИМАЛИСТСКИЙ ЖАНР
АНГЛИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ СКАЗКИ В СЕРЕДИНЕ XX В.
(на примере сказочных историй М. Бонда о медвежонке Паддингтоне)

В настоящее время перу Майкла Бонда принадлежат 12 сборников сказочных историй о медвежонке Паддингтоне, вышедших в период с 1958 по 2008 г. Можно сказать, что появление этого героя в английской литературе для детей продолжает традицию, зародившуюся еще во второй половине XIX столетия. Автор (нередко далёкий от профессии писателя) сочинял сказку для своих детей, семьи, детей своих друзей или родственников. Первоначально рассказанные в узком домашнем кругу, истории впоследствии переносились на бумагу, дополнялись иллюстрациями и в конце концов попадали в издательства. Именно таким путём на свет появились «Приключения Алисы в Стране чудес» Л. Кэрролла, «Ветер в ивах» К. Грэхема, «Доктор Дулиттл» Х. Лофтинга и многие другие.

М. Бонд, работавший телеоператором на BBC, купил игрушку — медведя с чемоданчиком, в пальто и шляпе — в 1956 г. в универсаме «Селфриджес». Десять дней спустя у него уже были готовы восемь историй, написанных спонтанно, в порыве вдохновения, но определивших всю дальнейшую судьбу их автора. В 1958 г. эти истории составили первый сборник цикла, «A Bear Called Paddington» («Медвежонок по имени Паддингтон»), а Бонд окончательно решил посвятить свою жизнь литературе. Сам писатель так вспоминал об этом: «*The source of my inspiration was a toy bear sitting on the mantelpiece of our one-room flat near London's Portobello market. I had bought it in desperation the previous Christmas Eve as a stocking-filler for my wife, and we called him Paddington because I had always liked the sound of it and names are important, particularly if you are a bear and don't have very much else in the world*» («Источником моего вдохновения был игрушечный медведь, сидевший на камине нашей однокомнатной квартиры неподалёку от рынка Портобелло в Лондоне. Я купил его в отчаянии перед наступающим кануном Рождества, как что-то, что сможет наполнить чулок для моей жены, и мы назвали его Паддингтон, потому что я всегда любил звучание этого слова, а имена очень важны, особенно если ты медведь и кроме имени у тебя почти ничего нет в мире»)¹. К моменту появления на свет первого сборника о Паддингтоне в английской детской литературе

¹ Bond M. A Bear Called Paddington. — London, 2003. — P. 155. (здесь и далее перевод мой — А. М.)

уже сформировалось мощное направление литературной (авторской) сказки. Зародившееся во времена Л. Кэрролла и Э. Лира, оно пережило период расцвета в эпоху 1890–1920-х гг., получившую название «золотой век»². Тогда же были созданы и лучшие образцы анималистской сказки: произведения Р. Киплинга, А. А. Милна, Б. Поттер и др. На наш взгляд, точнее было бы обозначать жанровую принадлежность этих книг не как «сказки», но скорее как «сказочные истории». Этот термин даёт более точно представление о том, что представляла и представляет собой английская авторская сказка, начиная с первых лет «золотого века» и до наших дней.

Вбирая в себя черты и приёмы самых разнообразных пластов «взрослой» литературы, от мифа и средневекового животного эпоса до саг, баллад, легенд и романов, переосмысляя и перерабатывая богатейшее наследие фольклора, литературная сказка в Великобритании становится явлением поистине уникальным. Адресованные в первую очередь детям, эти произведения в то же время оказываются способны на равных вести диалог и с взрослым читателем. Разнообразие сюжетов и форм, меткость и точность авторских наблюдений, помещенных в тексты сказок, глубина высказываемых мыслей позволяют им достаточно зрело рассуждать о проблемах, извечно актуальных для всего человечества: добро и зло, дружба и предательство, любовь и ненависть, награда и наказание...

Такой синкретический характер сказочных историй послужил причиной того, что постепенно выработался и закрепился целый ряд отличительных черт, наличие или отсутствие которых позволяет с уверенностью говорить о принадлежности конкретного произведения к жанру литературной сказки. Первоначально эти черты обнаруживаются еще у Л. Кэрролла и Э. Лира, развиваются и окончательно оформляются в период «золотого века» и затем вновь оказываются востребованными в эпоху конца 40 — начала 60-х гг. XX столетия, которую мы, продолжая предложенную Х. Карпентером терминологию, обозначаем как «серебряный век» авторской сказки в Великобритании. Именно тогда литература для детей пополняется именами К. С. Льюиса, М. Бонда, Д. Биссета и других авторов.

В числе прочих исследователями и критиками называются характерные для английских литературных сказок нонсенс, психологизм, юмор, ирония, игровое начало, обилие бытовых деталей, фантазия, игра слов, гротеск и т. д.³ В качестве наглядного примера такого сложного сочетания можно вспомнить «Сказки просто так» Р. Киплинга, которые целиком построены на игре: с читателем, со словами, с культурной памятью. Здесь активно задействуются бытовые детали (пуговицы на шкуре Носорога, подтяжки Моряка и т. д.), используются аллюзии на известные фольклорные мотивы (фольклор Африки, Австралии, Индии). Кроме того, «Сказки...» Киплинга базируются сразу на нескольких первоисточниках, от этиологических мифов и устных преданий до басен и средневекового животного эпоса. Причём автор не заимствует напрямую сюжеты, героев или ситуации, но создаёт собственные сказки в русле той или иной традиции.

Точно так же в русле традиции — имея в виду уже оформившуюся традицию литературной сказки — М. Бонд создаёт свои истории о Паддингтоне. Нужно отметить, что к 1958 г. в английской детской литературе несколько изменяется сам характер

² Carpenter H. *Secret Gardens: A Study of the Golden Age of Children's Literature*. — London, 2009.

³ Демурова Н. М. «Июльский полдень золотой...»: Статьи об английской детской книге. — М., 2000. — С. 243–253.

сказочных историй: книги эти в большинстве своём теперь отличает тяготение к максимальной реалистичности происходящего. Все чудеса оказываются помещёнными в повседневные реалии, рождаются из привычных вещей, вторгаются в устоявшийся быт. Так, няню для Бэнксов приносит ветер⁴; дети Певенси попадают в сказочную страну через старинный гардероб⁵; перуанский медвежонок поселяется в обычной лондонской семье Браунов. Изменяется сам хронотоп сказочного текста, события происходят практически «по соседству» в наши или близкие к нашим дни, а источником приключений может стать то, что казалось скучным и давно знакомым. Как писал сам Бонд: «*Number 32 Windsor Gardens' I saw as being just around the corner from our flat*» («Номер 32 по улице Виндзорский Сад» я видел так, будто он был в двух шагах от нашей квартиры)⁶. Указанная условная «реалистичность» происходящего отчётливо прослеживается и в историях о Паддингтоне. За исключением говорящего медвежонка, здесь нет больше никаких сказочных элементов. Не появляются волшебники, не происходят невероятные чудеса; мир существует по вполне реальным земным законам. Более того, сам Паддингтон воспринимается окружающими не как диковинный зверь, но как вполне нормальный, хотя и немного необычный, член общества:

«Может, он [швейцар] и удивился, но не подал виду. Швейцары в “Крамболд и Фёрнз” люди воспитанные. Впрочем, про себя он, конечно, недоумевал, что это за медведь такой. Увидев булавку с огромным бриллиантом, он решил, что имеет дело с очень важной персоной.

“Видимо, медведь из высшего общества, — подумал он, но тут заметил обтрёпанную шляпу и усомнился. — Нет, скорее охотничий медведь, приехал на денёк из деревни. А может, медведь из общества, который знавал лучшие дни...”» («Накануне Рождества»)⁷. Интересно, что все люди по-разному смотрят на медвежонка. Швейцар из приведённого нами отрывка видит в нём взрослого медведя; продавец в той же истории характеризует Паддингтона как «медведя юных лет». Для Браунов он просто Паддингтон, стоящий на одной планке с их детьми, Джуди и Джонатаном, а для антиквара мистера Крубера медвежонок — «мистер Браун», собеседник, с которым диалог идёт практически на равных. Впрочем, в отношении мистера Крубера необходимо добавить, что именно он, на наш взгляд, является у Бонда своеобразной альтернативой традиционным волшебникам-наставникам (вроде Гэндальфа для хоббита Бильбо) и крёстным-феям из фольклорных сказок. Антиквар всегда готов ответить на все вопросы Паддингтона, дать ему совет или даже прийти на помощь в той или иной ситуации.

Помещение сказочных историй в наше время приводит к увеличению в них количества бытовых деталей. Иногда сюжеты у Бонда и вовсе выстраиваются вокруг какого-либо привычного предмета: телевизор («Похождения в доме и на крыше»), картина («Мастер старой школы»), банкнота («Деньги в банке»). Порой детали дополняют внешность, раскрывают черты характера персонажа, позволяют автору создать необходимую атмосферу. Так, Паддингтон неизменно носит шляпу, часто вместе с пальто, и никогда не отправляется в дальний путь без любимого чемоданчика. Ровно в одиннадцать часов они с мистером Крубером пьют какао и едят булочки (своего

⁴ П. Трэверс «Мэри Поппинс».

⁵ К. С. Льюис «Лев, Колдунья и платяной шкаф».

⁶ Bond M. A Bear Called Paddington. — London, 2003. — P. 157.

⁷ Бонд М. Всё о медвежонке Паддингтоне. — СПб., 2008. — С. 208.

рода второй завтрак). В тех случаях, когда истории завершаются в доме Браунов, чаще всего вся семья собирается у горящего камина в гостиной; и т. д.

Бытовые детали также позволяют нам достаточно точно определить время и место действия историй о медвежонке. Это Лондон, но Лондон, в котором сочетаются одновременно реалии 30-х — начала 50-х гг. Первая дата относится к детству самого Бонда, что подтверждается и его словами: «...*my parents served as role models for Mr. and Mrs. Brown. (There is also a lot of my father in Paddington, for he was very law-abiding and never went out without a hat in case he bumped into someone he knew and had nothing to rise.)* <...> *Mrs. Bird was based on memories of my childhood best friend's live-in nanny*». («...мои родители послужили образцами для мистера и миссис Браун. (Многое от моего отца есть и в Паддингтоне, потому что он был очень законопослушным и никогда не выходил без шляпы — чтобы на случай встречи с кем-нибудь из знакомых у него было что-то, что можно приветственно приподнять). <...> Миссис Бёрд была придумана по воспоминаниям о няне моего лучшего друга детства»)⁸. Вторая дата определяется нами сугубо по присутствующим в тексте бытовым деталям, но такое определение достаточно точно. Появление в домах среднего класса бытовой техники (телевизоры, стиральные машины), возможность покупать автомобили и отдыхать на Континенте — всё это становится повседневными реалиями для англичан на рубеже 40–50-х гг., после окончательной ликвидации последствий войны и победы на выборах 1951 г. Консервативной партии⁹. К слову, тогда же из домов среднего класса практически повсеместно исчезает прислуга (классическим образцом которой можно считать экономку Браунов миссис Бёрд, образ, относящийся как раз к 30-м гг.). Бурный экономический рост 50-х гг. и значительные перемены в менталитете людей, переживших Вторую (а многие — и Первую) мировую войну, послужили причиной того, что работа слуги окончательно перестала быть популярной и привлекательной для молодёжи¹⁰. Как образец анималистского жанра английской литературной сказки, истории о Паддингтоне отличает антропоморфизм главного героя. Медвежонок сочетает в себе одновременно черты человека и животного (при этом, хотя человеческое в нём значительно преобладает, звериное не менее важно и составляет некий базис, основу его сущности). Это медведь: у него есть мех, лапы, усы, но вместе с тем — медведь «цивилизованный». Паддингтон ест не мёд, а мармелад (английский мармелад, аналог нашего варенья или повидла); надевает пальто поверх природной «шубы» и носит шляпу, которую вежливо приподнимает, приветствуя знакомых. Медвежонок знает толк в деньгах, ему доверяют обязанность ходить на рынок и делать покупки, он хранит в чемоданчике фотографию своей тётки Люси, пишет письма и т. д. Наконец, самое главное: Паддингтон обладает способностью говорить и настоящим человеческим мышлением. Причём мышление это зачастую оказывается схожим с мышлением ребёнка лет пяти-шести.

Таким образом, с одной стороны, медвежонок одновременно выступает как ровесник, товарищ по играм для Джуди и Джонатана (детей Браунов), а также для любого ребёнка-читателя. Эта традиция обязательной рецепции ребёнка в книге напрямую отсылает нас к «золотому веку» и более раннему периоду в английской детской

⁸ Bond M. *A Bear Called Paddington*. — London, 2003. — P. 157.

⁹ Послевоенная Британия // Всемирная история: информационный портал. — 2007. — URL: <http://manger.ru/vsem/pbr.htm> (дата обращения: 14.04.2011).

¹⁰ Новиков К. Медвежья прислуга // Коммерсантъ-Деньги: еженед. интернет-изд. — 2011. — 31 янв. URL: <http://kommersant.ru/doc/1576420?isSearch=True> (дата обращения: 14.04.2011).

литературе, поскольку авторы, писавшие для детей, именно ребёнка делали героем своих произведений. В качестве подтверждения данного тезиса можно вспомнить «Винни Пуха» А. А. Милна, где игрушечный медведь становится другом реального мальчика Кристофера Робина. «Ветер в ивах» К. Грэхема, в котором зверушки с берега Реки периодически сами выступают как своего рода вечные дети по отношению к большому миру (в их поведении, незащитности перед опасностями и суровостью правящих в мире людей законов, неутомимом любопытстве). Или «Сказки просто так» Р. Киплинга, где ребёнок одновременно является и слушателем, и собеседником, и даже своего рода учеником (о последней ипостаси позволяет говорить мягкая ненавязчивая назидательность, напрямую пришедшая в литературную сказку из сказки фольклорной).

С другой стороны, приключения Паддингтона — это приключения ребёнка, рождающиеся из самых обычных бытовых ситуаций: поход в магазин, поездка к морю, первый снег, новая вещь в доме, праздник (день рождения, Рождество, день Гая Фокса). Вокруг этих забавных происшествий, случаев, шалостей и затей медвежонка по нескольким похожим схемам выстраиваются все сюжеты историй Бонда. Паддингтон наделён способностью «переворачивать» обыденное с ног на голову, видеть привычные вещи и явления в новом ракурсе, совершать с ними неожиданные действия, порой демонстрируя совершенно иной, особый взгляд на мир. При этом все поступки медвежонка исходят из собственных представлений о логике и здравом смысле, очень похожих на детское восприятие окружающей действительности. Он меряет карманные деньги на булочки, которые очень любит («Хватило бы на тридцать шесть булочек! — сказал он горько, думая о потраченных деньгах»¹¹). Повторяет вслед за взрослыми их действия, пытаясь подражать увиденному: ремонтирует свою комнату, чистит картину, показывает фокусы (истории «Ремонт на скорую лапу», «Мастер старой школы», «Фокус-покус»). Абсолютно серьёзно воспринимает происходящее на сцене театра, что характерно для детского мироощущения, в котором практически любая игра происходит «взаправду» («Паддингтон в театре»).

Кажется вполне закономерным, что в своей демонстрации необычного в обычном М. Бонд опирается на уже упоминавшиеся нами характерные черты и приёмы английской литературной сказки. В первую очередь это, конечно же, нонсенс, присутствующий в отдельных эпизодах: ношение медвежонком пальто; обсуждение, сколько ему нужно будет выделять карманных денег; или первая встреча Браунов и Паддингтона на вокзале:

«— Вообще-то я тут не должен быть. Я приехал нелегально!

— Нелегально?!

Мистер Браун понизил голос и испуганно оглянулся. Он, казалось, ожидал увидеть у себя за спиной полицейского, который записывает каждое их слово в блокнот.

— Ага, — подтвердил медвежонок. — Понимаете ли, я эмигрировал»¹². Кроме того, автор активно использует иронию, которая наиболее ярко проявляется, когда Паддингтону приходится иметь дело с какими-либо «официальными лицами» (продавцами, полицейскими, клерками, таможенниками и т. д.). В таких случаях у Бонда мы находим метко подмеченные детали, атрибуты профессии, характерные словечки, манеры поведения:

¹¹ Бонд М. Всё о медвежонке Паддингтоне. — СПб., 2008. — С. 160.

¹² Там же. С. 7.

«Сыщик оглядел Паддингтона с ног до головы, потом сверился со своим блокнотом.

— Синее зимнее пальто, — пробормотал он. — Шерстяной зелёный берет! — Он стащил берет с головы медвежонка. — Чёрные уши... Я знаю, кто ты такой! — объявил он мрачным голосом. — Ты Паддингтон!

Бедный мишка едва устоял на ногах, так он удивился.

— Ой, откуда вы знаете? — пролепетал он.

— Я сыщик, — объяснил сыщик. — Всё знать — моя профессия. Я ловлю преступников»¹³. Отдельного упоминания заслуживает постоянно встречающаяся в сказочных историях о Паддингтоне игра слов. В отличие от Киплингa («Сказки просто так»), Бонд не занимается словотворчеством, у него гибкость и живучесть языка демонстрируется скорее за счёт специфики коммуникаций между персонажами. Ведь медвежонок, несмотря на хорошее знание разговорного английского (в письменной речи Паддингтон не силен и часто делает ошибки), всё же остаётся иностранцем, он приехал из Дремучего Перу, поэтому некоторые слова, выражения и даже ситуации могут быть ему непонятны. Автор активно использует перифразы, дословное понимание фразеологизмов, неверное толкование, взаимное непонимание участников диалогов и т. д. Например, в истории «Большая стирка» Паддингтон впервые сталкивается со стиральными машинами в прачечной самообслуживания — и, конечно же, не обходится без происшествий:

«Но я ведь только приоткрыл дверцу, чтобы посмотреть, куда девалось бельё! — объяснял он.

Он сидел на стойке, завёрнутый в одеяло, а вокруг полным ходом шла уборка.

— Да куда оно не девалось, — втолковывала ему толстая тётя. — Тебе только так показалось, потому что оно стало крутиться очень-очень быстро... — Она попыталась найти подходящее слово. — Ну... это такой феномен, понимаешь?

— Фе-но-мен? — протянул Паддингтон. — Но в инструкции ничего не говорится ни про какой феномен.

Тётя тяжело вздохнула. Ей еще никогда не приходилось объяснять медведю принцип действия такой сложной штуки, как стиральная машина»¹⁴. Зачастую из той же игры слов рождается и традиционный английский юмор, в качестве примера которого можно привести ситуации с мистером Карри — соседом Браунов, постоянно досаждающим всем вокруг и, в частности, Паддингтону своим сварливым характером. Имя персонажа происходит от английского «*curry*» — острая приправа карри, и он действительно представляет собой своеобразную «перчинку», без которой истории о медвежонке были бы несколько идиллическими, и потому скучными. Однако второе значение этого слова «*выделять кожу, наносить удары*». И здесь уже включается юмор: всякий раз, когда мистер Карри пытается с выгодой для себя эксплуатировать добродушного и скромного медвежонка, такое поведение ему же выходит боком. Так, в «Дне Гая Фокса» мистер Карри пытался за счёт Браунов отправить в химчистку свой костюм; Паддингтон, думая, что костюм кто-то выбросил на их крыльцо, использовал его для чучела Гая Фокса. Пришедший поразвлекся на празднике у соседей мистер Карри бросил чучело в костёр, заявив, что именно так по традиции нужно поступать

¹³ Там же. С. 59–60.

¹⁴ Бонд М. Всё о медвежонке Паддингтоне. — СПб., 2008. — С. 307–308.

с Гаем (хотя Паддингтон отговаривал его от этого) — и тем самым собственноручно сжёг свой костюм.

Таким образом, сказочные истории М. Бонда продолжают традиции анималистского жанра английской литературной сказки, которые были заложены авторами начала XX столетия. «Серебряный век» возродил и заново переосмыслил созданное в период «золотого века», добавив к уже существующему разнообразию сказочных форм новые. Благодаря К. С. Льюису, М. Бонду, Дж. Р. Р. Толкину, Д. Биссету, П. Трэверс и другим авторам английская литературная сказка получила второе рождение, была адаптирована к условиям и реалиям кардинально изменившегося мира и вновь стала востребована в детском (а зачастую и не только детском) чтении. В эпоху 40-х — начала 60-х гг. были созданы произведения и герои, по сей день любимые миллионами читателей, и придуманный Майклом Бондом медвежонок Паддингтон занимает в этом ряду одно из первых мест.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bond M. A Bear Called Paddington / M. Bond. — London: HarperCollins, 2003. — P. 159.
2. Carpenter H. Secret Gardens: A Study of the Golden Age of Children's Literature / H. Carpenter. — London: Faber and Faber, 2009. — P. 264.
3. Бонд М. Всё о медвежонке Паддингтоне / М. Бонд. — СПб.: Азбука-классика, 2008. — С. 560.
4. Демурова Н. М. «Июльский полдень золотой...»: Статьи об английской детской книге / Н. М. Демурова. — М.: Изд-во УРАО, 2000. — С. 256.
5. Новиков К. Медвежья прислуга // Коммерсантъ-Деньги: еженед. интернет-изд. — 2011. — 31 янв. URL: <http://kommersant.ru/doc/1576420?isSearch=True> (дата обращения: 14.04.2011).
6. Послевоенная Британия // Всемирная история: информационный портал. — 2007. — URL: <http://manger.ru/vsem/pbr.htm> (дата обращения: 14.04.2011).

Культура в зеркале мысли

Н. В. Кузнецов

СУДЬБА МИФА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Обращаясь к вопросу об онтологическом статусе мифа, о современных формах мифологии, мы вновь вынуждены вернуться к проблеме определения природы мифического. Этот вопрос влечет за собой целый ряд других, выражающих собой различные аспекты одной и той же теоретической проблемы. Что такое миф вообще? Является ли миф достоянием глубокой древности, или с течением времени он не исчезает, а только меняет свои формы? Имеет ли миф реальную почву в социальной действительности, или произвольно рождается в индивидуальном сознании? Каковы механизмы его воспроизводства, если эти механизмы позволяют мифу возрождаться в самых разных исторических условиях? И если миф воспроизводится и в современном мире, то насколько сам миф по своей природе противоположен научному и техническому прогрессу? Каково реальное соотношение мифологического и рационального в самых различных формах человеческой деятельности, в том числе и в сфере нравственности и морали?

Ответить на все эти вопросы можно лишь всесторонне рассмотрев различные формы превращенного сознания современного человека и связанный с ними процесс воспроизводства мистических умонастроений и самых разнообразных суеверий и предрассудков. Для этого необходимо обращение уже не к теоретическим формам изучения мифа, а к связи мифического с обыденным сознанием самых разных социальных групп, необходимо изучение ценностных ориентаций современной западно-европейской цивилизации.

На тот факт, что мифы не умерли вместе с древними цивилизациями и что мифическое в иных своих исторических формах продолжает оказывать влияние на общественную жизнь, давно уже обращали внимание. Этот факт оценивается по-разному — иногда речь идет о болезни мифа, иногда о его благотворной силе. Американский социолог К. Эванс выделяет, в частности, «четыре волны неразумия», в разные исторические моменты господствовавшие в западноевропейской цивилизации, и связывает каждую из этих волн с определенным кризисным состоянием общества: период разложения античной цивилизации и распад Римской империи; крушение средневековой культуры, связанное со стремительным уменьшением влияния христианства и с секуляризацией всех сфер общественной жизни; эпоха вступления

капитализма в стадию империализма, сопровождающаяся мировыми войнами; современный мир, с характерным для него кризисом, вызванным процессами глобализации¹. Схема может быть иной, но в целом с Эвансом вряд ли возможно не согласиться, так как любые кризисные состояния неизбежно оживляют и усиливают механизмы воспроизводства мифологического восприятия мира.

Следует заметить, что ориентация западноевропейской цивилизации на рационализм и на критику мифа, связывающую его с уходящим феодальным средневековьем, была по историческим меркам недолгой. Антагонизм идей просветительского рационализма и возможностей практической реализации его проектов в полной мере дает о себе знать уже во времена французской революции 1789–1793 гг. Осмысление опыта этой революции повлекло за собой и критику односторонних рассудочных форм рационализма и повышенный интерес к мифу как способу регулирования и решения проблем социального бытия. Вначале этот интерес выражался осторожно, в виде увлечения античностью или другими древними цивилизациями, которые все чаще рассматривались не как ступени исторического развития, предшествовавшие Европе Нового времени, но как альтернативные формы общественной жизни, основанные на иных принципах и ценностях. Это противопоставление мифа разуму становится одной из доминирующих тем западноевропейской философии. У А. Шопенгауэра темная бессознательная воля выступает антагонистом осмысляющему действительность разуму, причем разум оказывается лишь послушным орудием воли. Ф. Ницше провозглашает возвращение эпохи «мифа», который он противопоставляет «выродившейся» философии, утратившей способность к целостному осмыслению действительности. О. Шпенглер вполне откровенно говорит о «Закате Европы», о гибели западноевропейской культуры перед лицом наступающей «цивилизации», основанной исключительно на разуме и пренебрегающей собственной «душой», наилучшим образом выразившейся в «фаустовском» мифе. Й. Хейзинга определяет истинное содержание культуры через понятие игры с присущим последней иррационализмом и ставкой на случайность. К.-Г. Юнг растворяет человеческий разум в безднах «коллективного бессознательного», полагая, что миф гораздо лучше выражает его содержание, нежели любые рациональные формы. Л. Клагес предрекает человечеству гибель в результате руководимого разумом («духом») научно-технического прогресса, уничтожающего подлинную сущность человека, его душу. Э. Юнгер говорит о вступлении человечества в новую эру господства гештальта Рабочего, с характерной для нее властью техники и «тотальной мобилизацией», которые делают бесполезными разум и науку и заставляют европейца обратить взор к иным формам объяснения мира, например к астрологии.

Органично вписываясь в современные философские концепции, сегодняшняя мифология представляет собой высоко организованную и весьма влиятельную форму духовной (и в первую очередь «душевной») жизни современной западноевропейской цивилизации. Эта мифология не отличается генетическим единством и легко соединяет в себе самые разнообразные элементы мистических учений, ортодоксальных религиозных учений, сектантских доктрин, искаженных и упрощенных представлений о древних культах, популярных истолкований новейших достижений современной науки. Сама эта легкость эклектизма уже свидетельствует, что в современной западной цивилизации на мифологию возлагается весьма важная идеологическая роль, и что, независимо от любой — положительной и отрицательной — оценки этой роли, с ми-

¹ Evans K. Cults of Unreason. — New York, 1974. — P. 7–10.

фом как социокультурным феноменом современности необходимо считаться самым серьезным образом. Обыденное сознание европейцев является не только благодатной средой, впитывающей мифологические представления, но и щедрой почвой, на которой они обильно произрастают. Одни и те же процессы и явления современной социальной действительности, которые вынуждают и профессиональных философов, социологов и историков усомниться в безграничных возможностях человеческого разума, на уровне обыденного сознания порождают специфические умонастроения, в которых определяющую роль играет мифологическое содержание. Идеи, нацеленные на осмысление мифа, питаются этими умонастроениями и возвращаются в обыденное сознание уже не в виде стихийных, смутных представлений, а в виде научных концепций, обладающих различной степенью убедительности, или в виде художественных образов, воплощающих в чувственной конкретности первоначально неопределенное понятие. В развитых европейских странах широкое распространение мнения об ущербности разума, о его неспособности выполнять надлежащие социальные и познавательные функции фиксируется даже при помощи социологических исследований, иногда весьма красноречиво озаглавленных: «Не расстроился ли мыслительный аппарат?»². В преодолении ущербности разума особые надежды нередко возлагаются на искусство, на возрождение той его «великой миссии», которая состоит в напоминании человеку, что он «принадлежит к таинственной организации вселенной, к огромной “системе”, достаточно благодатной для обеспечения нашего существования», и помогающей ему достичь «горизонта сверхъестественного»³. Только такое осознание своей принадлежности к сверхъестественному миру, более совершенному, чем окружающая нас реальность, позволит человеку решить свои земные проблемы. Искусство, таким образом, подключается к решению той задачи, которую должен решить миф. Эту новую роль искусства прекрасно иллюстрирует знаменитый фильм И. Бергмана «Лицо». В основе его сюжета лежит драматическая коллизия идейного и мировоззренческого столкновения между странствующим фокусником Фоглером и врачом Вергерусом, олицетворяющим позитивизм и науку. Последнего поддерживает и полицейский Старбек, хотя, в отличие от Вергеруса, стремящегося совместить идею разумной упорядоченности бытия с представлениями о причастности человека «высшему миру», он убежден, что все непонятное не имеет права на существование. Вергерус, усомнившийся в возможности открыть этот «высший мир» при помощи науки, обращает свой взгляд на «магический театр» Фоглера в надежде найти у него ответы на беспокоящие его вопросы. Фоглер демонстрирует свое гипнотическое искусство, но представление завершается убийством, а Вергерус погружается во мрак безумия. Бергман, несмотря на свои явные симпатии к искусству и олицетворяющему его Фоглеру, показывает не только ограниченность «позитивной науки», но и опасность того пути к глубинам человеческой души, который открывается перед художественным познанием.

Искусство, оказавшееся союзником мифологии, подчинившее свое влияние на ум человека суггестивной силе мифа, само становится мифом. Очевидно, что мифологическое не является только порождением человеческой фантазии, не представляет собой только плод заблуждений разума. Миф не является отражением сущности или закономерности природных или социальных процессов, он, скорее, представляет собой

² Machino M. La machine a penser s'est-elle detra-quee? Enquete. — «Le monde diplomatique», 1975. — № 256.

³ Fourastie J. Art, science, technique. — «Diogene». — 1977. — № 100. — P. 190.

следствие *ослепления* перед этими процессами⁴. Миф есть превратная форма существования этих процессов, это их кажимость, видимость, но такая видимость, которая сама выступает как характеристика определенных свойств социальной действительности. В этом смысле миф обладает не субъективным, но объективным содержанием, он связан с тем, что К. Маркс относил к так называемым превращенным формам. Миф обладает той видимостью, исчерпывающий анализ которой дал в «Капитале» К. Маркс, рассматривая фетишистский характер товарного производства. При капитализме производство вещей и производство товаров представляет собой один и тот же процесс: товарная форма оказывается неотделимой от продукта труда. Но это тождество представляет собой лишь видимость, в плену которой пребывают экономисты, определяющие товар как продукт труда, хотя лишь в условиях капитализма товарное производство приобретает всеобщий характер. Тайна товарной формы, согласно Марксу, состоит в том, что в ней находит отражение общественный характер труда, причем создается впечатление, что общественные свойства товара как вещи присущи ему от природы. В силу этого предмет труда, становясь товаром, превращается в «чувственно-сверхчувственную вещь», подобно тому как световое воздействие на зрительный нерв ощущается нами не как результат субъективного восприятия, а как объективно-подлинная форма вещи, находящейся вне глаза. Но при зрительных восприятиях, продолжает Маркс, свет действительно отбрасывается одной вещью на другую. Это — физическое отношение между физическими вещами. А товарная форма и ее стоимостное выражение — не физическое, а общественное отношение самих людей, «которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»⁵.

Важно, что эта видимость, даже когда она развенчивается в рамках научного анализа, демистифицируется и демифологизируется, не исчезает, не уничтожается, а вновь и вновь воспроизводится. В этом возобновляющемся воспроизводстве выражается господство стихийных сил общественного развития над людьми, господство отчужденного продукта труда над его производителем. Мифологические представления, являющиеся отражением реальных отношений в материальной сфере производства, необыкновенно живучи и с трудом поддаются искоренению. Это объясняется тем, что в духовной сфере такие представления приобретают иной вид, выступают как своеобразная реакция на расчетливый практицизм и «полезность», сопровождающие «рациональное» устройство современного мира, как некий противовес духу меркантильности и косному мещанскому здравомыслию. В этом отношении «неразумие» мифа воспринимается как

⁴ «Действительно, в тот момент, когда мы познаем, что являемся частью природы, мы более не являемся частью природы... ослепление перед природой на самом деле есть не что иное, как упорное всматривание в эту природу, в результате чего принцип самосознания вообще утрачивает силу, и именно потому, что это самосознание познает себя вне своей собственной природной данности, которая распадается в результате отказа самосознания от своих непосредственных целей, от демонстрации собственной непосредственности. Не зря «ослепление» как категория вообще является также и категорией мифа: благодаря ей люди, как это часто имеет место в мифах, изображаются как полностью растворяющиеся в природных взаимосвязях. И то, что уводит от подобного ослепления, что в строгом смысле и называется субъектом, является не чем иным, как самосознанием, убеждением самого себя в существовании собственного Я, тем, в чем это мое Я себя обнаруживает. Я — часть природы, и именно поэтому оно свободно от слепого подчинения законам природы и является чем-то иным, нежели природа» // Адорно Теодор В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. — М.: Республика, 2000. — С. 138.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е, т. 23. С. 85.

романтический противовес рациональному, восполняющий ущербность существования индивида в современном мире. Наивность и ограниченность такого «романтического взгляда» на вещи была развенчана еще Марксом: «Так же смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности. Выше противоположности по отношению к этому романтическому взгляду буржуазный взгляд никогда не поднимался, потому этот романтический взгляд, как правомерная противоположность, будет сопровождать буржуазный взгляд вплоть до его блаженной кончины»⁶.

Романтические поиски утраченной целостности человека, когда-то принадлежавшей ему во времена мифического Золотого века, представляют собой реакцию на такую «рационализацию» мира, когда человек, оказываясь участником безличного процесса производства, становится полностью подчиненным железной необходимости, не оставляющей возможности для свободного проявления его индивидуальности. Все, что выходит за рамки потребностей такой «рациональности», все богатство личности человека, весь его духовный мир становятся бесполезными и, следовательно, ненужными. «Особые навыки труда все более становятся чем-то абстрактным, безразличным, а труд все более и более становится чисто абстрактной деятельностью, деятельностью чисто механической, а потому безразличной, индифферентной к своей особой форме; становится всего лишь вещественной деятельностью, деятельностью вообще, безразличной по отношению к форме»⁷.

Процесс преобразования «рациональности» западноевропейской цивилизации в ее противоположность в виде мифа исследовался и М. Вебером. Но если Маркс усматривал истоки капиталистического способа производства в развитии форм собственности, то Вебер объяснял их развертыванием идеи рациональности, сводившейся к «калькуляции», «исчислению». Такая формальная рациональность определяет и саму идею прогресса, понимаемого как «движение вообще», движение, не руководствующееся никакой целью. Втягивая в свое бесцельное движение индивида, прогресс обесценивает все человеческие ценности, лишает смысла любую форму его деятельности. Отсутствие целесообразности компенсируется тяготением к мифу, к тайне и авторитету, находящему свое оправдание в священной древности, в традиции, где императивы опираются не на рациональную аргументацию, а на слепую силу повторения и внушения. Впечатляющий образ такой бесцельной рациональности создал в своем знаменитом фильме «Новые времена» Ч. Чаплин. Эта рациональность находит свое воплощение в конвейере, превращающем человека в придаток машины. Человек находится под постоянным контролем, он лишен даже возможности сделать перерыв на обед, так как рациональная организация его существования возлагает обязанность питания на «кормящую машину». Рационализирован должен быть и отдых и сон, и, если эта тотальная рациональность превосходит скромные возможности отдельного человека, то в финале героя фильма закономерно ожидает безумие.

Спасаясь от безумия подобной рациональности, европейский человек пытается найти в выход в чем-то таком, что было бы ее полной противоположностью. В этом отношении тяга современного человека к мифическому выглядит вполне естественной. Эта тяга находит и свои теоретические обоснования, среди которых особое место по праву принадлежит «аналитической психологии» К. Г. Юнга и его учению об архе-

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 45, ч. 1. С. 248.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 45, ч. 1. С. 248.

типах коллективного бессознательного. Юнг принадлежит особое, нетрадиционное место и в истории самого психоанализа. Стремление выразить «иррациональную полноту жизни» заставило его выступить против основного принципа, лежащего в основе классических психоаналитических исследований З. Фрейда который продолжал верить в возможность научного постижения тайн человеческой психики и в возможность основанной на этом постижении психотерапии. Юнг отдавал предпочтение интуиции, символизму, а терапевтические исходы психоанализа связывал не с осознанием источника невротических состояний, а, скорее, с таким расширением коллективного бессознательного, в результате которого сознательное Эго занимает подобающее ему скромное место в психической реальности. Впрочем, научность психоаналитического метода самого Фрейда в общественном мнении также сильно преувеличена. Размышляя над его наследием, Дж. Уэбб небезосновательно называет австрийского психоаналитика «секуляризатором оккультизма» и обнаруживает в его учении скрытые заимствования из платонизма, каббалы, а также сексуальных теорий магии⁸. Но в любом случае следует признать, что Юнг пошел гораздо дальше своего учителя в заимствованиях из оккультных наук. Более того, он и сам неоднократно упоминает в своих работах о различных собственных мистических переживаниях, о своем столкновении с необъяснимыми явлениями и чудесами.

Заимствовав из классического психоанализа технику интерпретации бессознательного, Юнг не только вывел ее за рамки индивидуального опыта и расширил до масштабов коллективного, но и дополнил ее различными идеями из оккультных источников. Уже в ранних работах Юнг обращается к некоторым идеям гностиков, трактуя их в духе эзотеризма и мистики. В последние же годы жизни его оккультные наклонности заметно усиливаются; он обращается к психоаналитической интерпретации алхимии⁹, усматривая в ней модель процесса «индивидуации», процесса духовной реализации личности посредством освоения энергии коллективного бессознательного. Но термин «индивидуация» во многих текстах может быть без ущерба заменен термином «духовное восхождение», часто используемым в мистических трактатах. Поэтому психоаналитическая концепция Юнга вполне правомерно стала привлекать внимание современных мистиков и оккультистов.

Кроме этого, в определенный период своего творчества Юнг серьезно рассматривал вопрос об идейной совместимости «аналитической психологии» и немецкого национал-социализма. Он проявлял внимание к гипотезе «коллективного расового бессознательного», к «расовой символике» и предпринял даже специальное исследование об «архетипе Вотана» (древнегерманского бога войны), укорененного в коллективной памяти немцев. Позже Юнг отказался от каких-либо сближений своего учения и мистической основы националистической идеологии «крови и почвы», но истинность своего психоаналитического диагноза он под сомнение не поставил. Но несмотря на субъективное отношение автора к возможности такого сближения, нельзя не заметить, что внимание Юнга к мифу, к символам, к коллективному бессознательному было весьма созвучно стремлению лидеров национал-социалистического движения опираться на иррациональные начала человеческой психики. Объективно, т. е. независимо от того, какие цели и намерения декларирует автор, «аналитическая психология» Юнга может рассматриваться как инструмент манипулирования сознанием масс

⁸ Webb J. The Occult Establishment. — La Salle (III). — 1976. — P. 577–580.

⁹ Юнг К. Г. Психология и алхимия. — М., 1997.

и в Третьем рейхе и в любом другом тоталитарном обществе. Хотя, следует признать, что в своих декларациях Юнг постепенно оставляет идею научного и терапевтического использования учения об архетипах коллективного бессознательного и склоняется к замыслу создания «мифа для нашего времени», в котором он усматривает единственную возможность восстановления утраченной связи человека с природой, восстановления психического равновесия общества и индивида.

Воссоединение индивида с природой осуществляется, согласно Юнгу, через актуализацию самого глубокого слоя психики, «коллективного бессознательного». У первобытного человека этот слой находился на поверхности его психики. Современный человек часто оказывается не в состоянии решить возникающие перед ним жизненные проблемы, и поэтому часть его психической энергии вытесняется из сознания в бессознательное. Эта энергия конденсируется в бессознательном, а формы организации коллективного бессознательного, архетипы, становятся резервуаром человеческой мудрости. «И если наступает некоторое бедственное положение, то в бессознательном выдвигается архетип, соответствующий первообразу актуального бедственного положения. Так как последний нуминозен, то есть обладает специфической энергией, то он мобилизует сознательные представления, с помощью которых становится восприимчивым и тем самым осознаваемым. Когда происходит его переход в сознание, это ощущается как просветление, откровение или спасительная мысль»¹⁰.

Итак, в теории Юнга можно выделить следующие опорные моменты понимания мифологии. Это, во-первых, рассмотрение ее функций как компенсаторных, восполняющих утраченную целостность человеческой природы; во-вторых, утверждение бессознательной основы мифа, и, наконец, в-третьих, постулирование предназначения мифологии как стремления ввести выходящую из-под контроля стихию общественного сознания в рамки некоего «жизнелюбивого» мироотношения, которое было характерно для мифических предков во времена воображаемого «золотого века».

Но если Юнг утверждал, что вместе с ослаблением позиций христианства западный человек утратил связь с глубинными основами бытия и теперь постоянно стремится к обретению нового мифа как источника творческих сил, то известный религиовед М. Элиаде, разделяя в целом эту точку зрения, настаивает, что в отличие от коллективного опыта, где миф перестает играть центральную роль, в индивидуальном опыте он никогда не исчезал и проявляет себя в снах, фантазиях, воспоминаниях о прошлом¹¹. Юнг свою миссию в науке и в культуре связывал с задачей создания мифа для современного общества. Этим возрожденным мифологическим элементам предназначалось сыграть фундаментальную роль в создании новой коллективной общности, в преодолении болезненного разрыва человека с прошлым, в избавлении его от «гнетущего» исторического, то есть текущего времени. Мифологический миропорядок рисуется и Юнгу, и Элиаде как некое неизменное состояние человеческого общества, не меняющееся ни к худшему, ни к лучшему. Именно в это время, как бы пребывающее в вечности, были якобы созданы все существующие социальные институты, религии, ремесла, обычаи. К этому времени человек символически возвращается в ритуальных мистериях.

Видимо, нуждается в особом осмыслении, несмотря на свою кажущуюся самоочевидность, сближение искусства и мифа. Дело в том, что в современной западноевро-

¹⁰ Jung C. G. *Symbole der Wandlung* \ Jung C. G. *Gesammelte Werke*. — Bd 5. — Olten. — 1973. — S. 378.

¹¹ М. Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии. — М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1996.

пейской культуре это сближение происходит таким образом, что, скорее, миф начинают мыслить по образу и подобию искусства, то есть по художественным законам, а не наоборот. Общеизвестно, что искусство в большей степени, чем любые другие формы духа, сохраняет синтетический характер, и это обстоятельство предопределяет его близость к мифу. Однако есть существенное различие, выражающееся в том, что миф в отличие от искусства не допускает условности и все свое содержание признает реально существующим, а искусство, напротив, охотно обращается к условности и допускает фантастическое содержание, которое таковым и осознается. Поэтому, бесспорно, традиционный миф, коль скоро он становится достоянием искусства, претерпевает в нем существенные метаморфозы и преобразуется в эстетический и художественный компонент произведения искусства, утрачивая, по крайней мере частично, свою исходную сущность. Однако характерное для мифа тяготение к синкретическому восприятию реальности свойственно не только древним цивилизациям, и когда религия, философия, наука, искусство обособляются в самостоятельные формы деятельности, сам миф не только не исчезает, но и продолжает развиваться, оказывая определенное воздействие на эти обособленные формы.

Влияние мифа на искусство не является исключительной особенностью XX в., так как и в XIX столетии, и ранее мифологические сюжеты доминировали в живописи, в поэзии, в литературе, в музыке. Что характерно для XX столетия — так это тот факт, что влияние мифического на различные виды искусства совпадает с обострившимся интересом к мифологическому вообще. Дело не в том, что традиционные мифологические сюжеты имеют к социальным проблемам современности весьма отдаленное отношение и могут восприниматься как идеальный материал для «чистого» искусства. Дело в том, что, наоборот, именно ярко выраженная мифологичность позволяет любому виду искусства обретать особенно острую актуальность.

Возможно, следует сделать ту оговорку, что мифологический характер современного искусства вовсе не означает преобладания фальши, вымысла, безудержных фантазий, но представляет собой особый тип отображения действительности, для которого характерно восприятие мира именно в его целостности, тогда как любое концептуальное осмысление мира, любая форма его постижения в понятиях предполагает абстрагирование от какой-либо из сторон этого целого. Мифологическое восприятие мира может быть сближено с восприятием действительности, свойственным ребенку. Характеризуя мышление детей, Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский отмечают такую его особенность, как склонность к приобретению собственных имен, а также тот факт, что при афатических расстройствах речи эти собственные имена утрачиваются последними. «Дойдя до места, где взрослый употребил бы глагол, ребенок может перейти на паралингвистическое изображение действия, сопровождаемое междометным словотворчеством. Можно считать это именно специфической для детской речи формой повествования. Наиболее близкой моделью детского рассказывания был бы искусственно сконструированный текст, в котором название предметов осуществлялось бы при помощи собственных имен, а описание действий — средствами вмонтированных кинокадров... аналогичный тип повествования можно наблюдать и в ритуальных танцах»¹². Такой тип повествования становится чрезвычайно привлекательным для современного искусства.

¹² Лотман Ю. М. Успенский Б. А. Миф-имя-культура // Ученые записки Тартуского университета. — Тарту, 1973. — Вып. 308. — С. 291.

Общепринятое понимание природы мифа лучше всего выражено Т. Манном: «Всякий миф — это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы»¹³. Такое же понимание характерно и для Юнга, у которого архетипы представляют собой некие формальные схемы, априорно конструирующие любые человеческие представления. Для такого архетипа-образца характерно, что «действие не абстрагируется от предмета, а интегрировано с носителем и может выступать вообще как состояние собственного имени»¹⁴. Следует заметить, что поисками нового мифологизма оказываются охвачены самые разные виды искусства, подчас действующие в этом отношении словно по какой-то заранее принятой программе. Так, например, «разработанная Вагнером музыкально-драматическая техника сквозных тем — лейтмотивов — в виде повторяющихся “цитат” отдельных фраз, развертывания отдельных мотивов в целые сцены, контрапунктического разветвления таких мотивов и т. д. ...была впоследствии перенесена в мифологизирующий роман XX в.»¹⁵. Поиски нового языка в искусстве оказываются созвучными самому духу современности. В западноевропейской культуре рубежа XIX–XX вв. особо актуальной становится проблема границы между культурой и теми областями действительности, которые к культуре не относятся. Можно напомнить, что в это время под влиянием новейших естественно-научных открытий в культуру и искусство также входят энергетические теории, согласно которым в культуре, как и в природе, увеличивается энтропия, рассеивание и угасание творческой энергии, ослабление витальных жизненных сил. Согласно таким теориям, культура не способна развиваться бесконечно, достигнув своей вершины, она неизбежно начинает движение к упадку, к декадансу, к истощению. Таким образом, циклическое движение культуры проходит обязательные стадии варварства, собственно говоря культуры и цивилизации. Современное состояние Европы осмысливается как «закат». В самой культуре, по мнению Н. Бердяева, «заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры»¹⁶. Угасание творческой энергии, питающей культуру, является основным источником тревоги и беспокойства и для А. Блока. Истощение «духа музыки» — явный признак упадка культуры, вырождения ее в цивилизацию: «Всякое движение рождается из духа музыки, оно действует проникнутое им, но по истечении известного периода времени это движение вырождается, оно лишается той музыкальной влаги, из которой родилось, и тем самым обрекается на гибель. Оно перестает быть культурой и превращается в цивилизацию»¹⁷.

Разумеется, если культура истощается, утрачивает животворящий «дух музыки», то она нуждается в притоке энергии извне. Дальнейшие возможности развития культуры связываются с новыми семиотическими сферами. Эти новые сферы локализуются либо в «до-культурном», либо в «посткультурном» пространстве, соответственно, или на стадии варварства, или на стадии цивилизации. Многие мыслители осознают относительность границ культуры. Кроме того, на эту относительность накладывается

¹³ Манн Т. Собрание сочинений: В 10-ти т. — М., 1960. — Т. 9. — С. 175.

¹⁴ Лотман Ю. М. Успенский Б. А. Миф-имя-культура // Ученые записки Тартуского университета. — Тарту, 1973. — Вып. 308. — С. 291.

¹⁵ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976. — С. 293.

¹⁶ Бердяев Н. Кризис искусства. — М., 1990. — С. 165.

¹⁷ Блок А. Записные книжки. — М., 1965. — С. 116.

традиционная для философии и эстетики оппозиция природы и культуры, которая принимает разнообразные формы и предстает в виде противоречий духа и плоти, Аполлона и Диониса, сознания и бессознательного, среды и наследственности, психофизиологического и биосоциального и т. д. При этом характерно понимание языка символов как вершины культуры, то есть как языка, враждебного человеческой личности, подавляющего ее природу, и одновременно с этим обращение к языку символов как к языку, зовущему «назад к природе», к естественным, первозданным чувствам и проявлениям человеческого Я.

А. Блок категорически отвергает «безмузыкальную цивилизацию», «губительницу духа музыки», и не рассматривает ее как альтернативу культуре, находящейся в состоянии кризиса. Поэтому «...варварские массы оказываются хранителями культуры, не владея ничем, кроме духа музыки, в те эпохи, когда обескрыленная и отзвучавшая цивилизация становится врагом культуры...»¹⁸. Н. Бердяев также признает потребность в притоке варварских сил, которые способны оживить деградирующую культуру: «Варварство духа и варварство крови и плоти, черпающие силы из глубочайших темных истоков бытия, извлекающие соки из темных корней всякой жизни, из непросветленной и непретворенной еще культурной бездонности, должны могущественным потоком нахлынуть на человеческую культуру, когда в ней начинается упадок и истощение»¹⁹. Именно в этом смысл возвращения современной цивилизации к архаике мифа, таящей в себе ту магическую энергию, которая способна оживить любую форму человеческой деятельности. Искусство, философия, религия, политика, обращаясь к мифу, ищут в нем источник радикального обновления своего собственного содержания, источник животворящей энергии, которая позволит выстоять перед новыми вызовами времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. — М.: Республика, 2000.
2. Бердяев Н. Кризис искусства. — М., 1990.
3. Блок А. Записные книжки. — М., 1965.
4. Лотман Ю. М. Успенский Б. А. Миф-ия-культура // Ученые записки Тартуского университета. — Тарту, 1973. — Вып. 308.
5. Манн Т. Собрание сочинений: В 10-ти т. — М., 1960. — Т. 9.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е, т. 23.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 45, ч. 1.
8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976.
9. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. — М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1996.
10. Юнг К. Г. Психология и алхимия. — М., 1997.
11. Evans K. Cults of Unreason. — New York, 1974.
12. Fourastie J. Art, science, technique. — «Diogene». — 1977. — № 100.
13. Machino M. La machine a penser s'est-elle detra-quee? Enquete. — «Le monde diplomatique». — 1975. — № 256.
14. Webb J. The Occult Establishment. — La Salle (III). — 1976.

¹⁸ Там же, С. 118.

¹⁹ Бердяев Н. Кризис искусства. — М., 1990. — С. 188.

О. А. Штайн

ПО ТУ СТОРОНУ ЛИЦЕВОЙ И ИЗНАНОЧНОЙ¹

Лицевая и изнаночная стороны есть у всего: это текст и подтекст, слово и молчание, поверхность и глубина. В обыденном понимании лицевая сторона представлена непосредственно для восприятия, в то время как изнаночная сторона спрятана, прикрыта лицевой. Лицевая сторона могла бы быть сущностью вещи, по отношению к которой изнанка является чем-то ограниченным и подчиненным, там нити не видны.

Личность как любое явление или феномен, в зависимости от масштаба образа мысли и образа жизни, в традиционном понимании также предполагает наличие лицевой и изнаночной сторон. Интересно отметить этимологию слова «личность». Принято рассматривать «личность» от «лица» или от «личины» (persona) — «маски», но происхождение «личности» от «личинки» заявляется редко. «Личинка» как постоянно формирующееся, становящееся скрытое, готовое в зрелости вспорхнуть и полететь. «Личинка» как метафора потенциально креативного ядра, снимающего в себе оппозицию поверхностное/глубинное, противопоставляющего сферу публичной лицевой манифестации и скрытой изнаночной частной субъективности.

Рассмотрим традиционную дихотомию личности как лицевой — внешней (лицо, личина) и изнаночной — внутренней (оборотной, оборотень) сторон. Лицевая сторона воспринимается как главная, предъявленная взору Другого, существуя на поверхности взглядов и оценок. Лицевая сторона от слова «лицо». В. Даль писал о лице: «В возвышенном значении лик, в бранном, — рожа, харя»². Вслушаемся: лицо, об-лик, об-личие. Лицо как особа, человек. Лучшая, передняя, верхняя, казовая сторона предмета. Лицо здания, лицо ткани, лицо монеты, лицо улицы, фасад, верх. «Продать товар лицом» — выказать в хорошем виде, «по списку сто человек, налицо девяносто», — налицо — предъявлено, наяву, явлено девяносто, лицо как «явление», «на нем лица нет» — расстроен, лицо как экран эмоций. Личный — личный состав — люди, из которых он состоит, личная ответственность. Личильщик — полировщик,

¹ Статья выполнена при поддержке РГНФ, грант 11-43-93010к.

² Даль В. Толковый словарь. — М.: Прогресс, 1979. — С. 81.

гладильщик («Лица, выточенные пилочкой»³, — так говорил Ж.-П. Сартр о людях повседневности). Не только люди повседневности представлены посредством лица. Николай Кузанский пишет, что Бог изображает нас, «меняясь, поскольку не перестаёт быть истиной моего лица»⁴, и остаётся неизменным, поскольку, как предел, не следует за изменениями изменчивого изображения. Личина — накладная рожа, харя, маска. Личинка — полуживое существо, из которого вылетает подлинное насекомое. Лицемерие — созерцание своими очами, лицом к лицу. Лицемерить, лицемерствовать, принимать на себя личину, быть двуличным, действовать притворно. Лицеприятный — приятный взору.

Лицевая сторона выполняет функцию внешнего нормирования со стороны традиции, культуры и социальных институтов. Лицевая сторона выставляет напоказ предметы, явления, разрешая видеть их. «Благодаря фасаду вещь, хранящая свою тайну, предстает замкнутой в своей монументальной сущности и мифологичности, где она сверкает великолепием, но не раскрывает себя»⁵. Процесс предъявления знаков на лицевой стороне взору Другого связан с процессом мифологизации: можно предъявить несуществующее или предъявить выборочно, стремясь к контролю или даже манипулированию впечатлениями Другого. Священные знаки на коже в виде архаического орнамента, татуировки, скарификации, пирсинга, обрезания возвращают индивида в сферу внутренне значимых ценностей, вынесенных наружу.

Лицевая сторона это когда лидеры политических партий во время съемок избавляются от очков и сигарет, стараясь приблизить свой облик к идеальному. Р. Барт пишет⁶, что в предвыборной фотографии кандидаты предъявляют не только политическую программу, но и телесную атмосферу. Лицевая сторона — это постоянная улыбка администратора гостиницы, похожая на уставший оскал. В повседневном мире лицевая сторона перестала быть только «накладной личиной», она растворилась в телесной экспрессии и аффективной «лицёвости»⁷, в манере поведения и представления себя другим, сохраняя при этом функцию защиты перед волной лиц, взглядов, экспрессий, способных подавить, раздавить или ввести человека в заблуждение. Так, Лейбниц критикует декартовское сравнение природы с механизмом. В образе механизма Лейбниц видел не что иное, как скольжение по поверхности: «устройство механизма ввиду отсутствия у него внутреннего измерения не допускает никакого иного уровня, кроме плоского, внешнего, всецело наружного. Жизнь же требует наличия “внутренности”, некоего глубинного слоя, сокровенного уровня»⁸. Внутренняя сторона, сокровенная и глубинная, противопоставляется внешней, плоской и наружной.

Изнаночная сторона утверждается через отрицание лицевой: «Обращать изнанку в лицо — значит перелицовывать, выворачивать»⁹. Изнанка — тыл, ничка,

³ Сартр Ж.-П. Произведения. — СПб.: Азбука, 1999. — С. 157.

⁴ Кузанский Н. О видении Бога // Кузанский Н. Соч.: в 2-х т. — М., 1980. — Т. 2. — С. 67.

⁵ Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечность. — М., СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. — С. 199.

⁶ Барт Р. Предвыборная фотография // Барт Р. Мифологии. — М.: Искусство, 1996. — С. 201.

⁷ Термин «лицёвости» применяют в своих работах «Тысяча плато», «Капитализм и шизофрения. Антиэдип» Ж. Делёз и Ф. Гваттари и в работах «Феноменология тела», «Белая стена — черная дыра» Валерий Подорога.

⁸ Лейбниц Г. В. Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции. // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4-х т. — М.: Мысль, 1982. — Т. 1. — С. 245.

⁹ Даль В. Толковый словарь. — М.: Прогресс, 1979. — С. 82.

нелицевая, внутренняя, оборотная или нижняя сторона чего-либо. Она скрытая, обычно отрицательно воспринимаемая, сторона явления; так как содержит в себе подоплеку. Салтыков-Щедрин говорил: «Не раз случалось мне слышать от людей благорасположенных: зачем вы всё изнанку да изнанку изображаете?»¹⁰ Но в изнанке есть привлекательность и таинственность. Опять же из народной мудрости: «На лицевой стороне монеты орел, на оборотной (ничке) надпись»¹¹. Вот эта надпись и несет содержание, которое предъясняется лицом. Изнаночная сторона скрывается, прячется. Э. Гоффман¹² приводит пример о публично представленном и скрываемом. В обыденной действительности в гостининых комнатах домов занавески бывают яркие и праздничные, в то время, как в комнатах, не предназначенных для принятия гостей, буднично-пастельные или немарко-серые. Если брать такое сравнение, то именно в гостининых комнатах мы видим пустое пространство, предназначенное для Другого, в то время, как комнаты служебные полны бытовыми предметами, но именно они несут информацию о хозяине. Гостиные комнаты стандартно выстроены в соответствии с модой и временем, они схожи между собой. Служебные или скрытые от глаз гостей комнаты приватны, отличны. Как у Толстого: все семьи счастливы одинаково, и все различны в своем несчастье.

Пруст писал, что по изнанке платья можно говорить о благородном происхождении его хозяина. Поворот интересен тем, что по ту сторону изнаночных линий побывать хочется далеко не всем. Приятнее и комфортнее сидеть в гостининых комнатах с занавесками, напоминающими занавес сцены театра. Сценарий поведения прописан давно и стандартен для всех. А вот хозяйственные комнаты будут интересны либо для профессионалов, получающих за это компенсацию, либо для увлеченных (любовь, привязанность).

Изнанка — частная субъективность, идентичность. Она формирует идентичность через остаток от вычитания из внешних требований собственных представлений. Лицевая сторона — внешняя публичность, нормы, мерки. Дистанция внешней публичности по отношению к частной субъективности в общем представлении носит характер разоблачения (развоплощения). Сама дистанция между лицевой и изнаночной сторонами — ссылка на то, что за лицом нашей публичной идентичности скрывается теплое и уязвимое человеческое существо. Это посыл к желанию разоблачения, ненаступление которого ведет к разочарованию. Не нужно ожидать, что солдат в образе строго исполняющего приказы военного станет плакать. Разоблачения может не наступить: солдат действительно не проронил ни слезинки при выполнении милитаризованной операции, убежденный в том, что губит не людей, а врагов. Сл. Жижек¹³ приводит пример: в 2001 г. аргентинцы вышли на улицы, выступая против правительства и против министра экономики Кавалло в частности. Когда толпа окружила здание, Кавалло сбежал в маске самого себя (они продавались в лавках) и был незамечен. Это неожиданное преднамеренное развоплощение привело к поставленному результату.

Лицевая и изнаночная стороны определяются через границу, порог, своим присутствием указывая не только на наличие комплиментарности, но и на наличие

¹⁰ Там же. С. 83.

¹¹ Там же.

¹² Гоффман Э. Представление себя другим. — М.: Кучково поле, 2000.

¹³ Жижек Сл. Кукла и карлик. — М.: Издательство «Европа», 2009. — С. 329.

Другого: «За любой чертой, по ту сторону скрывается Другой»¹⁴. Опыт границы — это доступный нам в имманентной действительности опыт трансценденции. Через порог, границу, «границу натяжений» протекает поток событий внешнего мира: он задерживает в себе определенное внешнее воздействие, чтобы тут же измениться в реакции на это воздействие. Но граница не только разделяет, она соединяет. Граница определяет трансфигурацию пустоты между лицевой и изнаночной сторонами. Эта траектория вырисовывается в линии, адекватной для завершения Другого и неадекватной для завершения меня, так как Я существует, постоянно расширяя и изменяя пределы внутреннего пространства. Только Другой переживается мной как соприродный внешнему, лицевому миру. Я для себя не соприроден внешнему миру, во мне есть сознание или «внутренняя активность»¹⁵, которая конструирует внешний мир. Другой интимно связан с миром, Я с моей «внутренней внемирной активностью»¹⁶. Даже если Я конструирую образ себя и его границы, то результат не будет обладать убедительностью, так как Я не перестаю переживать себя изнутри, с изнанки.

Ассоциативным примером линии натяжений между лицевым и изнаночным является кожа, отделяющая внутреннее (психическое) состояние тела от внешней среды. П. Валери говорил, что полный смысл понятию тела придает понятие кожи. Кожа находится в ожидании касания. Кожу как некий покров, защитную высокочувствительную оболочку, нельзя превзойти внешним воздействием. Она, являясь физиологически вибрирующей поверхностью тела, константно меняет свою линию натяжений. Кожа — это граница между реальным и виртуальным, профанным и сакральным, явным и тайным, поверхностным и глубинным. В единстве этих состояний создается некая телесная схема — единая психическая форма внутреннего и внешнего представления тела.

О каких границах личности мы говорим, если нас интересует не только формализм? Лицевая как предъявленная форма и изнаночная как скрытое содержание. Дезавуированные и обезличенные: что между? Разрыв? Пустота? Сущность? Вечное и временное в событии «воплощения», когда обыденная реальность соприкасается с вечностью. Всеобщее и частное: парадокс универсального сингулярного, — сингулярное, которое выступает в качестве заместителя всеобщего. Представление и отставка — пред и отставки, когда ставка сродни норме. Преклонение и отклонение от у-клона, когда клон сродни меры (от-мерить, у-мерить). Поверхностное и глубинное: кто измеряет, что есть сверх, а что у-меры? Универсальное и сингулярное: если Христос — сингулярное универсальное, так как он не разделен на человеческую и божественную части своей природы. Универсальное снимается или обретается в сингулярном? Потустороннее и посюстороннее: по ту и эту сторону границы. Присутствие и отсутствие: при и от своей сути? Трансцендентальное и имманентное, субъективация и десубъективация. Что это, — предел? Иначе недифференцированность? Перверсия? Любая оппозиция обращает нас к Другому или к образцу: мере, норме, сути. Это вопросы формирования идентичности и вечного поиска невечной личности.

¹⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. — Минск: Харвест. — М.: АСТ, 2000. — С. 346.

¹⁵ Бахтин М. М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. — СПб.: Азбука, 2000. — С. 66.

¹⁶ Там же. С. 67.

Поскольку субъективность истерична, она возникает, ставя под сомнение интерpellирующий вызов Другого. Мы имеем дело с описанием перверсивной десубъективации: субъект избегает своей конститутивной расщепленности, превращая себя в инструмент воли Другого. Например, в лакановском смысле «счастье» опирается на неспособность субъекта осознавать последовательность своих желаний. В нашей повседневной жизни мы делаем вид, что желаем того, чего на самом деле не желаем, отсюда, худшее, что может с нами случиться, — мы получим то, чего желаем «официально», публично, внешне. Оппозиция определяет интерсубъективность как данность. Интерсубъективность в свою очередь определяет субъективность. Эрнст Юнгер¹⁷ говорит о бое лицом к лицу как о подлинно интерсубъективном столкновении.

Ранее случаи смещения лицевой и изнаночной явленности были редкими, сакральными и, конечно, аномальными. Например, юродивый, ряженный в тулупе наизнанку. Дж. Агамбен¹⁸ приводит страшный исторический пример о евреях в немецких лагерях. Тех, кто терял человеческое чувство собственного достоинства и сопричастности, называли «мусульманами». У «мусульманина» не было лица и изнанки, то есть черты, которая отделяла нормальное от падшего. «Мусульмане» — люди в экзистенциальном смысле, они лишены человеческого достоинства и приличия. Они не боятся смерти, не борются за существование, честь. В них нет злобы, обиды, аппетита, страха, вкуса и воли к жизни.

Если не говорить об исключительных индивидуальных и исторических случаях, то можно отметить, что в современной действительности предел, граница, экзистенциал теряют свою силу и, как следствие, свою силу теряют оппозиции и бинарности. Современный петербургский исследователь Валерий Савчук говорит: «Серьезное отношение к переходу через линию переносится на серьезное отношение к новой ситуации мира, в которой переход через линию — повседневность, докучливая необходимость»¹⁹. Докучливая необходимость заменяет экзистенциал и предел. Отказ от линейного мышления в постмодерне рождает ситуацию игрового отношения к любым табу и демаркациям, ситуацию отказа от границы как таковой. В. Савчук обращается к М. Фуко: «Трансгрессия относится к пределу не как черное к белому, не как запрещенное к разрешенному, внешнее к внутреннему»²⁰. Образ, в котором стираются границы внешнего/внутреннего, поверхностного/глубинного, заменяет личность с ее оппозициями лицевая/изнаночная, лицо/маска. Можно говорить об актуализации рассмотрения «личности» как «личинки», в которой стираются лицевые и изнаночные швы.

Повсеместно контролирующий взгляд фото- и видеокамер принуждает людей превращаться в образы, отслаивая от себя амальгаму видимости. Паноптизм власти по М. Фуко, проявляется в оптической структуре надзора и наказания, дисциплине, воспитании и эмансипации. Вокруг царит апофеоз «бестелесной самости»²¹. Отсутствие

¹⁷ Юнгер Э. Через линию // Судьба нигилизма. — СПб.: Университетская книга, 2009.

¹⁸ Цит. по: Жижек Сл. Кукла и карлик. — М.: Издательство «Европа», 2009. — С. 301.

¹⁹ Савчук В. Нигилизм. Дискуссия XX века // Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. — СПб.: РХГА, 2010. — С. 171.

²⁰ Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. — СПб.: Университетская книга, 1999. — С. 118.

²¹ Кампер Д. Тело, знание, голос и след. Перевод с нем. М. Степанова // Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. — СПб.: РХГА, 2010. — С. 90.

предмета и присутствие образа. Лицевая репрезентация вершится через неприсутствие. Еще Р. Барт говорил: «Образ — это смерть в личности», а «участь мира принадлежит картинам мира»²². В лекции «Злой демон образов» Ж. Бодрийяр²³ утверждает, что образ обладает собственной имманентной логикой, имморальной логикой без глубины, по ту сторону добра и зла, по ту сторону истины и лжи. Не мир, а картина мира, не личность, а образ личности, не лицевая и изнаночная, а шов, которым пишется биография. Юнгеровская линия имплицитно связана с линией фронта, экзистенциальный предел связан с осознанием абсурда, а современная демаркационная линия вбирает в себя и лицевую, и изнаночную стороны, оставляя на поверхности швы, следы, раны, шрамы, суть которых в них самих. Размываются коннотации между «да» и «нет», и мы оказываемся по ту сторону лицевой и изнаночной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Предвыборная фотография // Барт Р. Мифологии. — М., 1996.
2. Бахтин М. М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. — СПб.: Азбука, 2000.
3. Бодрийяр Ж. Злой демон образов // Искусство кино. — 1992. — № 10.
4. Гоффман Э. Представление себя другим. — М.: Кучково поле, 2000.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. — Минск: Харвест. — М.: АСТ, 2000.
6. Даль В. Толковый словарь. — М.: Прогресс, 1979.
7. Жижек Сл. Кукла и карлик. — М.: Издательство «Европа», 2009.
8. Кампер Д. Тело, знание, голос и след. Перевод с нем. М. Степанова // Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. — СПб.: РХГА, 2010.
9. Кузанский Н. О видении Бога. // Кузанский Н. Соч.: В 2-х т. — М., 1980. — Т. 2.
10. Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечность. — М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000.
11. Лейбниц Г. В. Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4-х т. — М.: Мысль, 1982. — Т. 1.
12. Савчук В. Нигилизм. Дискуссия XX века // Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. — СПб.: РХГА, 2010.
13. Сартр Ж.-П. Произведения. — СПб.: Азбука, 1999.
14. Слотердаjk П. Сферы 1. Микросферология. — СПб.: Наука, 2005. — Т. 1.
15. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. — СПб.: Университетская книга, 1999.

²² Там же. С. 102.

²³ Бодрийяр Ж. Злой демон образов // Искусство кино. — 1992. — № 10. — С. 64–70.

Ф. Н. Козырев

Q-СОРТИРОВКА В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДИАГНОСТИКЕ ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ

1. Этическое предисловие

Поиск надежных методов и критериев количественной оценки социальной и духовной зрелости личности относится к числу самых трудных проблем педагогической диагностики. Сама возможность такой диагностики многими ставится под сомнение. Нельзя не признать этической оправданности подобного скептицизма. Даже ранжирование людей по степени их общего умственного развития (IQ) не может не вызывать ощущения некоторого кощунства. Что говорить о ситуации, когда количественный диагноз или вердикт станет выноситься в отношении *всего* человека или, точнее, *самого главного* в нем? Но это лишь одна точка зрения на проблему. У сторонников количественной оценки есть свои этические аргументы, которые нельзя не принимать во внимание. Они, в сущности, близки тем, к которым прибегали врачи эпохи Возрождения, настаивая на допустимости в научных целях очевидно кощунственной практики анатомических исследований. Что если в результате «анатомических исследований души» педагогике удастся значительно повысить эффективность воспитательной практики, а вместе с тем и уровень личностного развития, до которого она поднимает ученика? Решение дилеммы лежит, скорее всего, все же в плоскости допустимости тех или иных конкретных путей получения и использования диагностических результатов, чем в круге принципиальных установок.

Что касается «технической» стороны вопроса, оптимистический взгляд на оснащение педагогики количественными методами изучения жизни души имеет долгую историю, восходящую к Гербарту. Вопреки своему великому учителю Канту, Гербарт не видел принципиальных препятствий к эмпирическому измерению динамики души. Для этого надо всего лишь найти правильный диагностический показатель: такой, который выступал бы в качестве фактора в отношении большинства других проявлений душевной жизни и был бы при этом легко количественно измеряем. Гербарт надеялся, что в качестве такого показателя может выступать интенсивность, или *ясность*, представлений — энергетическая характеристика души, измеряемая наподобие физической силы. Со времени Гербарта и психология, и педагогика сделали большой шаг вперед, и хотя психодинамическая гипотеза Гербарта получила лишь частичное и косвенное развитие (главным образом, во фрейдизме), идея построения психоди-

агностики на количественном основании оказалась не пустой мечтой. Структурная теория Пиаже прокладывает новое и глубокое русло в научном изучении процессов становления и развития личности, а под влиянием его ученика Кольберга педагогическая наука выходит на критический рубеж, за которым казавшаяся долгое время недостижимой перспектива количественного анализа нравственного сознания человека превращается в реальность¹.

Развитию и практическому применению идей Л. Кольберга в педагогике следует посвятить отдельную статью. Здесь необходимо кратко отметить лишь те теоретические посылки, которые важны для понимания содержания данной статьи, насколько последняя сфокусирована на вопросах диагностики духовной и нравственной сторон развития личности.

Одна из основных трудностей, на которые наталкиваются попытки разработать и внедрить в педагогическую практику единый стандартизованный подход к оценке нравственного развития учащихся, а также результативности программ духовно-нравственного воспитания и развития, связана с тем, что среди педагогов нет единства в понимании реального и желаемого соотношения формальной и содержательной сторон педагогического процесса. Под содержательной стороной здесь имеется в виду передача (трансляция) нравственных ценностей и идеалов и их *ассимиляция* школьником. Под формальной — степень развития нравственной автономии субъекта, его способности выносить самостоятельное нравственное суждение, осуществлять рефлексию и критически оценивать транслированную ему систему ценностей. Иначе говоря, речь идет о сочетании двух несводимых друг к другу процессов: *ассимиляции* и *аккомодации*, в терминологии Пиаже. Ясно, что критерии оценки двух сторон будут различны. По содержательному критерию высокоразвитой нравственной личностью может считаться конформист — индивид, хорошо усвоивший правила поведения в данном социуме и оптимально адаптированный к существованию в нем. Для получения высокой оценки по формальному критерию неконформизм и определенная степень свободы в выборе ценностной системы являются необходимым условием. Соответственно, методы, используемые для изучения нравственного изменения личности под действием педагогических систем, могут быть «настроены» на одну из сторон и регистрировать либо изменения ценностной системы воспитанника (по содержательному критерию), либо степень развития его нравственной автономии, в том числе — способности к осознанному нравственному суждению. Заслуга Кольберга состояла в том, что он нащупал путь к измерению этой последней (формальной) стороны развития нравственности. Техника сортировки предложенных суждений (СПС), рассматриваемая в данной статье, может считаться одним из инструментов комплексного решения двух задач.

2. Основы метода

Многочисленная критика существующих в настоящее время эмпирико-аналитических методов педагогического исследования во многом исходит из признания за педагогикой статуса идиографической науки, т. е. науки, нацеленной

¹ Kohlberg, L. (1984) *Essays on moral development, Vol. II, The psychology of moral development* (San Francisco, Harper & Row).

на выявление уникальности своего объекта (личности школьника, педагогической ситуации и др.). Таким наукам (включая историю или культурологию), как считается, подобают гуманитарные методы исследования, внимательные к единичному явлению, но не поддающиеся математической формализации. Методы же, опирающиеся на многократное количественное измерение и статистический анализ, больше подходят для номотетических наук, т. е. наук, нацеленных на установление количественных соотношений и закономерностей между объектами, но не заинтересованных в глубоком изучении единичного объекта в его полноте. Уникальность техники СПС в методологическом плане заключается в том, что она представляет собой попытку количественного математически формализованного решения идиографических исследовательских задач, не наносящего при этом ущерба качеству выполнения номотетических функций. Техника в идеале позволяет количественно сравнивать сложные и многоуровневые объекты, не редуцируя их до небольшого количества выборочных дискретных характеристик.

Сортировка предложенных суждений, более известная под названием Q-сортировки, была изобретена У. Стефенсоном в начале 1950-х гг.², но стала широко известна после того, как К. Роджерс применил ее к исследованию «Я-концепции» человека. В нашей стране эта диагностическая техника до сих пор рассматривается почти исключительно как метод определения параметров самооценки человека, в то время как в других странах она давно вышла за стены психотерапевтических лабораторий и стала использоваться в маркетинговых, социологических, политологических и педагогических исследованиях³.

Теоретической предпосылкой роста популярности этой методики в педагогике служит усиление позиций на Западе, и особенно в США, идей конструктивизма. Согласно основным положениям конструктивизма, первостепенная задача педагогической диагностики должна заключаться в распознавании тех активных внутренних структур сознания (конструктов), которые определяют специфику восприятия (или отторжения) учащимся преподаваемого учебного материала и ценностей, к которым его хотят приобщить. Техника СПС позволяет это делать. При этом она опирается на следующую последовательность посылок:

- поведение человека детерминировано не внешними стимулами, а результатами обработки стимулов сознанием человека;
- обработка стимулов носит субъективный характер, контролируемый целостными внутренними структурами, или *паттернами* сознания, называвшимися в разное время *гештальтами* (Вертгеймер), *когнитивными схемами* (Пиаже), *конструктами* (Келли), *Я-концепцией* (Роджерс) и др.;

² Stephenson, W. (1953) *The study of behavior: Q-technique and its methodology* (Chicago: University of Chicago Press).

³ См., к примеру: Brown, S. R. (1980) *Political subjectivity: Applications of Q methodology in political science* (New Haven, CT: Yale University Press); Hung Kyu (1990) *Understanding of Q-Methodology: Applications to Advertising*, (Seoul: Seokang Univ. Press); Oring KE, Plihal J. (1993) Using Q-methodology in program evaluation: a case study of student perceptions of actual and ideal dietetics education, in: *Journal of the American Dietetic Association*, 93 (2):151–7; Sell, D. K. & Brown, S. R. (1984) Q methodology as a bridge between qualitative and quantitative research: Application to the analysis of attitude change in foreign study program participants, in: J. L. Vacca & H. A. Johnson (Eds.), *Qualitative research in education* (Kent, OH: Bureau of Educational Research and Service, Kent State University).

- эти структуры, или паттерны, могут быть изучены количественными методами при условии, что последние будут ориентированы на изучение целостных структур сознания субъекта, а не его отдельных характеристик;
- с этой целью отдельные суждения субъекта должны рассматриваться не в отрыве, а в связи с другими суждениями;
- способом реализации этого условия может стать *вынужденное* (предпочтительнее — нормальное) *распределение* суждений респондента.

Процессуально поставленная задача решается с помощью двух приемов. Первый — общий для всех стандартизированных тестов: респондент выражает свою позицию по интересующему вопросу в форме согласия или несогласия с предложенными ему высказываниями. Отличие СПС заключается только в том, что высказывания не собраны на листах опросника, а записаны на отдельных карточках. Второй прием составляет собственно специфику СПС: оценку степени согласия с предложенными суждениями респонденту предлагается вести по заранее заготовленной схеме таким образом, чтобы совокупность оценок повторила форму нормального распределения. Все ячейки, предусмотренные схемой опыта, должны быть заполнены. Респондент имеет свободу выбирать, в какую ячейку шкалы он поместит то или иное высказывание, но не имеет свободы выбирать количество и расположение ячеек. Так, предположим, есть 30 суждений. Тестируемый должен разложить их таким образом, чтобы в категории «совершенно не согласен» и «вполне согласен», расположенные по краям, было помещено по 2 из предложенных к сортировке суждений, в категории «не согласен» и «согласен», расположенные ближе к середине, — по 4, в категории «склонен согласиться» и «склонен не согласиться» — по 6, и в среднюю категорию «ни то, ни другое» — 10 оставшихся суждений. Получится симметричная фигура, напоминающая кривую вероятностей Гаусса.

Процедура тестирования осуществляется путем раскладывания респондентом в соответствии с предложенными правилами комплекта пронумерованных карточек, каждая из которых содержит по одному высказыванию. Материалом для набора высказываний обычно служит спектр общественных мнений по интересующей исследователя теме. Оптимальными для сортировки считаются комплекты, состоящие из 30–60 карточек, хотя есть сообщения об использовании комплектов меньшего и большего объема⁴. Категория (ячейка, ранг), в которую отнесена карточка, считается баллом, присвоенным соответствующему высказыванию. «Полевые» данные исследования, поступающие в обработку, представляют собой таблицу баллов в сетке «№ высказывания» — «респондент».

Индивидуальная сортировка представляет собой, таким образом, своеобразный оцифрованный слепок отношения тестируемого к изучаемой проблеме. Множественность и взаимосвязанность показателей (баллов) позволяет снизить разрушительный потенциал эмпирических методов, фрагментирующих свой объект и пытающихся, по выражению А. П. Огурцова и В. В. Платонова, «компенсировать дефицит смысла все более дотошной статистикой»⁵. Вынужденный же характер распределения создает возможность количественно сравнивать эти слепки между собой, не нарушая их

⁴ Amin, Z. (2000) Q-Methodology — A Journey into the Subjectivity of Human Mind, in: *Singapore Med*, 41, 8, 410–414;

⁵ Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. — СПб.: РХГИ, 2004. — С. 115.

целостности. В силу этого технику СПС часто представляют в зарубежной научной литературе как технику *измерения субъективности*, в которой математика играет подчиненную роль и служит преимущественно тому, чтобы помочь исследователю лучше разглядеть внутреннюю структуру объекта. Как подчеркивают А. Штраус и Д. Корбин, тот факт, что получаемые данные поддаются еще и математической обработке, создает дополнительную возможность достичь более ясного понимания за счет выявления связей, могущих ускользнуть от глаз невооруженного этим орудием исследователя⁶. В историческом плане СПС представляет собой, таким образом, практический и во многом неожиданный шаг к объединению эмпирико-аналитических и гуманитарных методов исследования, т. е. к решению проблемы, которая часто опознается как главная проблема философии образования в XX в.⁷

3. Обработка данных

Среди статистических методов, используемых при обработке данных СПС, важнейшая роль принадлежит корреляционному анализу. К. Роджерс, к примеру, предлагал своим пациентам дважды сортировать один и тот же набор высказываний, содержащих разные самооценки («Я умный», «Я презираю себя» и т. п.): один раз для характеристики реального, второй раз — идеального «Я». По коэффициенту корреляции двух самооценок определялась степень неудовлетворенности собой. Процедура повторялась после прохождения курса психотерапии. Изменение коэффициента принималось за показатель результативности курса.

Перспектива количественно оценивать близость комплекса личностных представлений некоторому идеалу или эталону *одним числом* (!) делает технику СПС особенно привлекательной для педагогики, поскольку существование в педагогической реальности всегда предполагает целенаправленное движение к личностно или общественно заданному идеалу (цели) и констатацию успехов на этом пути. При умелом использовании корреляция реального и ожидаемого образов мысли может выступать количественной мерой продвижения учащегося или воспитанника к заданной цели. Заложив ожидаемый образ мысли (педагогический идеал) в схему исследования в качестве эталонного распределения суждений, можно надежно и просто соотнести критерии воспитанности с целями воспитания.

Обработка результатов индивидуальных сортировок с помощью корреляционного анализа открывает помимо этой простой и явной возможности другие, более сложные в математическом отношении, но не менее обещающие перспективы. Матрицу с данными СПС (матрицу «Q») часто определяют как матрицу факторного анализа (матрицу «R»), повернутую на 90 градусов. Иначе говоря, «факторами» анализа в ней выступают не отдельные характеристики совокупности субъектов (рост, вес, успеваемость по математике и физкультуре, достаток семьи и все что угодно), а совокупные характеристики отдельных лиц: индивидуальные сортировки, отражающие личностный взгляд респондента на проблему. Это позволяет выстраивать цепочки связей между субъектами, в частности, определять степень их единомыслия по тем или иным слож-

⁶ Strauss, A. & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques* (Newbury Park, CA: Sage Publications).

⁷ Огурцов А. П., Платонов В. В., цит. соч. С. 57.

ным проблемам гораздо легче и эффективнее, чем с применением других методик. При этом если качество статистических выводов в обычном факторном анализе растет с увеличением числа респондентов и уменьшением числа факторов, то в «повернутой» матрице, соответственно, наоборот. Анализ хорошо работает в малых выборках и тем более эффективен, чем сложнее изучаемый «паттерн» суждений. Это обстоятельство кардинально меняет исследовательскую стратегию.

Сутубая привлекательность СПС заключается в том, что своеобразная техника сбора данных не только не исключает возможность применения традиционных статистических методов, но повышает их эффективность. Данные, полученные методом СПС, при обработке их традиционными методами статистики будут обладать рядом важных преимуществ перед данными, полученными в классических опросниках со шкалой Ликерта. Вот важнейшие из них.

— Более высокая степень отрефлексированности суждений, обусловленная **возможностью пересмотра** респондентом своих оценок по ходу выполнения теста. Известно, что желание вернуться к началу и заполнить анкету по-другому наступает едва ли не каждого респондента по мере того, как он приближается к ее концу. Это вполне объяснимое и объективно обусловленное явление: правила «языковой игры», в которую тест вовлекает респондента, становятся понятны по мере движения в его семантическом поле. При сортировке суждений возможность переоценки никак не ограничена и, напротив, предполагается изначально в качестве нормального условия протекания испытания.

— **Отсутствие смещения среднего** значения балла в индивидуальных распределениях, позволяющее свести к минимуму влияние фактора общего положительного или отрицательного настроя респондента. В СПС средний балл индивидуального распределения всегда равен нулю. Благодаря этому выносимые суждения (оценки) инвариантны средним. Если в обычной анкете некоторое суждение получает отрицательный балл у респондента А и положительный — у респондента Б, это еще не значит, что в воззрениях А данное суждение занимает более низкий статус, чем в воззрениях Б. Надо смотреть, какую оценку респонденты дали другим суждениям. Вынужденный характер распределения устраняет эту относительность. Нельзя, чтобы в результате сортировки отрицательных суждений оказалось на чаше весов больше, чем положительных. Это создает дополнительные трудности для отвечающих (и разработчиков комплектов), но в этом особенность метода. Принципиальное значение для исследователя имеет только внутренняя взаимосвязь суждений респондента. Лишняя степень свободы, позволяющая респонденту давать оценки «как попало», устраняется методом как фактор, затемняющий изучаемую картину. В техническом отношении такое ограничение понижает дисперсию (разброс) оценок и, как следствие, делает измерительный инструмент более тонким.

— **Фиксированное количество суждений в каждом ранге** шкалы позволяет устранить другие нежелательные эффекты, вызывающие критическое отношение к данным стандартизованных анкет. Так, известно, что часть респондентов (преимущественно женского пола) избегает крайних оценок, вследствие чего по их ответам очень трудно делать выводы о том, какие аспекты проблемы волнуют их в наибольшей степени. Другие респонденты дают крайние оценки слишком многим суждениям, что тоже смазывает картину. Преимущество нормального распределения суждений заключается не только в том, что оно позволяет применять к массиву данных стандартные статистические критерии и процедуры, но и в том тоже, что

заставляет респондента уделять повышенное внимание тем наиболее интересным для исследователя периферийным участкам шкалы, в которые должно попасть сравнительно небольшое число суждений. Этот прием позволяет выявлять «болевые», экзистенциально значимые для респондентов точки проблемы по составу высказываний в крайних рангах.

Указанные преимущества делают СПС эффективным инструментом анализа взглядов учащихся на интересующую исследователя проблему. Этот инструмент многофункционален. По сути, сортировка предложенных суждений представляет собой не методику, заданную и запрограммированную под определенную цель, но, скорее, концептуально новую форму, в которую может быть влито разное содержание. Подбором сложности предлагаемых к сортировке суждений она может быть настроена как на психодиагностику общего уровня развития учащегося и его способности к восприятию нового материала, так и на оценку усвоения материала пройденного, в том числе, на изменение ценностных ориентаций, стимулированных педагогическим процессом. Неоднократное проведение сортировки в одной учебной группе может стать средством мониторинга за ходом реализации поставленных педагогических задач и оценки результативности образовательных программ, наподобие того, как у Роджерса оно служило оценке результативности психотерапии. Применение Q-матриц поможет сделать важные наблюдения, касающиеся межсубъектных связей и отношений в учебной группе, а применение R-матриц факторного анализа поможет выявить повторяющиеся комплексы сцепленных идей. В различных сочетаниях эти приемы смогут существенно углубить понимание внутреннего мира школьника и помочь в решении широкого спектра диагностических и прогностических задач.

4. Опыт применения

В завершение уместно будет подкрепить и дополнить представленные теоретические положения рядом практических соображений, основанных на результатах апробации двух комплектов СПС в трех общеобразовательных школах Санкт-Петербурга. Апробация осуществлена в 2010/2011 учебном году сотрудниками Института религиозной педагогики РХГА. Комплект «Толерантность» (40 карточек) был разработан на базе экспериментальной площадки СОШ № 121 в целях исследования отношения старшеклассников к понятию толерантности и различным проявлениям толерантного и интолерантного поведения. Второй комплект «Нравственные вопросы» (30 карточек) разрабатывался в сотрудничестве с педагогическим коллективом СОШ № 53, осуществляющей инновационную работу по проектированию и апробации образовательной программы «Духовно-нравственные беседы»⁸. Исследованием были охвачены соответственно учащиеся 7–11 и 4–5 классов. Общее количество выполненных сортировок — 450.

Первое, что удалось практически проверить и подтвердить, — процедурная пригодность методики для проведения диагностических исследований в условиях школы. Школьники всех возрастов легко и охотно справлялись с заданием, укладываясь

⁸ Ф. Н. Козырев, В. В. Кучурин, О. Е. Любимова. Программа учебного курса «Духовно-нравственные беседы» (4–5 класс).

в 30–40 минут. Задача получить заданную форму распределения была им понятна и интересна. В тех редких случаях, когда после первоначального расклада обнаруживалась сильная диспропорциональность в распределении суждений (например, учащийся был согласен почти со всеми предложенными суждениями), респонденты самостоятельно справлялись с задачей общего сдвига оценок в нужную сторону.

Вторым не менее приятным и важным результатом стала осмысленность выполнения задания со стороны абсолютного большинства респондентов. Очевидно, что при случайном заполнении шкалы усредненные значения баллов каждого высказывания по всей выборке, по школе или даже по одному классу будут примерно равны и близки к нулю. Выявить устойчивые паттерны во взглядах учащихся при такой ситуации невозможно. В нашем случае при сортировке комплекта «Толерантность» и усреднении баллов на всех участников (более 300) разница между крайними средними баллами суждений составила 3 балла по 7-балльной школе, а в отдельных классах превышала 4 балла. Это соответствует очень высокой степени согласованности суждений, невозможной при невнимательном отношении к выполнению задания (свыше 90% согласия с высказыванием в группе). При этом, что особенно важно, набор нескольких наиболее отвергаемых или одобряемых суждений оставался неизменным во всех тестируемых группах, благодаря чему простое ранжирование предложенных к сортировке суждений по степени отзывчивости на них респондентов позволило составить общее представление о типичном паттерне отношения петербургского старшеклассника к толерантности. Как выяснилось, помимо «средневзвешенных баллов» удобным и информативным показателем взглядов учащихся на изучаемую проблему может выступать рейтинг «резонансных» суждений, т. е. суждений, которые чаще других занимают крайние позиции в индивидуальных сортировках.

Естественно предположить, что на краях сортировки оказываются экзистенциально значимые суждения, которые, во-первых, волнуют респондента, а во-вторых, обдуманы им. Включая в сортировочный комплект высказывания, касающиеся разных сторон изучаемой многосторонней проблемы, мы закладываем основание для анализа общественного мнения: интересов, предпочтений, убеждений и запретов, гласно или негласно принятых в данной группе. Так, по результатам сортировки комплекта «Толерантность» мы надеялись выяснить, какие из трех видов различий и проблем — межнациональных, межрелигиозных и имущественных — волнуют школьников в большей степени, какие разделяют, а какие консолидируют их. Полученные результаты оправдали наши надежды (см. табл. 1). Можно достаточно уверенно говорить о том, что вопросы имущественного расслоения общества занимают первое место в ряду проблем, по которым у школьников имеется ясная и максимально консолидированная позиция. Учащиеся самых разных возрастов (от 10 до 17 лет) проявили поразительную степень единодушия в отвержении представления о богатстве как мере социальной значимости человека и в отстаивании готовности выбирать друзей, не взирая на благосостояние семьи. Проблемы межнациональных отношений занимают второе место, однако в этом случае единства не наблюдается. Так, высказывание «Есть национальности, к которым я испытываю особую неприязнь» заняло довольно высокую позицию в рейтинге, но голоса, поданные «за» и «против» него, поделились примерно поровну.

Вопросы религиозных различий, как выяснилось, отступают у учащихся на третий план. Относительно религии подростков волнует больше всего то, чтобы никто

не вмешивался в их личную жизнь. Как показали наши предыдущие исследования, эта устойчивая асоциальность религиозного сознания резко отличает наших школьников от их западноевропейских сверстников, включая даже Францию, где религия также не преподается в школе⁹. При составлении комплекта «Нравственные вопросы» для учащихся 4–5 классов в него было включено лишь несколько суждений по религиозной тематике, в частности, суждение о желательности изучения религии в школе. Религиозная тематика была в этом случае сильно «разбавлена» суждениями по нравственным вопросам. Анализ сортировок, проведенных до и после прохождения учебного курса, показал, что проблемы религиозной свободы или преподавания религии в школе находятся на периферии интересов и внимания школьников этого возраста, однако интенсивное знакомство с религиозным содержанием выдвигает их на более заметное место.

Данные сортировки в этой возрастной группе позволили сделать еще одно важное наблюдение, которое вряд ли бы стало возможным при анализе данных, полученных традиционными способами. Распределения, составленные по средним значениям баллов индивидуальных сортировок, обладали явно выраженной асимметрией: самые низкие средневзвешенные баллы отстояли от нулевых существенно меньше, чем самые высокие. Явление было интерпретировано нами как свидетельство того, что детям легче было найти суждения, с которыми они уверенно согласны, чем выражать несогласие. Эта *готовность соглашаться*, являющаяся, по всей видимости, одним из проявлений детской гетерономии, уже не наблюдалась в сортировках учащихся 7–8 классов и старше.

Оба комплекта были снабжены эталонными распределениями, к выработке которых привлекались педагогические коллективы экспериментальных площадок. В них вошли только те суждения, которые, по мнению экспертов, могли служить мерилom толерантности или нравственности позиции респондента. К примеру, суждения, затрагивающие отношение к религии, исключались из этого ряда. Коэффициенты корреляции эталонных и соответственным образом укороченных индивидуальных распределений (по 20 суждений в обоих комплектах) оказались достаточно удобным и чувствительным интегральным показателем отношения респондента к поставленным перед ним нравственным выборам. Значения коэффициентов колебались в почти максимально возможных пределах (от +0,85 до -0,80), причем сильная отрицательная корреляция во всех классах была единственным явлением (не более двух человек на класс). С помощью этого показателя легко диагностировались различия между школами и классами внутри одной школы. Так, к примеру, в одной из школ класс, собранный из отстающих учащихся, не показал ни одной индивидуальной сортировки с высоким коэффициентом корреляции эталону. В другом, более благополучном классе той же школы высокую

⁹ Kozyrev, F. (2003) The Religious and Moral Beliefs of Adolescents in St. Petersburg, in: *Journal of Education and Christian Belief*, 7 (1), 69–91; Kozyrev, F. (2008) Religion and Education through the Eyes of Students from Saint-Petersburg, in: Knauth, T., Jozsa, D.-P., Bertram-Troost, G. & Ipgrave, J. (Eds.), *Encountering Religious Pluralism in School and Society — A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe* (Waxmann, Münster — New York — München — Berlin), 279–308; Kozyrev, F., Valk P. (2009) Saint-Petersburg Students' Views about Religion in Education — Results of the Quantitative Survey, in: Pille Valk, Gerdien Bertram-Troost, Markus Friederici, Celine Beraud (Eds.) *Teenagers' Perspectives on the Role of Religion in their Lives, Schools and Societies — A European Quantitative Study* (Waxmann, Münster — New York — München — Berlin), 311–349.

корреляцию показали более трех четвертей индивидуальных сортировок. Отрицательных корреляций, выражающих протестный взгляд, в обоих классах было примерно поровну. Это наблюдение наталкивает на мысль, что ведущим фактором соответствия индивидуальных сортировок эталону в нашем испытании выступал общий уровень интеллектуального развития респондента (понимания им смысла предъявленных суждений).

Наиболее интересным из обнаруженных результатов мы считаем тот факт, что показатель степени единомыслия отдельного респондента со сверстниками, вычисленный по коэффициентам корреляции полной сортировки данного респондента с другими в Q-матрице, с большой вероятностью отражал в нашей выборке степень осознания и принятия им социальных нравственных норм, т. е. близость к эталонному распределению. Коэффициент корреляции между двумя показателями для обоих комплектов оказался равен 0,8. Только в одном случае из десяти слабая корреляция воззрений с другими учащимися (инакомыслие) сочеталась с относительно высокой степенью соответствия эталону. При этом абсолютное большинство респондентов выделенной группы характеризовались низкой успеваемостью и/или проблемами с поведением. Найденная закономерность имеет важное методологическое значение. В принципе она позволяет в некоторых случаях вообще отказаться от использования эталонов и получать с высокой надежностью данные о детях, имеющих проблемы с социализацией, просто по корреляции индивидуальных сортировок в Q-матрице. Такая экспресс-диагностика не должна использоваться для вынесения суждений о нравственном потенциале отдельной личности, но она, к примеру, могла бы помочь педагогу при работе в новой группе быстро установить предварительный круг учащихся, требующих повышенного внимания.

Последнее, что здесь можно упомянуть только мельком ввиду обширности полученного материала, — это подтвержденная результативность использования обычных матриц факторного анализа (R-матриц) для анализа данных СПС. С их помощью удастся обнаруживать не только повторяющиеся комплексы сцепленных идей, но и решать другие диагностические задачи. В частности, собрав в матрице баллы по каждому из предложенных суждений, данные об успеваемости учащихся, о динамике их взглядов на начало и конец прохождения ими учебного курса, соответствие их взглядов эталону и ряд других показателей, нам удалось установить несколько интересных закономерностей. Так, оказалось, что низкий общий показатель нравственной адекватности суждений учащихся (коэффициент корреляции с эталоном) сопутствует у учащихся 4–5 классов пренебрежительному отношению к религии (согласно с суждением «В религии нуждаются только слабые люди»). А устойчивость суждений, измеряемая по степени сходства неоднократных сортировок, отражает, по всей видимости, уровень общего развития респондента, поскольку она связана одинаково тесно и с показателями успеваемости учащегося, и с нравственной адекватностью его суждений.

Количество выводов и наблюдений, которые можно сделать на основе анализа результатов СПС, значительно превышает количество вопросов, на которых неминуемо должно сосредоточиться любое исследование, не желающее превратиться в бесцельное и бесконечное перебирание фактов. В этой методологической избыточности техники СПС — главный залог ее востребованности современной педагогической наукой, пытающейся преодолеть редукционизм классических эмпирико-аналитических под-

Таблица 1. Рейтинг суждений о толерантности в сортировках учащихся старших классов трех общеобразовательных школ Санкт-Петербурга

№ в рейтинге	Предложенное суждение	число случаев попадания в крайние ранги		
		несогласия	согласия	вместе
1	Быть бедным стыдно, бедность — признак того, что ты неудачник	70	3	73
2	Когда я выбираю друзей, мне все равно, из бедной они семьи или из богатой	1	54	55
3	Я не смотрю на национальность при выборе друзей	7	46	53
4	Толерантность — это всегда проявление слабости	46	2	48
5	Религия — личное дело каждого, и никого не должно касаться, во что я верю	1	44	45
6	У нас в стране все люди могут добиться успеха, вне зависимости от их национальности и вероисповедания	15	23	38
7	Без приезжих в нашем городе было бы значительно лучше и безопасней	10	26	36
8	Для того чтобы считаться русским, мало говорить на русском языке. Русским надо родиться	13	22	35
9	Быть русским — значит быть православным	25	9	34
10	Есть национальности, к которым я испытываю особую неприязнь	14	19	33
11	Бомжей и незаконных мигрантов надо выселять из городов	26	7	33
12	Мне все равно, какой веры и религиозной традиции придерживаются мои друзья	3	28	31
13	Я не хочу учиться вместе с представителями других национальностей и культур	27	3	30
14	Богатство честным путем не наживешь	18	11	29
15	Я хотел бы, чтобы национальные различия исчезли	14	15	29
16	Россия — страна разных религиозных традиций, каждая из которых заслуживает уважения	5	23	28
17	Я не собираюсь дружить с теми, чьи взгляды не разделяю	26	2	28
18	Я хотел бы, чтобы можно было изучать основы своей религиозной культуры в школе	24	4	28
19	Христианам нечему учиться у людей другой веры	24	2	26
20	Национальные различия во всем мире скоро исчезнут	24	1	25
21	Чем человек умнее, тем он более толерантен	12	13	25
22	Религию не выбирают, она — часть традиции, к которой человек принадлежит по рождению	15	8	23
23	Воспитание толерантности необходимо. Людей нужно учить быть толерантными	4	18	22
24	Истинная вера может быть только одна	10	12	22
25	Мы жили бы лучше, если бы богатые побольше делились с бедными	10	11	21
26	Если мой друг со мной не согласен, я не стараюсь его переубедить. Мы все равно останемся друзьями	0	20	20
27	Толерантность — это чуждая для нашего народа ценность, занесенная с Запада	12	6	18
28	Доброжелательно относиться к культуре других народов важнее, чем сохранять собственные традиции	15	2	17

Окончание таблицы 1

№ в рейтинге	Предложенное суждение	число случаев попадания в крайние ранги		
		несогласия	согласия	вместе
29	Толерантность — это способность понять человека с другими взглядами, не обязательно разделяя их	1	15	16
30	Общество имеет право преследовать человека, не желающего проявлять толерантность к другим	12	3	15
31	Толерантность невозможна без уважения убеждений других людей	1	14	15
32	Если бы мы больше знали об обычаях и жизни других народов, то лучше относились бы к ним	2	13	15
33	Толерантность — это умение общаться с другими без вреда для себя	5	10	15
34	Толерантность обязательно включает в себя признание равенства всех людей и культур	3	10	13
35	Толерантность может привести к утрате национальной самобытности	11	2	13
36	Толерантность нельзя воспитать, она приходит только с опытом жизни	5	7	12
37	Общество станет толерантным, когда государство начнет пресекать любые формы национальной и религиозной вражды	5	6	11
38	Доброжелательно относиться к культуре и вере других народов не так важно, как сохранять собственную культуру и веру	6	2	8
39	Людей больше разделяют не различия в вере и убеждениях, а различия в общественном положении и доходах	1	6	7
40	Национальные различия важнее религиозных различий	1	2	3

ходов прошлого. В популярном педагогическом учебнике И. П. Подласого говорится: «Личность, как это уже неоднократно подчеркивалось, — целостное образование, и изучать ее необходимо в комплексе всех ее качеств и черт. Разработать критерии, которые охватили бы все многообразие качеств личности (коллектива) в единстве, еще никому не удавалось, это важная проблема для будущих поколений исследователей»¹⁰. Использование СПС технологий, как нам представляется, создает условия для осуществления прорыва в решении указанной проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. — СПб., 2004.
2. Brown S. R. Political subjectivity: Applications of Q methodology in political science. — New Haven, CT: Yale University Press, 1980.
3. Kozыrev F. The Religious and Moral Beliefs of Adolescents in St. Petersburg, in: Journal of Education and Christian Belief, 2003, 7 (1), 69–91.

¹⁰ Подласый И. П. Педагогика: Новый курс: Учеб. для студентов высш. учеб. заведений. В 2 кн. — М.: Владос, 2003. — Ч. 2. — С. 33.

В. В. Кучурин

**«СЛОВО О СПОСОБАХ И ПУТЯХ, ВЕДУЩИХ
К ПРОСВЕЩЕНИЮ...» Х. А. ЧЕБОТАРЕВА:
К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ
И РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Харитона Андреевича Чеботарева (1746–1815) можно без всяких сомнений отнести к числу людей, которые очень много сделали для становления и развития отечественной педагогики. Но, как ни странно, его педагогические взгляды до сих пор подробно не изучались. Если же исследователи давали им характеристику, то, как правило, не обращали внимания на принадлежность Х. А. Чеботарева к масонству или обществу вольных каменщиков, идеи и устремления которых не могли не оказать влияния на формирование его мировоззрения в целом и педагогических взглядов в частности¹.

По имеющимся сведениям, в масонское братство Х. А. Чеботарева посвятили 25 июля 1775 г. в елагинской ложе Равенства². В том же году его последовательно возвели во 2-ю (7.9.1775) и 3-ю (12.9.1775) степени и назначили секретарем, а для столовых лож 2-м надзирателем³. Затем, в 1776 г., когда ложа Равенства переехала в Санкт-Петербург, Х. А. Чеботарев стал одним из членов-основателей рейхелевской ложи Озириса, открытой сперва в Петербурге, а затем перенесенной в Москву⁴. Наряду с этим, по предположению Н. П. Киселева, он был членом ложи Трех христианских добродетелей, основанной И. П. Елагиным по английской системе⁵. Осенью 1781 г. Х. А. Чеботарев присоединился к ложе Трех знамен и одновременно стал 2-м над-

¹ Исключение представляет статья Г. Вулисановой, в которой указывалось, что масонская идеология значительно повлияла на взгляды Х. А. Чеботарева как ученого и педагога. Но в чем проявилось это влияние, автор не поясняет. См.: Вулисанова Г. Первый ректор Московского университета // Высшее образование в России. — 1999. — № 2. — С. 153–157.

² Серков А. И. Русское масонство. — М., 2001. — С. 954. О ложе Равенства см.: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. — СПб., 1999. — С. 50, 347; Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. — СПб., 2000. — С. 117.

³ Серков А. И. Русское масонство. С. 954.

⁴ Серков А. И. Русское масонство. С. 969. О ложе Озириса см.: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 66; Ешевский С. В. Московские масоны восьмидесятых годов прошлого столетия: (1780–1789) // Ешевский С. В. Сочинения. — М., 1870. — Часть третья. — С. 447.

⁵ Серков А. И. Русское масонство. С. 869.

зирателем ложи Озириса⁶. С февраля 1782 по июнь 1785 г. Х. А. Чеботарев — мастер стула в ложе Сфинкса, признанной четвертой ложей-матерью в союзе русских лож, работавших по «берлинской» системе, а затем наместный мастер в этой же ложе⁷. Кроме того, в 1783 г. Х. А. Чеботарева приняли в теоретический градус, который «подготавливал искателей мудрости к сокровенным святилищам главного храма — высшим степеням ордена Злато-Розового Креста»⁸, а в 1785 г. — во внутренний Орден розенкрейцеров с орденским именем — *Thitonus a Terruca*⁹.

Как видим, Х. А. Чеботарев, вступив в 1775 г. в масонство, достаточно быстро достиг высших масонских степеней и, судя по всему, играл в русском масонстве немаловажную роль. В определенной мере он может быть отнесен к числу масонских идеологов, хотя его вклад в масонскую идеологию оказался значительно скромнее, нежели у И. Г. Шварца, Н. И. Новикова, И. В. Лопухина и др. Между тем творческое наследие Х. А. Чеботарева масонского периода жизни весьма разнообразно, но не многочисленно. Особенно важное место занимает в нем ораторская проза, представленная публичными речами, произнесенными в торжественных собраниях Московского университета. Многие из этих речей были опубликованы отдельными изданиями, а некоторые затем переизданы. В настоящее время известно около десяти публичных речей Х. А. Чеботарева. Среди них особый интерес представляет «Слово о способах и путях, ведущих к просвещению...», произнесенное 22 апреля 1779 г. по случаю дня рождения императрицы Екатерины Второй. В том же году «Слово о способах и путях, ведущих к просвещению...» опубликовали отдельным изданием¹⁰.

⁶ Там же. С. 958. В 1785 г. Х. А. Чеботарев также был 2-м надзирателем и в ложе Трех знамен. Об этом см.: Ешевский С. В. Московские масоны восьмидесятых годов прошлого столетия. С. 548; Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцества. — СПб., 2005. — С. 358.

⁷ Серков А. И. Русское масонство. С. 955. Также см.: Новые документы по делу Новикова // Сборник Русского исторического общества. — 1868. — Т. 2. — С. 148; Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцества. С. 214, 346–347, 357, 361–362, 365–366.

⁸ Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 110. Известна речь Х. А. Чеботарева в заседании теоретического градуса: Речь (*Tithonus* 'a) на теоретическом собрании в Москве (ок. 1791 г.) // ОР РГБ. — Ф. 147. — Оп. 1. — Ед. хр. 77.

⁹ Новые документы по делу Новикова. С. 150, 154.

¹⁰ См.: Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению; на высокаторжественный день рождения Ея Величества Государыни императрицы и самодержицы всероссийския Екатерины Вторья, премудрая законодательницы и истинная матери отечества, в публичном собрании Императорского Московского Университета, апреля 22 дня 1779 года, говоренное Харитоном Чеботаревым, истории, умословия и нравоучения профессором публичным ординарным, университетским библиотекарем и конференц-секретарем, и московскаго российского собрания членом. — М., 1779.

В 1985 г. «Слово о способах и путях, ведущих к просвещению...» было опубликовано в академическом издании «Антология педагогической мысли в России XVIII в.» в сокращенном варианте с многочисленными искажающими смысл текста купюрами, имевшими исключительно цензурный, идеологический характер. Публикаторы намеренно исключали из текста фрагменты религиозно-мистического, масонского содержания и таким образом искусственно «подтягивали» педагогические взгляды Х. А. Чеботарева к внерелигиозному просветительству (см.: Чеботарев Х. А. Из речи «Слово о способах и путях ведущих к просвещению...» // Антология педагогической мысли России XVIII в. / Вступ. ст., биогр. Очерки, сост. И примеч. И. А. Соловкова. — М., 1985). В дальнейшем этот сокращенный вариант «Слова о способах и путях, ведущих к просвещению...» публиковался также в хрестоматии по истории школы и педагогики в России (см.: Слово о способах и путях, ведущих к просвещению // Хрестоматия по истории школы и педагогики в России. — М., 1986. — С. 66–70).

По мнению исследователей, это главное педагогическое сочинение Х. А. Чеботарева, в котором он дал характеристику основных источников познания и способов или средств организации обучения.

В настоящее время краткое рассуждение Х. А. Чеботарева «о способах и путях, ведущих к просвещению» едва ли имеет живое значение для современной педагогики, хотя отдельные высказанные автором идеи звучат вполне актуально. Но как факт исторический оно, бесспорно, заслуживает внимания. Тщательный анализ этой работы не только позволит определить степень влияния масонской идеологии на педагогические взгляды Х. А. Чеботарева, но и добавит новые факты к общей характеристике эпохи Просвещения в русской культуре.

Текст «Слова о способах и путях, ведущих к просвещению...» начинается панегирическим восхвалением Екатерины Великой, выступающей в роли истинной покровительницы просвещения и образования в России.

Затем Х. А. Чеботарев переходит к вопросу о пользе наук, которая, по его мнению, ясно доказывается «историею всех просвещенных народов во свете», и к разъяснению понятия «просвещение»¹¹. Необходимость такого разъяснения была вызвана тем, что во второй половине XVIII в. данное понятие имело множество значений и нередко употреблялось в качестве синонима слов «добродетель», «мораль», «благонравие», «человеколюбие», «обучение», «образованность», «воспитанность» и др. При этом наиболее устойчивые значения понятия «просвещение» были связаны с его религиозным толкованием, сводившим просвещение к распространению христианской веры, и рационально-философским, основу которого составляла вера во всемогущество разума и возможность бесконечного совершенствования человека и общества.

Противоречие между этими толкованиями весьма болезненно переживалось русской интеллигенцией, оказавшейся «на распутье между вольтерьянством и религией». Отсюда стремление к новому целостному мировоззрению, в котором бы органично сочетались рационально-просветительские и религиозные идеи и ценности. Примером тому русские масоны, попытавшиеся вернуться к сакральным истокам просвещения и переосмыслившие просветительские идеи с религиозной точки зрения. По мнению масонов, воспитание должно опираться на «христианское мирочувствование»¹².

В связи с этим утверждение Х. А. Чеботарева о том, что «под именем *учености*, или *просвещения*, которое древния греки называли мудростию, а римляне знанием, учением и наукою», следует понимать «совокупление всех частей человеческого познания о вещах в сем мире, утверждающегося на подлинных началах и служащего к прославлению премудраго Творца вселенныя, и к истинному нашему блаженству»¹³, необходимо рассматривать в контексте масонской педагогики, так как оно полностью соответствует представлению масонов об истинном просвещении, в котором преодо-

и в приложении к избранным трудам М. В. Ломоносова, изданным в 1996 г. в серии «Антология педагогической мысли» Издательским домом Шалвы Амонашвили (см.: Педагогические идеи профессоров Московского университета: Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению // Ломоносов М. В. Избранные труды. — М., 1996. — С. 206–213).

¹¹ Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению. С. 4–5.

¹² В этом, как считают исследователи, заключается квинтэссенция педагогической позиции русских масонов. См.: Новиков В. Педагогические идеи русских писателей-масонов XVIII века // Высшее образование в России. — 2004. — № 12. — С. 140.

¹³ Там же. С. 5.

леваются односторонность и ограниченность просветительского рационализма и отводятся должное место религии и Богу.

С масонским пониманием просвещения связаны и последующие рассуждения Х. А. Чеботарева об «источниках человеческого познания». К ним он относил, во-первых, «так называемые *исторические* понятия, то есть, чувствования наши и опыты», во-вторых, «*размышление*, простое сперва или врожденное, а потом предводимое правилами разума», и, наконец, в-третьих, «важнейший, благороднейший и превосходнейший пред обоими предыдущими, то есть, *Божественное Откровение* вышеестественных вещей, к вечному нашему блаженству необходимо нужных»¹⁴.

В данном случае перед нами яркий пример так называемого «верующего мышления» русских масонов, по мнению которых, «без Откровения... единство веры и разума не может осуществиться во всей полноте и ясности», поскольку «мирское разумное знание... есть “буйная мудрость”»¹⁵, склонная к препятствующим просвещению «невежеству в исторических познаниях», «злоупотреблению размышлением», а также суеверию и безбожию. «Но, — как считал Х. А. Чеботарев, — все сии препятствия в пути к просвещению удобно отвращены быть могут, если мы примем надлежащий труд разобрать, во-первых, самих себя обстоятельнее; если потом ни на свои, ни на других мнения, без предварительного надлежащего размышления, излишно полагаться не будем; если учения других и их доказательства испытывать будем по правилам здравого разума; если истребим в себе ненависть, зависть и всякое пристрастие; если наконец примечания других сравнивать будем с собственными своими опытами, и с самого начала упражнения нашего в науках приобучим себя заблаговременно к здоровому и порядочному о всем размышлению»¹⁶.

Таким образом, по мнению Х. А. Чеботарева, стремление человека к учености и просвещению невозможно без самопознания, изменения внутреннего духовного состояния и нравственного самосовершенствования в соответствии с идеалом целостности человеческого духа, объединяющего веру и разум, знание и нравственность, религию и науку. Подобные рассуждения являются общим местом многих масонских сочинений, авторы которых считали, что приобретение знаний не может быть самоцелью, оно должно способствовать «устройству души»¹⁷, поскольку источником зла является не внешняя общественная среда, а внутренняя, нравственная испорченность человека.

Помимо этого Х. А. Чеботарев, переходя к рассмотрению способов или средств, «коими достигается истинное учение», обратил внимание на то, что основанием этих способов и средств «полагать должно хорошее природное *сложение души и тела*, то есть, чтоб здоровая душа была во здоровом теле»¹⁸. И, как истинный масон, заявлял, что «таковыя природныя душевныя свойства служат главным и твердым основанием, и какбы краеугольным камнем, на котором заложенной храм учения зиждется внимательным размышлением, сопровождаемым неусыпным прилежанием, а укра-

¹⁴ Там же. С. 7–8.

¹⁵ Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. — Екатеринбург, 1995. — С. 197, 200.

¹⁶ Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению. С. 10.

¹⁷ Новиков В. Педагогические идеи русских писателей-масонов XVIII века. С. 140.

¹⁸ Там же. С. 11.

шается и совершается непрерывным и охотным упражнением в умножении своего познания»¹⁹.

Далее Х. А. Чеботарев кратко изложил авторскую педагогическую концепцию. В ее основу он положил творчески переработанные в соответствии с масонским религиозно-философским учением об истинном просвещении идеи западноевропейских ученых, педагогов И.-Б. Базедова, И. Ф. Буддея, Ш. Роллена и др.²⁰ Преимущественное внимание Х. А. Чеботарев уделил характеристике способов и средств, ведущих к «храму истинного учения, просвещения и мудрости». Рассмотрим их подробнее.

В первую очередь Х. А. Чеботарев указывал на «хороший порядок учения». В соответствии с ним необходимо «стараться не об одном токмо обогащении памяти, но також о изощрении разсудка», «начинать свое учение с Словесных и тех наук, которыми следующие объясняются», «иметь прилежание и терпение», «в ученых своих упражнениях всегда отличать полезное и нужное от бесполезного и любопытного», «ничего не делать на удачу, сбивчиво, беспорядочно и скоро», «не прежде простираться далее к чему либо последующему, как тогда, когда о предыдущем получишь не токмо ясное, но и подробное понятие», «не обременять памяти беспорядочным многих вещей изучением вдруг; но беречь сил душевных» и «иметь должно надлежащее отдохновение, и довольное телодвижение с благопристойными притом забавами; чрез что как душевные, так и телесные силы возобновляются, оживляются и делаются способнейшими к упражнению в науках с вящим успехом»²¹.

Столь подробная и обстоятельная характеристика «способа учения» была весьма ценной и актуальной для своего времени, поскольку в российском обществе основные знания получали тогда во многом благодаря самообразованию. Кроме того, она показывает, что в масонской среде распространялись гуманистические педагогические идеи, в соответствии с которыми формирование личности ученика представляет собой последовательный, постепенный процесс духовно-нравственного самообразования и самосовершенствования с учетом возрастных и индивидуальных особенностей учащихся. Эти идеи были созвучны масонскому религиозному мировосприятию.

В то же время Х. А. Чеботарев вовсе не абсолютизировал роль и значение самообразования, поскольку «в оном яко не известном, без всякаго предводителя легко заблуждаться можно; а сверх того имеет он еще ту неудобность, что достигшия им некоторых познаний редко могут без робости другим предлагать то, что они сами знают; следовательно к обучению других мало или совсем не способны»²², и поэтому утверждал, что успешное достижение учености и просвещения в значительной мере зависит от такого важного средства, как «хорошее наставление и обучение». При этом определяющим фактором он считал не форму организации «наставления и обучения» (публичное или домашнее обучение), а личность учителя, его отношение к своему делу.

Для нас здесь важно то, что это внимание Х. А. Чеботарева к личности учителя было вовсе не случайным. Оно имеет непосредственное отношение к одной из главных черт религиозно-нравственной жизни вольных каменщиков, связанной с почитанием духовного наставника. Установка на необходимость наставника для каждого жела-

¹⁹ Там же. С. 12.

²⁰ Там же. С. 14.

²¹ Там же. С. 13–14.

²² Там же. С. 16.

ющего постичь высший смысл масонского учения — глубоко укоренившийся стереотип сознания масонов. Потребность в наставнике и, более того, в его непосредственном контакте с учеником доказывалась тем, что масонское тайное знание лежит за пределами интеллектуального восприятия и, значит, его невозможно постичь с помощью рационального, логического мышления и уж тем более с помощью письменных знаков, связанных по самой своей природе с дискурсивностью процесса познания. Нужно некоторое иррациональное воздействие извне, «благодать» учителя, эзотерическим образом освобождающего ученика от иллюзий и предубеждений.

Отсюда особое внимание Х. А. Чеботарева на духовно-нравственные качества учителя, которому предстоит «не только просвещать разум своих слушателей, но также исправлять их сердце»²³. Для этого учитель должен быть «истинным и практическим христианином», всем своим поведением доказывающим, что «в сердце его обитает страх Божий, яко единственное начало истинныя мудрости», а также ласковым, благосклонным, терпеливым и прилежным наставником²⁴.

Одновременно большое значение Х. А. Чеботарев придавал профессиональной компетентности учителя, считая владение предметом и методикой его преподавания важным условием успешности педагогической деятельности. В связи с этим он писал, что от учителей необходимо требуется, «чтоб сами знали основательно, и совершенно искусны были в том, чему других учить принимаются», «чтоб имели дар и способность преподаваемую ими науку толковать ясно и внятно», «чтоб... при всех хороших своих дарованиях» в учении соблюдали «надлежащий порядок» и, «разбирая силы учащихся», «не обременяли их памяти многим выучиванием наизусть, и тем самым не угашали бы в них охоты к учению»²⁵.

«Третий путь к достижению учености, — как считал Х. А. Чеботарев, — состоит в *чтении книг* с благоразумным порядком»²⁶. В связи с этим он сформулировал ряд рекомендаций, которые следует соблюдать учащимся при чтении. Например, Х. А. Чеботарев рекомендовал правильно выбирать книги, полагаясь «на советы учителей и на рассуждение лучших ученых Журналов», предостерегал от торопливого и беспорядочного чтения, отмечал необходимость систематичности в чтении, критического подхода к оценке книг, требовал, чтобы учащийся сам мог «рассматривать должно, разбирать и поверять мнения писателей», и, наконец, советовал делать выписки, конспектировать прочитанное²⁷.

Здесь следует заметить, что в масонской системе самовоспитания, нравственного самосовершенствования и познания мира чтению тщательно подобранной литературы придавалось огромное значение. В правилах, которым должен следовать каждый вольный каменщик, указывалось: «Читай хорошие сочинения, входя всегда в собственное твое сердце»²⁸, а в обширном эпистолярном наследии русских масонов мы встречаем многочисленные наставления и советы по поводу того, как выбирать и каким образом читать книги. При этом масоны всегда подчеркивали, что полезный эффект чтение может дать лишь при соответствующем настрое читателя, который должен быть готов

²³ Там же. С. 15.

²⁴ Там же. С. 15.

²⁵ Там же. С. 15–16.

²⁶ Там же. С. 17.

²⁷ Там же. С. 17–19.

²⁸ См.: Сборник масонский // РО РНБ. — О. III. 39.4. — Л. 42–46.

к активному восприятию и пониманию текста, то есть чтение рассматривалось как средство, побуждающее к самостоятельной духовной и интеллектуальной работе²⁹.

С учетом этого рекомендации Х. А. Чеботарева о том, что и как следует читать, полностью вписываются в контекст масонских представлений о чтении. Подобно другим идеологам братства вольных каменщиков, Х. А. Чеботарев учитывал изменения в культуре чтения своего времени, связанные с появлением большого числа книг, многие из которых быстро теряли актуальность, и осознавал важность индивидуального подхода к читателю и необходимость разнообразия книг, выражающих сходные идеи³⁰.

Общефилософским и педагогическим воззрениям русских масонов созвучны и представления Х. А. Чеботарева еще об одном способе и средстве достижения просвещения — «обхождении и дружбе с учеными». Как известно, в конце XVIII в. в европейской и отечественной культуре возник самый настоящий культ дружбы. Связано это было с осознанием ценности личной жизни, поскольку в выборе друзей и круга общения проявляются индивидуальные склонности и свободная воля человека. Особый смысл дружба приобрела в масонских кругах. Для масонов дружеское общение — это коллективный поиск истины и средство самосовершенствования. Через дружбу, любовь, «доверенность» и согласие приобретались масонские добродетели и осуществлялось возрождение человека и натуры. Там же, где дружбы нет, не может быть «доверенности» в тех сокровенных познаниях, к которым стремились масоны³¹.

К «способам просвещения» Х. А. Чеботарев также причислял «*ученых путешественников по тем землям, в которых науки процветают*»³². В связи с этим заметим, что в исследовательской литературе уже высказывалось мнение о том, что именно масоны считали «удачным методом воспитания... «путешественность»» и, руководствуясь этим, создали в России институт пенсионерства³³. Анализ педагогических взглядов Х. А. Чеботарева подтверждает данное мнение.

Наконец, еще одним средством к достижению учености и просвещения Х. А. Чеботарев в соответствии со свойственным масонам вниманием к диалогическим методам обучения считал «ученые состязания, или так называемые диспуты, яко такие способы, посредством которых не токмо испытываются силы разума, но також объясняется истина во всех делаемых против ея возражениях»³⁴.

²⁹ Подробнее о чтении в масонской среде см.: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 175–183; Кучурин В. В. Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII — первой половине XIX в.: опыт междисциплинарного исследования // Слово и мысль в междисциплинарном пространстве образования и культуры. — СПб., 2005. — С. 149–151.

³⁰ См.: Драгайкина Т. А. Литературная и издательская деятельность И. В. Лопухина: мировоззренческие основы и стратегии жизнетворчества. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Томск, 2011. — С. 9–10. (Параграф 2.1. «Концепция чтения в представлении И. В. Лопухина»).

³¹ См.: Аржанухин С. В. Философские и общественно-политические взгляды русских масонов второй половины XVIII — первой четверти XIX вв. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. — Екатеринбург, 1996. — С. 43.

³² Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению. С. 20.

³³ Луняев Е. В. Этические воззрения русских масонов эпохи Просвещения. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — СПб., 2007. — С. 12.

³⁴ Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению. С. 20.

В завершение своего краткого рассуждения о «способах и путях, ведущих к просвещению» Х. А. Чеботарев рассмотрел вопрос о том, «кто именно должен упражняться в науках и кто к тому имеет преимущественнейшее пред другими право». Отвечая на этот вопрос, Х. А. Чеботарев указывал, «что все люди вообще без различия пола самим естеством обязуются к просвещению своего разума столько, сколько обстоятельства позволяют, и сколько им впредь для их состояния нужно»³⁵. Но одновременно считал, что «преимущественно ж пред другими обязаны упражняться в науках и полезных знаниях те, которые древностию рода и славою своих предков заслуживают отличное к себе внимание; и которые по неотъемлемому праву рода своего и происхождения стремятся к достижению знатнейших чинов в государстве: дабы оных тем удобнее, и с большею честью могли они отправлять возлагаемые на них важнейшия должности; дабы тем успешнее могли распространять благосостояние и славу своего отечества; дабы могли знать, разбирать и судить о дарованиях тех, которым они должны поручать правление дел, требующих способных к тому людей; и дабы наконец все сие могли они видеть и разбирать сами собою, а не посредством других»³⁶. Эта продворянская позиция Х. А. Чеботарева вполне понятна. Дело в том, что в России, где третье сословие отсутствовало, дворянство, ставшее наиболее влиятельным сословием, с которым приходилось считаться даже самодержавной власти, было наиболее мобильной и активной в культурном отношении социальной группой, ориентировавшейся на идеи западноевропейского Просвещения, которое в Европе было третьесословным, буржуазным, а в России — дворянским³⁷.

Итак, в «Слове о способах и путях, ведущих к просвещению...» Х. А. Чеботарев, демонстрируя хорошую начитанность в европейской педагогической литературе, представил в кратком изложении авторскую педагогическую концепцию, в которой нашли отражение ключевые для русских масонов идеи о религиозном характере просвещения и духовно-нравственном развитии человека, осуществляемом в процессе целенаправленного воздействия преподавателей и собственного внутреннего самосовершенствования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. — Екатеринбург, 1995.
2. Аржанухин С. В. Философские и общественно-политические взгляды русских масонов второй половины XVIII — первой четверти XIX вв. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. — Екатеринбург, 1996.
3. Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. — СПб., 1999.
4. Вулисанова Г. Первый ректор Московского университета // Высшее образование в России. — 1999. — № 2. — С. 153–157.
5. Драгайкина Т. А. Литературная и издательская деятельность И. В. Лопухина: мировоззренческие основы и стратегии жизнетворчества. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Томск, 2011.

³⁵ Там же. С. 21–22.

³⁶ Там же. С. 22–23.

³⁷ Парсамов В., Шанская Т. Власть и Просвещение в России XVIII — начала XIX вв. (Вводные замечания к теме) // Логос. — 2003. — № 4–5. — С. 251.

6. Ешевский С. В. Московские масоны восьмидесятых годов прошлого столетия (1780–1789) // Ешевский С. В. Сочинения. — М., 1870. — Часть третья. — С. 443–568.
7. Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцства. — СПб., 2005.
8. Кучурин В. В. Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII — первой половине XIX в.: опыт междисциплинарного исследования // Слово и мысль в междисциплинарном пространстве образования и культуры. — СПб., 2005. — С. 142–161.
9. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. — СПб., 2000.
10. Луняев Е. В. Этические воззрения русских масонов эпохи Просвещения. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — СПб., 2007.
11. Новиков В. Педагогические идеи русских писателей-масонов XVIII века // Высшее образование в России. — 2004. — № 12. — С. 139–144.
12. Новые документы по делу Новикова // Сборник Русского исторического общества. — 1868. — Т. 2. — С. 96–158.
13. Парсамов В., Шанская Т. Власть и Просвещение в России XVIII — начала XIX вв. (Вводные замечания к теме) // Логос. — 2003. — № 4–5. — С. 243–259.
14. Педагогические идеи профессоров Московского университета: Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению // Ломоносов М. В. Избранные труды. — М., 1996. — С. 206–213.
15. Речь (Tithonus`a) на теоретическом собрании в Москве (ок. 1791 г.) // ОР РГБ. — Ф. 147. — Оп. 1. — Ед. хр. 77.
16. Сборник масонский // РО РНБ. — О. III. 39.4.
17. Серков А. И. Русское масонство. — М., 2001.
18. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению // Хрестоматия по истории школы и педагогики в России. — М., 1986. — С. 66–70.
19. Чеботарев Х. А. Слово о способах и путях, ведущих к просвещению; на высокотожественный день рождения Ея Величества Государыни императрицы и самодержицы всероссийския Екатерины Второя, премудрая законодательницы и истинныя матери отечества, в публичном собрании Императорского Московского Университета, апреля 22 дня 1779 года, говоренное Харитоном Чеботаревым, истории, умословия и нравоучения профессором публичным ординарным, университетским библиотекарем и конференц-секретарем, и московскаго российскаго собрания членом. — М., 1779.
20. Чеботарев Х. А. Из речи «Слово о способах и путях ведущих к просвещению...» // Антология педагогической мысли России XVIII в. / Сост. И. А. Соловков. — М., 1985.

**Stefan Reichelt. Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum»
in Russland. Vorbotten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. —
Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. 590 s.**

Работа доктора теологии Штефана Райхельта «Четыре книги об истинном христианстве» Иоганна Арндта в России. Предвосхищая современные межкультурные диалоги» является одним из значимых новых исследований в области истории Русской Православной Церкви. При этом примечательно, что оно было осуществлено не в России. Отечественному читателю, безусловно, будет отрадно отметить направленность книги, ведь интерес к православной культуре и к русскому языку всё еще не часто встречается среди представителей европейских научно-богословских кругов. Штефан Райхельт, лютеранский теолог, главным предметом исследований которого всегда была история православия, причём в большей степени именно русского православия, с 2007 г. возглавляет работу по изучению восточного христианства в Университете Мартина Лютера в Галле-Виттенберге. Кроме того, доктор Райхельт состоит в нескольких экуменических обществах, чья деятельность заключается в расширении контактов западных христианских церквей с церквями на Востоке. Данная книга Штефана Райхельта также имеет экуменическую направленность и посвящена проблеме перевода и рецепции в России трактата немецкого лютеранского пастора Иоганна Арндта «Об истинном христианстве». Этот трактат получил известность благодаря усилиям переводчика Симона Тодорского, личности весьма незаурядной. С точки зрения Райхельта, в самом факте столь раннего обращения представителей русского православия к лютеранским текстам необходимо увидеть истоки современных межконфессиональных диалогов западного и восточного христианства (С. 55). Строгость тогдашних границ, разделявших христиан Германии и России, не стала непреодолимой преградой для идей, базирующихся на общем для всех них основании. Тем более, внимание к такой теме актуально сегодня в эпоху активных межкультурных диалогов — как пример обращения к истокам веры, единым для представителя любой христианской конфессии.

Иоганн Арндт, высокообразованный немецкий протестантский теолог (1555–1621), желая прекратить воинственные дискуссии между дворянством, бюргерством и герцогами, написал и выпустил в 1605 г. первую часть своего трактата «Об истинном христианстве», затем вышли и остальные части книги. Сочетая протестантскую

ортодоксию с мистицизмом, Арндт писал простым народным языком. Его взгляды на природу истинной христианской веры сделали его предтечей немецкого пиетизма, а характер цитируемой литературы и сильный акцент на этической проблематике позволяет называть его сегодня «пионером экуменизма» (С. 13). Кроме Священного Писания, Арндт опирался на мнения античных философов, католических церковных авторов, а также Отцов ранней Церкви, создавая, таким образом, фундамент для возможной рецепции своих взглядов без строгих конфессиональных ограничений. Книга Иоганна Арндта попала в руки Симону Тодорскому (1700–1754), в будущем архиепископу Русской Православной Церкви, уроженцу Полтавы, обучавшемуся в Киевской духовной академии, в Санкт-Петербурге, а затем и в Европе — в университете Галле. Тодорский, знавший несколько языков, среди которых, кроме греческого и восточных, был и немецкий, живо интересовался духовными течениями в Германии и, познакомившись с пиетистской литературой, издал в Германии русский перевод «Четырёх книг об истинном христианстве». Хотя Тодорский работал при дворе Елизаветы Петровны, участвовал в подготовке к изданию Елизаветинской Библии, а также был учителем Петра III и Екатерины II, его перевод «Четырёх книг...» в России был запрещен, да и самого Тодорского не раз критиковали за лояльность к инославным учениям. Тем не менее его специфическая манера переводить и, если сказать еще точнее, адаптировать некоторые западнохристианские трактаты для православного читателя выглядит не столько как апологетика протестантизма, сколько как работа по поиску общехристианских тем. Штефан Райхельт представляет в своём труде тщательный, подробный анализ перевода Тодорского «Четырёх книг об истинном христианстве» Иоганна Арндта. Основную часть книги Райхельта занимают текстуальные сравнения оригинала и перевода и глоссарий, построенный на основании сопоставления исходных лексем и их эквивалентов в переводе. На основании сравнительного анализа Райхельт в своей книге сделал выводы о методе интерпретации инославного текста, который был предложен Симоном Тодорским. Кроме общей характеристики языка Тодорского, живого, содержащего малороссийские простонародные лексемы, Райхельт даёт оценку содержанию перевода, а именно, обращает внимание на творческую свободу, которая заметна у Тодорского в толковании инославных догматических моментов. Штефан Райхельт отмечает особенности работы с текстом, свойственные Тодорскому, вводя для обозначения характерных приёмов переводчика такие категории, как «православизация», «элиминация» и «комментирование» (С. 47). Под «православизацией» Райхельт понимает введение Тодорским православных терминов вместо сугубо лютеранских. «Элиминации» подверглись также некоторые понятия, характерные для лютеранского учения, кроме того, Тодорским были элиминированы имена католических и лютеранских богословов, на которых ссылался Иоганн Арндт. «Комментирование» же коснулось слишком кратких, недостаточно, на взгляд Тодорского, благолепных или заведомо неясных для православного читателя пассажей исходного текста, которые были расширены и разъяснены самим Тодорским непосредственно в тексте перевода. Штефан Райхельт иллюстрирует каждую категорию, свойственную рабочей методике Тодорского, обильными примерами из текста перевода, сравнивая их с соответствующими местами из трактата Арндта.

Доктор Райхельт в своей книге также затрагивает вопрос о дальнейшей рецепции перевода Тодорского в России, не забывает и о последующих переводах трактата Иоганна Арндта на русский язык, имевших место среди масонов, отмечает положительную оценку труда Арндта некоторыми православными богословами (С. 454).

Множество документов, тексты которых приводит Райхельт, делают книгу немецкого теолога не только историко-богословским, но также и важным архивно-историческим исследованием.

Современная модель межконфессионального и межкультурного диалога предполагает не только уважительное отношение к культурному контексту партнёра. Для продуктивного и плодотворного сотрудничества необходимы знание языка, проблемного поля культуры-собеседника, без которых коммуникация не может состояться в полной мере. Именно через перевод происходит первое знакомство с иным культурным и религиозным наследием, поэтому особенности перевода и личность переводчика приобретают исключительное значение. Штефан Райхельт отмечает, что сама актуальность перевода Симона Тодорского может восприниматься сегодня по-разному. Но он занимает своё уникальное место в истории протестантско-православного диалога, при этом роль интерпретации в современной межкультурной коммуникации еще более велика, чем в XVIII в.

О. Э. Душин, Н. В. Еремеева

Д. И. Чижевский. Избранное. В 3 т. Т. 1. Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена; коммент. В. Янцена, И. Валявко, В. Кортхаазе. — М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2007. 848 с.

Издание первого тома трехтомного собрания работ Д. И. Чижевского, безусловно, явилось важным и значительным событием. Вне сомнений значимыми «Материалы к биографии» Д. И. Чижевского являются в первую очередь для чижевсковедения. Ведь биография и научное наследие великого слависта на сегодняшний день изучены только частично. Большинство архивных материалов не опубликовано, и остается мало- и труднодоступным исследователям. В рецензируемом же издании многие архивные материалы из жизни Чижевского впервые вводятся в научный оборот. Часть из них впервые переведена на русский язык, часть специально написана для этого издания. Тексты даны в сопровождении тщательно проработанного научного комментария с привлечением обширного материала из истории русской эмиграции. Продуманы принципы размещения документов, писем, мемуаров, статей по разделам, что создает фундаментальную научную базу для дальнейших исследований жизни и творчества Д. И. Чижевского. Необходимо отметить и то, что это издание ценно не только для специалистов по истории русской эмиграции, но и в целом для гуманитарной науки. Ибо «Материалы к биографии» являются оригинальным опытом воссоздания биографии знаменитого человека в исторических свидетельствах и документах. Сама по себе жанровая форма биографии в документах не нова. В литературоведении она была опробована еще в 10–30-е гг. XX в. (упомяну, с одной стороны, известные книги В. Вересаева: «Пушкин в жизни», «Гоголь в жизни», книги В. В. Гиппиуса «Гоголь. Воспоминания. Письма. Дневники...» и, с другой, Н. О. Лернера «Труды и дни А. С. Пушкина»). Оригинальность и значимость созданной в данном жанре книги о Д. И. Чижевском, на мой взгляд, состоит прежде всего в том, что перед нами опыт создания научной биографии. Составители книги, в частности В. Янцен и И. Валявко, сделали попытку синтезировать жанровые формы «литературного портрета» и документальной хронологии.

Книга состоит из семи разделов и приложения. Композиция книги получилась кольцевая: первый и второй разделы являются собранием автобиографических материалов, в которых Чижевский сам говорит о себе и событиях своей жизни; в приложении, завершающем том, слово снова дано Д. И. Чижевскому — в этой части

помещены воспоминания, речи, некрологи о близких ему современниках: Юрии Клене, В. В. Зеньковском, Ф. А. Степуне, князе Н. С. Трубецком и Йозефе Вашице. Слово о близких не менее автобиографично, чем слово о себе.

Первый раздел состоит из документов (личные дела, автобиографии, персональные данные, прошения, речи) и воспоминаний ученого о своей жизни. Во втором разделе помещены избранные автобиографические письма Д. И. Чижевского 1921–1976 гг.

Третий — самый большой в книге раздел (С. 243–678) — включает в себя корпус мемуаров и условно разделен на части в соответствии с этапами биографии ученого: «У истоков: Александрия, Петербург, Киев» (воспоминания В. В. Зеньковского, Панааса Феденко), «Завершение обучения философскому ремеслу, партийная и научная публицистика: Фрейбург в Брейсгау» (статья М.-Л. Ботт, воспоминания Х.-Г. Гадамера, Л. Ландгребе) и так далее, включая последний гейдельбергский период жизни Д. И. Чижевского (воспоминания Х.-Ю. цум Винкеля, Г. Шалиха, В. Буша, Р. Лахман и др.). В отдельном подразделе собраны юбилейные материалы, в «Посмертное» включены поминальные речи, слова, некрологи, избранные письма. Здесь же помещены документы, связанные с историей покупки и каталогизации библиотеки и архива Чижевского Гейдельбергским университетом, а также отчет о каталогизации личной библиотеки Чижевского в институте славистики города Галле.

Четвертый раздел («Pro et Contra») включает в себя рекомендательные письма, характеристики, отзывы читателей и выборочные рецензии на труды Чижевского (Флоровского, Франка, Кулешова). В пятом разделе даны варианты и дополнения опубликованных в предыдущих разделах материалов. В части шестой — темы лекций и семинаров Чижевского. Часть седьмая — чрезвычайно важная — является попыткой дать наиболее полную на сегодняшний день библиографию трудов ученого, охватывающую весь период его научной деятельности с 1912 по 1977 г. В этом же разделе даны библиографические сведения о рецензиях на труды Чижевского, некрологах и литературе о нем.

Хочется особенно отметить ту колоссальную работу по сбору и подготовке материалов к биографии Чижевского, которую проделали Владимир Янцен (составитель тома, автор вступительной статьи и большинства комментариев, а также переводчик всех немецкоязычных и части украинских текстов), совместно с Ириной Валявко (переводчиком, автором комментариев к украинским и англоязычным текстам, инициатором архивных разысканий и сбора воспоминаний современников ученого) и Вернером Кортхаазе (автором материалов и комментариев о комениологии). Существенную роль в издании книги сыграла Библиотека-фонд «Русское Зарубежье», в частности, ученый секретарь фонда М. А. Васильева. Конечно, масштаб книги и вложенный в нее труд впечатляет. Но издание нуждается не только в заслуженных похвалах, но и во внимательном аналитическом разборе. Необходимо осмыслить оригинальный опыт создания научной биографии знаменитого слависта.

Отдельно хотелось бы остановиться на вопросе о принципах построения биографии. Том насчитывает более восьмисот страниц. Но и такой объем, конечно же, не позволил включить в издание полный корпус материалов о Чижевском. Соответственно, возникает вопрос о принципах отбора текстов. Судя по всему, составители стремились, с одной стороны, представить в возможной хронологической полноте все периоды жизни Чижевского, с другой — собрать вместе все наиболее «говорящие» — как репрезентативные, так и малоизвестные и, на первый взгляд, незначительные — свидетельства о Чижевском. Была поставлена задача высветить все стороны яркой,

многоплановой и многомерной личности ученого, воссоздать в свидетельствах его живой образ, историю его жизни и научного творчества, атмосферу времени и окружения. Выполнению этой же задачи, видимо, служит и жанровая пестрота представленных в книге текстов (документы, автобиографии, письма, мемуары, речи, некрологи и т. д.). В многожанровости по-своему преломляется сложность, неустойчивость и динамичность истории жизни Чижевского, сопряженной с драматическими событиями XX в. В целом В. Янцену и И. Валявко удалось осуществить задачу создания научной биографии, балансируя на грани между свидетельствами очевидцев эпохи и объективным научным исследованием¹. Чрезвычайно важным фактором в книге является компетентный научный комментарий, который, по сути, оказывается параллельным текстом-биографией Чижевского, компенсирующим и уравнивающим неполноту, субъективность, историчность многих воспоминаний и свидетельств. Кроме того, комментарий существенно дополняет и обогащает архивной, документальной информацией представленные свидетельства эпохи. Вносят комментаторы и свои живые акценты, и новые вопросы и интерпретации, без которых немислимо научное исследование. Так, весьма существенным дополнением к необычным и очень сложным для интерпретации воспоминаниям Чижевского о его участии в меньшевистском движении («Воспоминания о меньшевиках на Украине 1919–1920 гг.») является комментарий В. Янцена и И. Валявко ко второму подразделу первой части. В частности, комментаторы пишут: «Воспоминания Чижевского о меньшевиках были написаны в марте 1961 г. по просьбе Б. И. Николаевского, который в это время готовил ряд работ по истории меньшевизма и просил Чижевского уточнить некоторые детали истории меньшевистских организаций на Украине. Сравнение текста воспоминаний и “Меньшевистской поэзии” свидетельствует о поистине феноменальной памяти Чижевского, сохранившей мельчайшие подробности событий сорокалетней давности. Переписка между Чижевским и Николаевским по поводу этих воспоминаний, а также другими участниками работы над историей меньшевизма содержит множество биографических реминисценций и уточнений, без которых публикация воспоминаний оказалась бы неполной» (С. 135). Комментарий и дает нам необходимую дополнительную информацию, а акценты комментаторов помогают нам ее оценить.

Укажу далее, как пример, комментарий ко второму разделу книги, в котором представлены автобиографические письма Чижевского. Комментарий В. Янцена освещает археографические особенности каждого письма, его принадлежность к архиву определенного адресата, данные о характере взаимоотношений Чижевского с ним, о сохранности всего корпуса писем Чижевского к этому адресату, а также о наличии ответных писем, сведения о месте первой публикации, их значении в переписке и истории жизни Чижевского. Так, о письме Чижевского Гуссерлю от 25 мая 1931 г.

¹ Необходимо отметить, что жанр «биографии в документах» требует совсем иного принципа отбора текстов (как правило, фрагментов из писем, мемуаров и т. д.), чем собственно жанр «материалов к биографии» (в «материалы» включаются тексты целиком, и, следовательно, научный жанр предусматривает другой принцип структурирования материала; кроме того, такого плана издание требует включения соответствующего справочного аппарата). В. Янцен и И. Валявко попытались синтезировать эти две жанровые формы. И опыт этот не всегда и не во всем удачен: так, смешение текстов разных жанров (к примеру, мемуаров и научной статьи в третьей части) приводит к стилистическому разнородию, что мешает осуществлению задачи создания целостного портрета ученого, по крайней мере, его восприятия читателем при последовательном прочтении книги от начала до конца. Часть материалов и их варианты, с этой же точки зрения, стоило бы вынести в приложения.

сообщается: «машинописное письмо, единственное из сохранившихся писем Чижевского к Эдмунду Гуссерлю (1859–1938)». Далее следует указание на источник и перво-публикацию, краткая биографическая справка об истории отношений Чижевского и Гуссерля, реальный комментарий к тексту письма (С. 218). О письме Чижевского З. О. Микуловской от 14 июля 1950 года читаем следующее: «Машинописное письмо (одно из 116 за 1950–1968 гг.). Источник: Yurieff. Адресовано Зое Осиповне Микуловской (в замужестве — Юрьевой, 1922–2000) — гарвардской студентке, ученице Чижевского, позднее защитившей под его руководством диссертацию “Тоголь в интерпретации русских символистов” и ставшей профессором славянской филологии в Нью-Йоркском университете. *Редкий пример, казалось бы, не свойственных Чижевскому эмоциональных и сокровенных писем*» (С. 234). Конечно, для того чтобы оценить степень репрезентативности предложенных составителем избранных писем Чижевского необходимо иметь возможность соотнести их с полным сводом писем ученого. Но пока у нас его нет, и комментарий остается важнейшим источником, позволяющим нам оценить место каждого из писем и адресатов писем Чижевского в его биографии.

Что касается полноты представленной в «Материалах» биографии Чижевского, то недостаточно освещенным в томе, с моей точки зрения, оказался драматически напряженный диалог ученого с покинутой родиной, Советским Союзом, и деятелями советской науки. Из корпуса мемуаров по каким-то причинам выпали воспоминания А. Винценза, в которых вопрос об отношениях с СССР занимает важное место; в разделе рецензий представлен только отрицательный полюс в оценке Чижевского на бывшей родине (рецензия В. И. Кулешова на немецкоязычную «Историю русской литературы 19 века» Чижевского). Конечно, отношение к Чижевскому таких ученых, как А. И. Билецкий, В. П. Зубов, В. И. Вернадский, М. П. Алексеев или Д. С. Лихачев было куда более продуктивным и неоднозначным, чем общая политическая линия замалчивания, огульной критики и неприятия деятельности Чижевского как значительнейшего ученого-слависта международного масштаба.

Важным является шестой раздел «Материалов»: «Темы лекций и семинаров Д. И. Чижевского». Педагогическая деятельность была делом всей жизни ученого, и раздел позволяет нам прикоснуться к этой, столь значимой, стороне его деятельности. Кроме того, лекции и семинары являются непосредственными источниками научных трудов слависта. Соответственно, темы позволяют нам проследить эволюцию его исследовательских идей, созревание планов работ. Последовательное перечисление в разделе курсов и тем семинаров поражает разнообразием и широтой охвата материала в преподавательской деятельности Д. И. Чижевского.

Отдельного рассмотрения требует последний, седьмой раздел книги, посвященный библиографии трудов ученого, рецензий на его сочинения и литературы о нем. Конечно, нужно выразить большую благодарность В. Янцену, который предпринял первую попытку составить библиографию трудов ученого за весь период его научной деятельности. Безусловно, данная библиография является тем фундаментом, который позволит двигаться дальше. В рамках книги она является важнейшим разделом, ибо в ней прочитывается научно-исследовательская биография ученого, его эволюция и развитие, исторические и биографические метаморфозы его научной деятельности и трудности в пути. Но в библиографии, представленной в «Материалах», есть ряд серьезных недостатков, и плохо то, что недостатки эти никак не оговорены составителем. В частности, библиография, составленная на материалах других библиографий ученого, сверена только частично. Это понятно: сверить весь объем выходных данных трудов

Чижевского, опубликованных в различных изданиях (многие из них труднодоступны), в различных странах, в различные времена (от 10-х до 70-х гг. XX в.) не так-то просто. Но в результате мы оказываемся перед фактом целого ряда неточностей и насущной необходимостью сверки опубликованных в «Материалах» библиографических данных. Укажу для примера на ранние работы Чижевского, опубликованные в «Известиях Русского Общества Любителей Мироведения» (1912–1915). Чижевский вносил названия своих ранних астрономических работ в библиографию своих трудов по памяти, отчего возник ряд неточностей, требующих исправления². В «Материалах» же даны неточные данные, взятые из библиографии его работ, и это не оговорено составителем. Есть в библиографии и очевидные недопустимые пробелы: так, по непонятным причинам выпала из нее, к примеру, известная немецкая работа Д. И. Чижевского «Достоевский и просвещение» (1975). Вопрос возникает и в связи с издательской деятельностью Чижевского: в «Материалах» издания из серий, выходивших под редакцией ученого, даны очень выборочно. Вопрос этот серьезный и требует отдельного рассмотрения и изучения. Ведь составительская и редакторская деятельность Чижевского явилась важной составляющей его славистических исследований. И дело не только в нуждах преподавания. Сам выбор текстов для изданий, составление хрестоматий и комментариев к ним (как, к примеру, в серии «Heidelberger Slavische Texte») позволяет многое понять в созданной им «истории духа». Соответственно, необходимо составить полную библиографию изданий Д. И. Чижевского.

Безусловной доработки и дополнений требуют два последних подраздела седьмой части: подразделы рецензий на труды Чижевского и чижевсковедческой литературы. В данном случае даже не возникает вопроса о критериях выбора представленных библиографических материалов: очевидно, что их необходимо дополнить в соответствии с требованиями, предъявляемыми к компетентным научным изданиям.

Безусловно, «Материалы к биографии» являются лишь первым томом заявленного трехтомного «Избранного» работ Д. И. Чижевского. Думается, что некоторые («случайные») недостатки первого тома (в том числе и необъяснимое в научном издании такого уровня отсутствие именного указателя) должны быть компенсированы издателями в дальнейших двух томах. В целом же высказанные наблюдения и замечания ни в коем случае не снижают научной значимости книги, скорее указывают на направление дальнейшего нашего движения: необходимость сверки и доработки библиографии, перевода и публикации сочинений Д. И. Чижевского, его переписки, дальнейший сбор и публикацию документов и свидетельств эпохи. «Материалы к биографии» Д. И. Чижевского являются фундаментальным и чрезвычайно значимым трудом в истории развития современного чижевсковедения и гуманитарной науки в целом.

А. В. Тоичкина

² Сошлюсь на мою статью: А. Тоичкина. Дмитрий Чижевский и Русское Общество Любителей Мироведения (неизвестные факты из жизни Дмитрия Чижевского 1912–15 годов) // Дмитрий Чижевский и европейская культура. Дрогобыч — Siedlce 2010. — С. 33–48.

Б. В. Емельянов «Три века русской философии. XIX век».
Учебное пособие. Екатеринбург: Издательство Уральского
университета, 2011. — 874 с.

Уже объем данного учебного пособия способен вызвать уважение к автору у студентов и аспирантов, для которых оно, в первую очередь, и предназначается. Учебное пособие состоит из двух неравных по объему разделов. Первый (самый обширный) раздел посвящен направлениям, школам и проблемам русской философии XIX в. Второй (более скромный по объему) — интеллектуальным биографиям выдающихся отечественных философов XIX в. Из четырех биографий этого раздела одна посвящена Л. М. Лопатину, а три другие — малоизвестным мыслителям А. Ф. Мерзлякову, Л. И. Мечникову и М. М. Филиппову.

Глядя на обложку, невольно задаешься вопросом: насколько данная обложка (лично для меня очень привлекательная) отражает замысел автора? Насколько она подходит к изложению истории русской философии XIX в.? Может быть, для данного учебного пособия подошло бы решение, аналогичное принятому издателями словаря русской философии под редакцией М. А. Маслина? А именно, они поместили на суперобложку словаря портреты почти тридцати русских мыслителей.

Можно отметить целый ряд положительных моментов данного пособия. Автор не ограничивается, как это принято, изложением взглядов широко известных философов, а привлекает (с той или иной степенью обстоятельности) значительное количество мыслителей, так сказать, второго ряда, по тем или иным причинам остающихся вне поле зрения большинства исследователей, что заставляет знакомящегося с историей русской философии, по крайней мере, осознать широту распространения философских традиций в отечественной культуре. Так, например, в главе «Философские взгляды русских естествоиспытателей» освещаются взгляды малоизвестного сегодня врача-философа И. Е. Дядьковского (С. 552–553), многие сочинения которого до сих пор не изданы и остаются в рукописях. Интересно отметить, что если в старой философской энциклопедии этому мыслителю была посвящена небольшая статья (Философская энциклопедия. — М., 1962. — Т. 2. — С. 100), то в новой энциклопедии (Новая философская энциклопедия. — М., 2010), как и в энциклопедии русской философии (Русская философия: Энциклопедия. — М.: Алгоритм, 2007) об этом мыслителе сведения отсутствуют.

Или другой пример. В главе о позитивизме даются сведения о популяризаторе этой философии в России, публицисте и переводчике Ватсоне (С. 317). Отрадно встретить также достаточно подробное изложение взглядов М. М. Троицкого (С. 245–248), Н. Я. Грота (С. 248–259), В. А. Снегирева (С. 269–270) и многих других. Нельзя не приветствовать наличие в пособии главы «Философия образования», в которой излагаются взгляды одного из предшественников педагогической антропологии Н. И. Пирогова (С. 634–641), создателя педагогической антропологии К. Д. Ушинского (С. 641–651), педагогические идеи философа и педагога П. Д. Юркевича (С. 651–658) и педагогические построения Л. Н. Толстого (С. 658–668).

Несомненно, положительным является включение в учебный материал главы «Академическая философия». Хотя, как представляется автору данных строк, это название может вести в заблуждение. Думается, более адекватно отражающим содержание главы было бы название «Духовно-академическая философия» или «Философия в духовных академиях». В этой главе были бы уместны несколько слов о преподавателе метафизики, логики и психологии Петербургской духовной академии, переводчике «Науки логики» Гегеля на русский язык Н. Г. Дебольском.

К достоинствам учебного пособия относится относительно простой, ясный язык и доступный стиль изложения. Как положительный момент можно отметить наличие в учебном пособии значительного по объему иконографического материала. На взгляд автора этих строк, следовало бы добавить в главу «Философские сообщества России: кружки, периодическая печать» изображения первых номеров русских философских журналов. Хотелось бы надеяться, что при переиздании книги (а это представляется необходимым) этот материал будет расширен, а его качество будет значительно улучшено. Хорошо бы также, учитывая, что это учебное пособие, в качестве приложения поместить хронологические таблицы, содержащие сведения не только о времени жизни и смерти философов и о тех или иных датах в истории философии, но и сведения об исторических событиях, о явлениях в области русской литературы, искусства, науки и техники.

В ряде случаев следовало бы дать примечания. Например, среди тех, с кем сближается Герцен в Европе, назван Маццини (С. 143). Не всякий студент или аспирант знает, что речь идет о политическом деятеле Италии XIX в., известном у нас также как Мадзини. Примечание здесь не помешало бы. Как и в случае с Ламенне (С. 219), с Тейхмюллером, Лотце (С. 265, 275), Фехнером, Либманом и Когеном (С. 275). Или Шлейрмахером, Океном, Риттером. Или Карлом Вердером, который пробудил у Грановского интерес к философии истории (С. 222). Его лекции слушали Бакунин (С. 423) и Сухово-Кобылин (С. 583), как известно, у него брал частные уроки по философии писатель Тургенев. Тем более, некоторые из указанных имен встречаются не один раз. В ряде случаев, как представляется, материал можно было бы связать ссылками. Например, следовало бы для читателя-студента при упоминании на странице 119 о том, что Дядьковский был университетским наставником Веневитинова, указать, что сведения об этом мыслителе будут даны в последующем изложении. Или рассказав, что Одоевский сетовал на отсутствие в России журналов по философии (С. 195), сослаться на главу о философских журналах.

Кроме того, для книги подобного уровня (в известной степени удачно сочетающей достоинства научного исследования и учебного пособия) желательно наличие индекса имен. Вспомним издания по истории философии Целлера, Виндельбанда и других, выходившие в начале XX в. Именной индекс способствовал бы ориентированию студентов в учебном материале.

Не могу удержаться еще от нескольких замечаний. Говоря о философии Николая Федорова, Емельянов характеризует ее как философию действия и отмечает поразительную близость его взглядов с позицией Карла Маркса, заявленной в знаменитых тезисах о Фейербахе. В этой связи, думается, уместно вспомнить польского мыслителя Генрика Каменского, также развивавшего философию действия. В главе «Философия и русская литература» стоило бы подчеркнуть историко-философскую эрудицию А. С. Пушкина, которая нашла отражение и в творчестве великого поэта. Один из ярких примеров этого — знаменитое стихотворение 1825 г. «Движение».

Для учебного пособия было бы хорошо не ограничиваться списком используемой автором литературы, а дать список рекомендованной литературы и желательно с краткими комментариями автора, тем более, что автор — широко известный исследователь русской философии. Представляется некоторым недостатком отсутствие в использованной литературе работ западных исследователей. Впрочем, учитывая интерес к истории русской философии в странах Востока (Китай, Япония), можно добавить: и не только западных.

Трудно представить себе современного студента или аспиранта, не пользующегося Интернетом. Очевидно, что в учебном пособии следует дать указания на соответствующие интернет-ресурсы, в том числе и на ресурсы, содержащие иконографический материал.

И еще одно небольшое замечание. Учебное пособие подобного объема должно быть в твердом переплете. Ведь, исходя из назначения книги, очевидно, что студент должен читать ее не один раз. Не один раз будет перелистывать пособие, отыскивая нужное место. Кроме этого, можно предположить, что у книги будет не один владелец.

Подводя итоги, можно заметить, что данная книга уверенно займет достойное место среди работ, посвященных истории русской философии и, очевидно, потребует еще одно издание: ведь тираж книги всего сто экземпляров.

Р. Н. Дёмин

НАШИ АВТОРЫ

Бабаева Анастасия Валентиновна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета, shapnnspu@rambler.ru.

Гончарова Ольга Михайловна — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, gsah@herzen.spb.ru.

Давыдов Олег Борисович — аспирант кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (Хабаровск), 328gr@rambler.ru.

Добыкин Дмитрий Георгиевич — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, sravnika@yandex.ru.

Евlampиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, evlampiev@mail.ru.

Иванов Олег Евгеньевич — доктор философских наук, профессор Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, olivanov1@rambler.ru.

Иеромонах Кирилл (Зинковский) — к. б. н., к. т. н., преподаватель СПбДА, декан факультета иностранных студентов, ierej.cyril@mail.ru.

Кантор Владимир Карлович — доктор философских наук, профессор философского факультета Государственного Университета — Высшая Школа Экономики (ГУ-ВШЭ), wlkantor@mtu-net.ru.

Козырев Федор Николаевич — доктор педагогических наук, заведующий кафедрой религиозной педагогики Русской христианской гуманитарной академии, fedorkozyrev@yandex.ru.

Кузнецов Никита Всеволодович — кандидат политических наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, nikita2554@mail.ru.

Кучурин Владимир Владимирович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского центра *Ленинградского областного института развития образования*, kuchurin@rambler.ru.

Махлак Константин Андреевич — преподаватель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, makhlak@mail.ru.

Мостепанов Алексей Александрович — аспирант кафедры зарубежной литературы филологического факультета Воронежского государственного университета, alexius04@rambler.ru.

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, ost-alex@yandex.ru.

Островский Александр Борисович — доктор исторических наук, научный сотрудник ведущей категории Российского этнографического музея, ost-alex@yandex.ru.

Репина Юлия Олеговна — аспирантка кафедры еврейской культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, yuliarepina@gmail.com.

Савинов Родион Валентинович — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, savrodion@yandex.ru.

Сагатовский Валерий Николаевич — доктор философских наук, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, antology.info@list.ru.

Сапронов Петр Александрович — кандидат философских наук, доцент, руководитель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru.

Свиридова Любовь Олеговна — кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, sviridova05@mail.ru.

Сергеева-Клятис Анна Юрьевна — кандидат филологических наук, преподаватель государственной классической академии им. Маймонида, a.sergeeva-klyatis@gka.ru.

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН, phrelig@gmail.com.

Тоичкина Александра Витальевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры славянской филологии филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, alex_toich@yahoo.com.

Усачев Александр Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина, a-usachyov@mail.ru.

Фадеева Татьяна Федоровна — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, fadeeva@rhga.ru.

Фильчиков Сергей Сергеевич — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, sergolga@rambler.ru.

Чиж Мария Борисовна — старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного технического университета (СЗТУ), astrosha@yandex.ru.

Чувьюров Александр Алексеевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник высшей категории Российского этнографического музея, chuvjurov@yandex.ru.

Штайн Оксана Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, shtainshtain@gmail.com.

АННОТАЦИИ

Бабаева А. В. Проблема пола и антропологическая перспектива современного русского православия

В статье предпринят методологический анализ становления в христианской традиции проблемы пола как формы отношения человека к универсуму, его социального бытия. Излагаются принципы рефлексии гендерной проблематики в учении современной православной церкви.

Ключевые слова: православное богословие, антропология, пол.

Babaeva A. V. Problem of Gender and Anthropological Perspective of the Modern Russian Orthodoxy

In the article the methodological analysis of developing the problem of gender as forms of the human being attitude to the universum and his social life of the point of view of christen tradition is undertaken. Principles of a reflection of gender problem in modern doctrine of Orthodox church are stated due to anthropological measurements.

Key words: orthodox divinity, anthropology, gender.

Гончарова О. М. Творческое наследие М. В. Ломоносова в русской поэзии XVIII–XX вв.

Истоки концептуализации, характерных для русской поэзии XVIII–XX вв., следуют искать в лирике М. В. Ломоносова, в которой представлены и самосознание поэта-прорицателя, и зооморфные образы поэта, и поэтические формулы, описывающие состояние восторга.

Ключевые слова: М. В. Ломоносов, русская поэзия, поэт, восторг.

Goncharova O. M. The Literature Heritage of M. V. Lomonosov in Russian Poetry of XVIII — XX centuries

The sources of conceptualizations that characterize Russian poetry of XVIII–XX centuries have to be sought in the lyrics of M. V. Lomonosov that represents self-consciousness of poet-prophet and zoomorphic images of poet and poetic formulas describing the state of ecstasy.

Key words: M. V. Lomonosov, Russian poetry, poet, ecstasy.

Давыдов О. Б. Трансформация онтологических оснований человеческой идентичности в связи с эволюцией персоналистической проблематики

В статье рассматривается в историко-философской перспективе важный для изучения генезиса современного кризиса индивидуальной и коллективной идентичности человека процесс трансформации и семантической эволюции основных антропологических понятий античной философии в христианской мыслительной традиции. Предпринимается попытка проследить судьбу основных категорий персоналистической антропологии в восточно-христианской и схоластической традициях.

Ключевые слова: идентичность, личность, персона, ипостась, сущность

Davydov O. B. Transformation Of the Ontological Bases Of Human Identity In Relation With Evolution Of Personalist Problematics

In article is considered in history — philosophical context, is important for studying of genesis modern crisis human individual and collective identity, process of transformation and semantic evolution of the basic anthropological concepts of an ancient philosophy in christian tradition. Attempt to look destiny is undertaken for the basic categories of personalistic anthropology in ortodox and scholastic philosophical traditions.

Key words: Identity, person, individ, hypostasys, essence

Добыкин Д. Г. Человек в системе философии Филона Александрийского

По Филону, человек, бывший изначально чистым духом, может общаться с Богом, но философское созерцание требует особой мистики Логоса. Логос является таким посредником, который помогает каждому отдельному человеку вступить в непосредственное единение с Богом и обрести богочеловеческую природу.

Ключевые слова: Филон Александрийский, человек, душа, Логос, философия.

Dobykin D. G. The Man in the Philosophical System of Philo of Alexandria

According to Philo, man, originally pure spiritual being, can communicate with God, but philosophical contemplation requires a special Logos mystic. The Logos is a mediator that helps every individual to immediately unite with God and get god-man nature.

Key words: Philo of Alexandria, man, soul, Logos, philosophy.

Евлампиев И. И. В. Розанов и Ф. Ницше: поиски истинного христианства

В понимании сущности христианства Розанов следует за Ницше. Как и Ницше, он во всех своих трудах развивает философию жизни. Именно бесконечность непосредственного бытия человека, которая никогда не может быть «схвачена» наукой, философией или какой-то иной формой рациональности, постигается в религии.

Ключевые слова: В. В. Розанов, Ф. Ницше, христианство, философия жизни.

Evlampiev I. I. V. Rozanov and F. Nietzsche: Search for the True Christianity

In his understanding of the essence of Christianity, Rozanov follows Nietzsche. As Nietzsche, he develops in all his works philosophy of life. That is the infinity of immediate being of man that cannot ever be «grasped» by science, philosophy or another form of rationality and is perceived in religion.

Key words: V. V. Rozanov, F. Nietzsche, Christianity, philosophy of life.

Иванов О. Е. Философия Платона и античный политеизм

В статье анализируется связь античного политеизма с платоновской философией, которая в диалогической форме утверждает плюрализм истин как частных благ.

Ключевые слова: Платон, истина, боги-посредники, политеизм, диалог.

Ivanov O. E. Philosophy of Plato and Antic Polytheism

There is analyzed relation of antic polytheism and philosophy of Plato that in dialogical form argues pluralism of truths as particle goods.

Key words: Plato, truth, gods-mediators, polytheism, dialogue.

Иеромонах Кирилл (Зинковский). Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях доникейских церковных писателей

В статье дается обзор истории употребления термина «φύσις» в древнегреческой философии, провордится подробное исследование употребления термина в Священном Писании. Выявлен практически экспоненциальный рост употребления термина «φύσις» в сочинениях церковных писателей в хронологической последовательности от I к III в. от Р. Х. Показывается, что употребление термина «природа» церковными писателями в доникейскую эпоху совпадает с так называемым «межшкольным», общеправославным употреблением термина. Одной из главных заслуг доникейских православных богословов можно считать «разведение» на крайние полюсы высшей, нетварной и нетленной природы Бога и всякой иной, сотворенной природы, преодоление пантеизма.

Ключевые слова: природа, древнегреческая философия, доникейский период, природа Божественная, природа тварная.

Hieromonk Cyril (Zinkovskiy). The term «φύσις» in the philosophy of the ancient Greeks, in the Holy Scripture and in the writings of the Antinocene Church fathers

The article gives an overview of the history of philosophical use of the term «φύσις» in the thought of the ancient Greeks, takes a close, comparative look in the use of the term in the Holy Scripture. There has been traced an exponential growth of the term usage in the writings of the Antinocene Church fathers starting from the I and up to the III century A. D. It is shown that the philosophical meaning of the term among the fathers coincides with the common philosophical meaning it acquired in the period of I B. C. As a main achievement of the Church fathers we should consider setting apart the uncreated, immaterial nature of God and the nature of all other created nature, surpassing of the pagan pantheistic world-view.

Key words: nature, the ancient Greeks philosophy, Antinocene Church fathers, the nature of God, created nature.

Кантор В. К. Понимать Россию умом (к проблеме самосознания русской мысли)

В статье автор воссоздает философский и культурно-исторический контексты мифологемы «умом Россию не понять» и доказывает, что отказ от рассудочной западной философии и «неоязычества» большевизма может привести к возникновению самосознания русской истории и культуры.

Ключевые слова: славянофилы, западники, самосознание, свобода, неоязычество.

Kantor V. K. To Understand Russia by Reason (to the Problem of Self-Consciousness of Russian Thought)

In the article, the author reconstructs philosophical and cultural-historical contexts of the mythical thesis «Russia cannot be understood by reason» and argues that reject from the rational Western philosophy and «neo-paganism» of Bolshevism can lead to emergence of self-consciousness of Russian history and culture.

Key words: Slavophiles, Westerners, self-consciousness, freedom, neo-paganism.

Козырев Ф. Н. Q-сортировка в педагогической диагностике личностного развития

Рассмотрены этические основания, теоретические посылки и процедурные аспекты применения техники Q-сортировки в педагогических исследованиях. Показаны особенности статистического анализа данных вынужденных распределений. Важность внедрения техники в практику педагогической диагностики духовно-нравственного развития школьника обосновывается в свете задачи синтеза эмпирико-аналитических и гуманитарных подходов к изучению личности. Некоторые возможности техники продемонстрированы на результатах ее апробации в школах Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: Q-сортировка, педагогические исследования, диагностика духовно-нравственного развития, способность к нравственному суждению, толерантность.

Kozyrev F. N. Q-sorting technique in Educational Diagnosis of Personal Development

The article deals with ethical, theoretical and procedural aspects of use of Q-sorting technique in educational studies. Specific features of the forced sort data statistical processing are displayed. The importance of the implementation of the Q-sorting for the diagnostics of school students' spiritual and moral development is highlighted in the context of the search for the synthesis of empirical and humanitarian approaches to the study of personality. Some advantages of the method are demonstrated through the results of its approbation in St. Petersburg schools.

Key words: Q-sorting, educational studies, diagnostics of spiritual and moral development, competences for moral judgment, tolerance.

Кузнецов Н. В. Судьба мифа в современной культуре

Влияние мифа на искусство не является исключительной особенностью XX в., так как и в XIX столетии, и ранее мифологические сюжеты доминировали в живописи, в поэзии, в литературе, в музыке. Архаика мифа таит в себе магическую энергию, которая способна оживить любую форму человеческой деятельности. Искусство, философия, религия, политика, обращаясь к мифу, ищут в нем источник радикального обновления своего собственного содержания, источник животворящей энергии, которая позволит выстоять перед новыми вызовами времени.

Ключевые слова: миф, мифология, искусство, Освальд Арнольд Готтфрид Шпенглер, Карл Густав Юнг, Карл Генрих Маркс.

Kuznetsov N. V. The Destiny of Myth in Modern Culture

The influence of myth in art is not an exclusive feature of the XX century. In the XIX century and earlier mythological themes were dominate in painting, poetry, literature and music. Archaic of myth conceals magical energy that can liven up any form of human activity. Art, philosophy, religion, politics, referring to the myth, look at the myth as a source of radical renewal of their own content, the source of life-giving energy that will confront the new challenges of the time.

Key words: myth, mythology, art, Oswald Arnold Gottfried Spengler, Carl Gustav Jung, Karl Heinrich Marx

Кучурин В. В. «Слово о способах и путях, ведущих к просвещению...» Х. А. Чеботарева: к характеристике педагогических взглядов и религиозно-просветительской деятельности

В статье анализируется главное педагогическое сочинение Х. А. Чеботарева «Слово о способах и путях, ведущих к просвещению...», в котором автор, демонстрируя хорошую начитанность в европейской педагогической литературе, представил в кратком изложении собственную педагогическую концепцию. В ней нашли отражение ключевые для русских

масонов идеи о религиозном характере просвещения и духовно-нравственном развитии человека, осуществляемом в процессе целенаправленного воздействия преподавателей и собственного внутреннего самосовершенствования.

Ключевые слова: Х. А. Чеботарев, просвещение, масонство, масонская педагогика.

Kuchurin V. V. «The Word of Means and Ways Leading to Enlightenment...» Ch. A. Chebotareva: A Characteristics of His Pedagogical Views and Religious-Educational Activity

In the article, there the main Ch.A. Chebotarev's writing on pedagogy that the author demonstrates good acquaintance with European pedagogic literature and in short represents his own pedagogic conception is analyzed. The key ideas of Russian Masons on religious character of enlightenment and spiritual-moral development of man that is realized in the process of purposeful impact of teachers and inner self-improvement.

Key words: Ch.A. Chebotarev, enlightenment, Masonry, Masonic pedagogic.

Махлак К. А. Экклезиология и софиология прот. С. Булгакова

Экклезиология о. Сергия Булгакова является вехой в развитии православной экклезиологии. Для Булгакова соборность становится фундаментальным принципом ипостасного существования, гарантирующего единство многоипостасного способа бытия. Это бытие устроено по образу Троицы, единство которой обеспечивается онтологической связью абсолютной кенотической любви.

Ключевые слова: экклезиология, софиология, личность, соборность.

Makhlak K. A. The Ecclesiology and Sophiology of Archpriest Sergei Bulgakov

The ecclesiology of Fr. Sergei Nikolaevich Bulgakov represents a milestone in the development of Orthodox ecclesiology. For Bulgakov sobornost becomes a fundamental principle of hypostatic existence, which ensures the unity of the multihypostatic mode of being. This being is modeled upon the pattern of the trinity, whose wholeness is safeguarded by the ontological bond of absolute kenotic love.

Key words: ecclesiology, sophiology, personality, sobornost.

Мостепанов А. А. Анималистский жанр английской литературной сказки в середине XX в. (на примере сказочных историй М. Бонда о медвежонке Паддингтоне).

В статье рассматривается существование анималистского жанра английской литературной сказки в середине XX в. на основе анализа сказочных историй М. Бонда о медвежонке Паддингтоне и сопоставления их с литературными сказками начала XX в. («золотого века», термин Х. Карпентера). Автор делает вывод о сохранении у Бонда характерных черт и приёмов английской литературной сказки, а также говорит о признаках изменения жанра и появлении в нём новых особенностей.

Ключевые слова: Майкл Бонд, медвежонок Паддингтон, английская литературная сказка, бытовая деталь, юмор, игра слов/

Mostepanov A. A. Animalistic Genre of English Literary Tale in the middle XX century (Examined by the fairy tales of M. Bond about Paddington Bear)

The article deals with the problem of animalistic genre of English literary fairy tale in the middle XX century. The author analyses the fairy tales about Paddington Bear by Michael Bond and compares them with the literary fairy tales of early XX century (or «golden age» by H. Carpenter). M. Bond saves typical traits and methods of English literary fairy tale; also in his stories about Paddington we can find some new traits of literary fairy tale.

Key words: Michael Bond, Paddington Bear, English literary fairy tale, everyday detail, humor, wordplay.

Островская Е. П. Из истории Санкт-Петербургской буддологической школы: Институт буддийской культуры (1928–1930)

Настоящее сообщение посвящено первому отечественному специализированному буддологическому научно-исследовательскому учреждению, созданному классиками российского востоковедения — С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским.

Ключевые слова: востоковедение, буддология, Санкт-Петербургская буддологическая школа.

Ostrovskaya E. P. From the History of the Saint-Petersburg Buddhist Studies School: The Buddhist Culture Institute (1928–1930)

The article deals with history of the Buddhist Culture Institute, First Russian Special Buddhological Research institution, Founded in 1928 by Academicians S. Oldenburg and F. I. Scherbatsky in Leningrad.

Key words: Oriental studies, buddhology, St.-Petersburg buddhological school.

Островский А. Б., Чувьюров А. А. Беловодье староверов Алтай

В статье дается краткий очерк исторического происхождения легенды о вольной стране Беловодье, популярной в XIX — нач. XX в. в среде русских старообрядцев, рассматривается роль алтайских староверов в ее поддержании и «укоренении» в Бухтарминской и Уймонской долинах. Приводятся материалы, собранные авторами в ходе этнографической экспедиции 2010 г., свидетельствующие, с одной стороны, о сохранении и эволюции преданий о поисках легендарного Беловодья, а с другой — о географическом объяснении термина «Беловодье» и использовании его местным населением в качестве регионального бренда.

Ключевые слова: Беловодье, легенда, староверы, Алтай, Бухтарма.

Ostrovsky A. B., Chuvjurov A. A. Belovodie of the Altai Old-Believers

This article presents a brief outline of a historical origin for a legend on the free country of Belovodie. The legend was popular among the Russian Old Believers from 19th to the early 20th centuries. The paper examines a role of the Altai Old Believers in keeping and establishing the legend across the Bukhtarma and Uimon valleys. The paper also presents data collected by the authors during their 2010 ethnographic expedition, showing, on the one hand, preserved and evolved fables about a search for legendary Belovodie, and a geographical definition for Belovodie term and its usage by locals as a regional brand, on the other hand.

Key words: Belovodie, legend, the Old Believers, the Altai and the Bukhtarma.

Репина Ю. О. Еврейский путешественник как культурно-исторический феномен в средние века

Немногочисленные сохранившиеся путевые заметки еврейских путешественников средних веков редко попадают под внимание современных исследователей. В статье же анализируются сочинения основных еврейских путешественников средневековья, которые представляются в качестве важнейших свидетельств эпохи. Чем в основном занимались евреи в средние века и почему их тянуло к путешествиям? Каковы были цели еврейских путешествий? В статье подчеркивается роль еврейского путешественника как медиатора культур.

Ключевые слова: еврейский средневековый путешественник, Элдад Данит, Вениамин Тудельский, Петтахия из Регенсбурга.

Repina J. O. Jewish Traveler as the Cultural and Historical Phenomenon in the Middle ages

The rare diaries and notes of the Jewish travelers in the Middle ages are very little investigated. In the present article the works of the important Jewish travelers come under analysis and are shown as the major documents of the times. What were the basic Jewish occupations in the Middle ages? Why did the Jews have a sought after travel? What were their major aims? In the article the role of the Jewish traveler as the mediator of cultures is highlighted.

Key words: Jewish medieval traveler, Eldad the Danite, Benjamin of Tudela, Petachia of Ratisbon.

Савинов Р. В. Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени

В статье рассматривается схоластическая философия периода раннего Нового времени. Отмечаются основные тенденции развития этого направления, ключевые представители и течения. Впервые предлагается обобщенная хронология, охватывающая 200 лет существования постсредневековой схоластики.

Ключевые слова: схоластика, философия, Новое время, томизм, скотизм, система.

Savinov R. V. Post-Medieval Scholasticism as a Variant of the Philosophical Paradigm of the Modern Age

The article examines the scholastic philosophy of Early Modern period. The author highlights the main trends in this direction and representatives of the tendency. For the first time proposed a generalized chronology covering two hundred years period of Post-Medieval Scholasticism.

Key words: Scholasticism, philosophy, Modern, Thomism, Scotism, system.

Сагатовский В. Н. Гегельянство и постмодернизм крайности в понимании философии

Несмотря на значительные различия между гегелевской философией самопознающего духа и годняншей «играющее» философией, обеим свойственна общая черта — отсутствие личной ответственности философа.

Ключевые слова: гегельянство, постмодернизм, философия, ответственность.

Savatovsky V. N Hegelianism and Postmodernism: Extremes in Understanding Philosophy

Despite significant differences between Hegelian philosophy of self-knowing spirit and today playing philosophy le both have the common feature, i.e. absence of personal responsibility of a philosopher.

Key words: Hegelianism, Postmodernism, philosophy, responsibility.

Сапронов П. А. Десакрализация темы власти у Н. Макиавелли и Т. Гоббса

Автор исследует процесс десакрализации власти в учениях Макиавелли и Гоббса, философским снованием которых является концепция общественного договора.

Ключевые слова: власть, общественный договор, Макиавелли, Гоббс, десакрализация.

Sapronov P. A. Desacralization of the Power Issue in the Works of Machiavelli and Hobbs

The author studies the process of desacralization of powering the teachings of Machiavelli and Hobbs that are tunded in the conception of social contract.

Key words: power, social contract, Machiavelli, Hobbs, desacralization.

Свиридова Л. О. Образ бабы Соломии в письменных памятниках, предваряющих «Чин крещения»

Статья посвящена изучению чинопоследования на рождение младенца, содержащегося в русских дореформенных Потребниках XVI — нач. XVII вв. В центре рассмотрения образ бабы Соломии, присутствующий в текстах очистительных молитв о женщине повитухе. Высказано предположение о функциональном значении данного образа в процессе христианизации Руси.

Ключевые слова: постканонические восточно-христианские письменные памятники, книги церковного обихода, Потребник, обряды жизненного цикла.

Sviridova L. O. The Image of Solomia in Manuscripts Which Precede the Office of Baptism

The article covers birth ordinance which is contained in Russian pre-reformed Formularies of XVI — beginning of XVII centuries. The focus of attention is the image of Solomia which can be found in purification prayers about the midwife. This image is considered to have the functional meaning in the Russian Christianization process.

Key words: post-canonical east-christian manuscripts, books of church way of life, Formulary, rites of life cycle.

Сергеева-Кляtis А. Реценция поэмы Б. Пастернака «905-й год» в критике русского зарубежья

В статье прослеживается изменение отношения к творчеству Б. Пастернака в критике русского зарубежья Г. Адамович, В. Вейдле, З. Гиппиус, Н. Оцуп, В. Ходасевич) в связи с поэмой «905-й год».

Ключевые слова: Б. Пастернак, В. Ходасевич, футуризм, эпос.

Sergeeva-Klyatis A. Y. Reception of B. Pasternak's Poem «905th Year» in the Critics of Russian Emigration

The article traces evolution of attitude to the work of B. Pasternak in the critics of Russian emigration (G. Adamovich, V. Veidle, Z. Gippius, N. Otsup, V. Khodasevich) in relation with his poem «905th Year».

Key words: B. Pasternak, V. Khodasevich, futurism, epos.

Судаков А. К. «Особенность России»: Иван Киреевский о русской идее и русской беде

В статье анализируется взгляд русского философа и критика И. В. Киреевского на историческую особенность русской православной образованности, опирающийся на идею цельности бытия как живого двуединства внутреннего христианского образования личности и народа и внешней умственной и нравственной культуры. Цельное единство христианского и рационального начал в жизни народа Киреевский понимает и как источник силы и крепости народного быта, и как источник духовных уклонений в его развитии

Ключевые слова: славянофильство, христианская культура, рациональность, цельность, культурное уклонение

Sudakov A. K. «The Feature of Russia»: Ivan Kireevsky of the Russian Idea and Russian Misfortune

The paper analyzes the outlook of the Russian philosopher and critic I. V. Kireevskiy upon the historical peculiarity of the Russian Orthodox civility, which is based on the idea of «integrity of being», as a lively monoduality of the inner, Christian constitution of a person or a people and its outward intellectual and moral culture. The integral unity of Christian and rational aspects in

the life of a people is conceived by Kireevskiy just as a source of strength and soundness of the national way of life, so as a source of possible spiritual diversions in its development.

Key words: Slavophilism, Christian culture, rationality, integrity, cultural diversion.

Тоичкина А. В. Концепция просвещения в работах Д. И. Чижевского о Достоевском

В данной статье рассматривается, как известный славист Д. И. Чижевский (1894–1977) исследовал философию русского просвещения второй половины XIX в. в своих работах о Достоевском. Указаны источники его концепции («Феноменология духа» Гегеля и «Очерк развития русской философии» Г. Шпета), проанализированы в хронологическом порядке работы слависта о Достоевском, в которых тема русских просвещенцев является одной из ключевых. В основе концепции просвещения Д. И. Чижевского — религиозный подход к оценке исторического явления в развитии мысли. Для него «просвещенство» (позитивизм, эмпиризм, материализм) — эпоха «культурного небытия» в истории русской философии, непосредственно предшествовавшая явлению русского большевизма.

Ключевые слова: Д. И. Чижевский, Достоевский, просвещение, русская философия.

Toichkina A. V. The Conception of Enlightenment in the Works of D. Tschizevskij' about Dostoevskij

This article analyzes the Dmitrij Tschizevskij's conception of russian 19th-century enlightenment philosophy, examined in his works, devoted to Dostoevskij. The sources of his conception can be found in the Hegel's «Phenomenology of Spirit» and Shpet's «Essay development of Russian philosophy». The topic of russian enlightenment is central in Tschizevskij's works devoted Dostoevskij. Tschizevskij's conception is ground on religion approaches to the history of ideas. For him russian enlightenment is period of «cultural unbeing» in the history of russian philosophy, the source of Russian revolution.

Key words: D. Tschizevskij, Dostoevskij, enlightenment, Russian philosophy

Усачев А. В. Вклады философии в дискурс о творении

В статье представлены два направления философского обоснования дискурса о творении — демиургийный и субстратный.

Ключевые слова: творение, космогония, парадокс, субстанциальный деятель.

Usachev A. V. Contributions of Philosophy to the Discourse of Creation

In the article, there are represented two directions of philosophical foundation of discourse of creation, i.e. demiurgian and that of substrate.

Key words: creation, cosmogony, paradox, substantial actor.

Фадеева Т. Ф. Универсальные черты доктринальных знаний в религиях мира

В статье изложены результаты некоторых аспектов в преемственности сакральных знаний как составляющих неотъемлемую часть многовековой мировой культуры.

Ключевые слова: Платон, сакральность, знания, символизм, диалог.

Fadeeva T. F. The Universal Features of Doctrinal Knowledge of Religions of the World

The article presents the results of considering some aspects of continuity of sacred knowledge as forming an integral part of a centuries-old world culture.

Keywords: Plato, Sacred, knowledge, symbolism, dialogue.

Фильчиков С. С. Трансформация Танца Солнца у индейцев Великих Равнин в Северной Америке (XIX–XX века)

На примере трансформации Танца Солнца, показано, как в процессе христианизации индейцев изменяется символическое содержание традиционных религиозных культов и формируется паниндейская культура.

Ключевые слова: Танец Солнца, ритуал, христианизация, паниндейская культура.

Filchikov S. S. Transformation of the Sun Dance of the Indians of the Great Valleys in the Northern America (XIX–XX Century)

The case of transformation of the Sun Dance shows how in the process of Christianization of Indians the symbolic content of the traditional religious cults changes and the pan-Indian culture emerges.

Key words: the Sun Dance, ritual, Christianization, pan-Indian culture.

Чиж М. Б. Календарная и астрономо-астрологическая традиции как формы осмысления судьбы

На основе выявления особенностей мифологемы судьбы, выявляется, что создание календарей и развившаяся из них более сложная астрономо-астрологическая традиция способствовали рационализации «судьбы», стали формой ее осмысления и средством управления. В этом контексте рассматривается и проблема судьбы в философии Платона.

Ключевые слова: судьба, календарь, астрономия, астрология, философия Платона.

Chizh M. B. The Calendar and Astronomical-Astrological Tradition as a Form of Conceptualization of Destiny

The article deals with the question of conceptualization of destiny (fate, doom). The author makes a special accent on calendar and astrology-astronomy tradition as the forms of rationalization and control of fate. Also, the problem of destiny in Plato's philosophy is investigated from this point of view.

Key words: destiny, calendar, astrology, astronomy, Plato's philosophy.

Штайн О. А. По ту сторону лицевой и изнаночной

Современный мир стирает в личности границы лицевого/изнаночного. Традиционное аксиологическое восприятие лицевого определялось как внешняя социальная нормированность, изнаночное как резонирующая внутренняя активность. В оппозиции публичного и приватного формировалась личность. Парадокс современного мира смещает границы манифестации, объявляя это идентичностью.

Ключевые слова: идентичность, маска, образ, социальная норма.

Shtain O. A. On the Other Side of the Face and Back

The modern world is to erase the boundaries of personal identity / publ. The traditional perception of facial axiological defined as the external social regulation, seamy as resonant internal activity. In opposition, public and private personality was formed.

The paradox of the modern world shifts the boundaries of a demonstration, declaring that identity.

Key words: identity, mask, image, social norm.

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. 3

Подписано в печать 28.08.2011. Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,35. Тираж 550 экз. Заказ №